

Martín Miguel Acebal

La reformulación imitativa en la homilía católica: parábolas carcelarias

Este artículo estudia la reformulación imitativa del género de la parábola en una homilía católica de la ciudad de Santa Fe. Enmarcado en los estudios sobre la reformulación interdiscursiva (Alvarado/Arnoux, 1997; Arnoux, 2003), el presente análisis da cuenta de una de las estrategias de las que se vale un sacerdote de la Pastoral Penitenciaria para presentar a una audiencia de clase media, media-alta, una imagen del mundo carcelario. Dicha estrategia consiste en la incorporación de relatos no bíblicos por medio de una organización genérica propia del discurso religioso como es la parábola (Greimas, 1999). Tal incorporación busca interpelar las representaciones de la audiencia sobre el ámbito carcelario. El análisis demuestra que la actualización propia de la homilía puede realizarse por medio de la reformulación imitativa del texto bíblico.

11 {texturas 6-6

This article studies the imitative reformulation of the parable genre in a catholic homily of Santa Fe city. Within the context of the studies about the interdiscursive reformulation (Alvarado/Arnoux, 1997; Arnoux, 2003), the present analysis addresses one of the strategies used by a priest of Pastoral Penitenciaria to present a prison world image to a middle, middle-upper class audience. This strategy consists of the incorporation of non-biblical stories by means of a generic organization typical of religious discourses, the parable (Greimas, 1999). Such incorporation attempts to interpellate the audience representations about the prison ambit. The analysis shows that imitative reformulation of the biblical text can be used to maintain the updated nature of homily.

Artículo

El siguiente artículo se enmarca dentro de una investigación sobre las estrategias de adecuación a su audiencia que realizan los sacerdotes durante las homilias católicas. Dicha investigación forma parte de mis estudios de doctorado en la Universidad de Buenos Aires, que dirige el doctor Salvio Martín Menéndez y que cuenta con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El objetivo que orienta esta investigación es estudiar el género discursivo de la homilía, así como los mecanismos discursivos que disponen los sacerdotes para realizar la metas institucionales ante audiencias disímiles. El corpus de análisis de este proyecto lo constituye una serie de homilias católicas de la ciudad de Santa Fe, pronunciadas en los últimos cinco años.

En este marco es que proponemos aquí la indagación de una homilía pronunciada el día sábado 10 de julio de 2004 por el sacerdote de la Pastoral Penitenciaria, Gabriel Carrón, en la iglesia del Carmen de la ciudad de Santa Fe. El hecho presenta una excepcionalidad relevante para mi investigación: el sacerdote debió elaborar su homilía para una audiencia sumamente diferente a la que suele encontrar en las cárceles. En efecto, la iglesia del Carmen es una parroquia en la que la mayoría de los que concurren pertenecen a una clase media o media alta, sector social distante de la actual población penitenciaria. Esta distancia entre la audiencia actual y la habitual del sacerdote, sumada, como veremos, a la temática abordada en ella, vuelve a la homilía un valioso objeto de estudio de los recursos a los que apela estratégicamente el sacerdote para lograr su objetivo comunicativo en el marco del género homilético.

La mayor parte de la actividad discursiva del sacerdote redundará en presentar a su audiencia una imagen del mundo carcelario, así como proponer una interpelación de las representaciones más difundidas acerca de la vida de las cárceles argentinas. De las diferentes estrategias dispuestas por el sacerdote, nosotros nos focalizaremos en aquellas que realizan una reformulación imitativa del texto bíblico. Esto nos demanda plantear en un primer momento un desarrollo teórico destinado a enmarcar el análisis y explicitar los conceptos y las perspectivas que lo orientan

Sobre la reformulación

Los estudios sobre la reformulación suelen partir de una definición amplia de la misma como “decir lo mismo de otra manera” (Alvarado/Arnoux, 1997; Arnoux, 2003). Tal amplitud permite a los autores desplegar un campo de estudio que abarca desde las notas de lectura hasta las mismas operaciones textuales que realiza el autor sobre su propio texto para facilitar a su lector u oyente la comprensión del mismo¹. Sin embargo, para los fines de este trabajo –e incluso para los estudios pormenorizados– esta vastedad necesita ser acotada en varios puntos.

En primer lugar, diremos que para este trabajo dejaremos de lado las operaciones intradiscursivas para acentuar las relaciones que mantiene la homilía con los otros discursos presentes en la situación comunicativa de su producción. Desde esta pers-

pectiva cobran relevancia los vínculos y, fundamentalmente, las reelaboraciones que la homilía hace de esos otros discursos.

Ubicados así, en el marco del análisis de la reformulación interdiscursiva realizada en la homilía, podemos presentar algunas de las problemáticas sugeridas por este tipo de reformulación. La primera surge de esa definición amplia que referimos antes. En efecto, el “decir lo mismo de otra manera” permite reconocer, de un modo general, una primera tensión entre la identidad y la diferencia de los elementos relacionados. Si a esta apreciación la precisamos como la tensión entre la semejanza y la alteridad entre dos discursos y no ya entre enunciados (“actos enunciativos”: 59) de un mismo texto, la complejidad aumenta.

Digamos brevemente que la reformulación interdiscursiva puede analizarse de acuerdo con diferentes criterios, lo que nos permitirá hablar de:

- 1 { Texto fuente presente/texto fuente ausente.
- 2 { Texto fuente propio/texto fuente ajeno.
- 3 { Reformulación amplificadora/reformulación condensadora.
- 4 { Reformulación explicativa/reformulación imitativa.
- 5 { Permanencia genérica/transposición genérica.
- 6 { Reformulación intralingual/refomulación interlingual.
- 7 { Reformulación intrasemiótica/reformulación intersemiótica.

13 { acebal

Aunque clasificable de acuerdo con estos criterios, la reformulación todavía sugiere su problemática de la identidad, esto es, lo que permite poner a un discurso en relación de semejanza y diferencia con otro. Catherine Fuchs (referido por Arnoux, 2003) propone el concepto de “umbral de distorsión” para referirse a aquel límite en el cual un discurso deja de ser la reformulación de otro, al perder la relación de identidad con éste.

Desde la perspectiva intradiscursiva, este tipo de problemáticas se resuelven por medio de la identificación de ciertos marcadores que indican el tipo de relación que mantienen esos pasajes de un mismo texto (y que condicionan la interpretación del segundo enunciado como informativamente más importante; Fuentes Rodríguez: 63). Sin embargo, en la reformulación interdiscursiva, la indagación acerca de la identidad y la diferencia entre el texto fuente y el texto meta demanda la inclusión de otros aspectos, fundamentalmente los constitutivos de la situación comunicativa en que se produce la actividad reformulativa. Esto es lo que lleva a Maite Alvarado y a Elvira Arnoux a señalar lo siguiente:

Debemos considerar que un texto es equivalente semánticamente a otro para un sujeto, en determinadas circunstancias y para determinadas funciones. (Alvarado-Arnoux, 1997:57)

Esto último, como se verá más adelante, es relevante para nuestro trabajo, ya que

serán justamente las condiciones institucionales de producción y recepción las que decidirán la posibilidad de una interpretación particular de un pasaje de la homilía.

La homilía como reformulación

Gran parte del análisis de la homilía como reformulación ya fue realizado por Elvira Arnoux en varios de sus textos (2002, 2003, 2004), algunos ya citados². La atención a la homilía como ejemplo paradigmático de la reformulación interdiscursiva parece admitir varias explicaciones. Desde una perspectiva histórica, el género discursivo de la homilía constituye una de las más claras manifestaciones de la herencia retórica judía en el cristianismo. En efecto, como señala Arnoux (2003), el judaísmo incluía en el rito de la sinagoga la lectura de las Escrituras acompañada de la explicación e interpretación oral. La homilía recoge, entonces, esta tradición, pero como todo género discursivo (Bajtin, 1982 [1979]) inscribe también la historia de los cambios sociales y doctrinales del cristianismo. En este sentido, la homilía recupera con reparos los desarrollos de la retórica clásica de la cultura greco-latina, por medio de San Agustín, y se plantea las problemáticas de la ampliación de la audiencia que propone el Cristianismo (Arnoux, 2002).

Sin embargo, el hecho de ser la homilía un claro ejemplo de un género en el cual la actividad reformulativa constituye el mecanismo productivo central de los discursos, no es el único motivo que justifica su estudio. La homilía es también un caso interesante para identificar la relevancia de las condiciones de producción y recepción en la reformulación interdiscursiva. Como ya señalamos, el concepto de “umbral de distorsión” nos permitía pensar cuál era el límite entre la identidad y la alteridad entre el texto fuente y el texto meta. Pero en la homilía, lo que se pone en juego alrededor de ese “umbral” o ese límite, parece ser algo más que la conservación de la identificación de la reformulación. Lo que el sacerdote pone en juego durante la producción de su homilía, durante la actividad reformulativa de las lecturas que abren la liturgia de la misa, es la misma autoridad de su palabra. El sacerdote debe elaborar su discurso conservando lo que Arnoux (2003) denomina el “marco religioso del género”, en última instancia, lo que le permite introducir no sólo sus interpretaciones exegéticas de los pasajes bíblicos, también sus comentarios acerca de la situación de producción (que pueden acercarse al discurso político), lo que se denomina la “actualización”.

Por otra parte, la homilía se inscribe en el marco de una institución como es la Iglesia católica que plantea una relación particular con el texto bíblico. En efecto, la Iglesia católica, como se sabe, otorga doctrinalmente el monopolio de la interpretación del texto bíblico al grupo de los agentes constitutivos del clero, relegando en esto a los laicos³. Desde la perspectiva que aquí estamos desarrollando, esto significa que la institución regula el “umbral de distorsión” en la reformulación interdiscursiva que tenga a los textos bíblicos como texto fuente⁴.

En síntesis, la homilía puede pensarse como un género que reúne un conjunto de enunciados regulares cuya principal actividad consiste en la reformulación interdiscursi-

va (intralingual e intrasemiótica) de pasajes bíblicos (texto fuente ajeno). Dichos pasajes se inscriben a su vez en la liturgia⁵, por lo que su lectura comparte con la homilía una misma situación comunicativa (texto fuente presente). Dicha reformulación puede ampliar o condensar las lecturas, pero siempre guardando el “umbral de distorsión” regulado institucionalmente, y más allá del cual el sacerdote atenta contra su autoridad, otorgada, en parte, por el reconocimiento que hace de él su audiencia⁶. En otras palabras, la legitimidad de la reformulación reside, como toda palabra autorizada, en las condiciones institucionales de su producción y su recepción.

En esta recapitulación final hemos ignorado dos de los criterios señalados en el punto anterior para la caracterización de la reformulación interdiscursiva. Los criterios omitidos aluden, por una parte, a la funcionalidad (explicativa o imitativa) de la reformulación y, por otro, a su relación con el género del texto fuente. El motivo de la postergación de esta clasificación es poder focalizarnos en estos dos aspectos, a los que consideramos decisivos para nuestro análisis.

La reformulación imitativa de la parábola

En el trabajo de Elvira Arnoux ya mencionado, en el cual se estudia la reformulación interdiscursiva en el análisis del discurso, la homilía constituye, por los motivos señalados, un ejemplo paradigmático. Sin embargo, en esa ocasión la autora hace hincapié en la funcionalidad explicativa de la reformulación interdiscursiva que realiza el discurso del sacerdote de las lecturas que forman la liturgia:

La homilía es un género inserto en la celebración litúrgica; parte de una lectura establecida y produce un texto cuya función es tanto interpretarla como actualizarla, es decir, mostrar cómo el texto bíblico nos habla a nosotros en nuestro aquí y ahora. (Arnoux, 2003)

Mientras que la reformulación imitativa en el marco religioso es estudiada por medio de un caso (la reformulación de un salmo por Ernesto Cardenal) que se mueve en las fronteras del discurso religioso y que debe buscar en el campo de la literatura sus condiciones de recepción legitimadas. Como señala la autora, este hecho no debe atribuirse a la misma reformulación, sino a razones de índole ideológica⁷.

Desde nuestra perspectiva, esta ejemplificación, aunque valiosa e interesante, impide llegar a reconocer la funcionalidad que puede cumplir la reformulación imitativa dentro de la misma homilía, esto es, todavía en el marco del discurso institucionalmente legitimado. Por este motivo, desarrollaremos en este punto, el análisis de la reformulación imitativa que realiza el sacerdote del pasaje del Evangelio conocido como la parábola del buen samaritano⁸. Como veremos más adelante, las conclusiones de este análisis se integrarán con las conclusiones parciales obtenidas en otro estudio de esta homilía⁹, lo que nos permite postular un eje argumentativo para ella.

La homilía estudiada parte de las lecturas establecidas para ese día por el año litúrgico. Esto es significativo, porque implica que, más allá de cierta ruptura de la rutina que realiza la presencia de un sacerdote diferente en la iglesia (algo que es sucesivamente señalado en el discurso), la homilía se apega al orden litúrgico establecido por la institución. La conservación de este orden es un modo de garantizar para el sacerdote el reconocimiento y la aceptación de la audiencia.

De los tres pasajes que componen el rito, el sacerdote se centrará en uno de ellos ignorando prácticamente los demás. Para esto el sacerdote abre su homilía reproduciendo el interrogante que le realiza este “hombre de la Ley” a Jesús en la cita del Evangelio¹⁰. Luego de un largo desarrollo a partir del cual se establecen las filiaciones entre guardias y presos, y en donde se construye ese objeto discursivo que reconocimos en el análisis ya mencionado como “mundo de la cárcel”, el sacerdote incorpora dos pequeños relatos para cerrar su alocución. La inclusión de relatos constituye un elemento recurrente dentro de la homilía y, de hecho, forma parte de los rasgos que la diferencian, según Arnoux y Blanco (2004), del desarrollo más razonado que presentan los documentos institucionales de la Iglesia católica. La particularidad que manifiestan estos relatos es que van a establecer una filiación con la parábola del buen samaritano que ha precedido a la homilía y que el sacerdote ha decidido, decíamos, tomar como eje de su discurso.

Sin embargo, esta filiación no será de índole temática, como lo son los anteriores pasajes del discurso, sino que propondrá una relación imitativa del género de la parábola para introducir estos relatos. La parábola puede pensarse rápidamente como una clara variante del relato ejemplificador; esto es, se plantea una pequeña historia de la cual se deriva una moraleja que plantea un cierto modo de actuar. En la parábola del buen samaritano del Evangelio, Jesús introduce como enunciador una secuencia narrativa subordinada (Adam, 1991; Ciaspuscio, 1994)¹¹ que puede analizarse de la siguiente manera:

“Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió:

{ ‘Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó } Situación inicial.

y

{ cayó en manos de unos ladrones, que lo despojaron de todo, lo hirieron y se fueron, dejándolo medio muerto. } Complicación.

{ Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió. } (re) Acción.

{ Entonces se acercó y vendó sus heridas, cubriéndolas con aceite y vino; después lo puso sobre su propia montura, lo condujo a un albergue y se encargó de cuidarlo. } Resolución.

{ Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al dueño del albergue, diciéndole: “Cúidalo, y lo que gastes de más, te lo pagaré al volver.” } Situación final.

¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por

los ladrones?’. ‘El que tuvo compasión de él’, le respondió el doctor. Y Jesús le dijo: { ‘Ve, y procede tú de la misma manera.’ } Moraleja.

La pequeña secuencia narrativa permite al enunciador Jesús presentar un caso a partir del cual se puede inferir una norma de cómo comportarse, la cual se explicita en la moraleja que cierra la secuencia.

Es conocido que esta parábola implicaba la controversia de pedirle a un judío que se comportara como un samaritano, es decir, como el integrante de un pueblo con el cual los judíos tenían una fuerte enemidad. Como veremos, el sacerdote en su homilía recuperará algo de este carácter controvertido.

Veamos los dos pasajes:

Relato I:

“Diría que... que

{ una vez... eh los presos de Coronda, hace años atrás, empezaron a descubrir que... que el guardia era su prójimo. } Moraleja.

{ Entonces ellos en la misa del domingo, que celebramos el sábado a la tarde, en la misa del sábado, siempre se hacían los cumpleaños, se celebraban los cumpleaños de los presos. Y un día unos presos pensaron que podían celebrar también el cumpleaños de los guardias. Así que buscaron, saben que son ladrones, son astutos, pudieron tener la lista de los cumpleaños de todos los empleados de la cárcel, de todos los guardias. Entonces pasaban la noche haciendo tarjetitas con un pasaje de evangelio, dibujó una flor, ¿ah? para dar a los guardias el día sábado, al final de la misa, con una aplauso hacia ellos. Y los que no podían estar allí para recibirlo, lo llevaban los presos para decir que habían tenido un aplauso durante la misa porque era el tiempo de su cumpleaños. } Situación inicial.

{ Y un... había un guardia que era bastante duro, bastante eh... lo llamaban “Reglamento” porque nunca tomaba eh... tomaba responsabilidad para dar un permiso, era... era muy duro y muy impaciente, muy impaciente, sobre todo era muy impaciente. Entonces el... el... el... el muchacho, el preso que hizo la tarjeta, que lo conocía muy bien, eh... puso sobre la tarjeta para su cumpleaños: te la... te agradecemos ¿ah? por tu paciencia, ¿ah? damos gracias a Dios por tu paciencia. } Complicación.

{ Y cuando el hombre lee esto dice: ¿cómo puede ser? ¿eh?, entonces yo soy paciente, nunca había descubierto, y empecé a descubrir, como sí él era paciente. Y fue a su casa y mostró a su mujer y dice: vos que me... siempre me tratás de impaciente, ves que hasta los presos descubren mis... mi cualidad de paciente. } (re) Acción.

Y allí se hizo una evangelización, y a esto

{ se hizo un acercamiento entre un preso, entre los presos y el guardia, } Situación final.

{ que desde ese momento también cambió. } Resolución.

Relato 2:

Sé que ha tocado los 15 minutos eh... pero voy a decir que

{ una vez había un preso que nunca había ido a la escuela, nunca quiso ir a la escuela, era uno de las islas, nunca quiso ir a escuela, porque a... por allí había sido maltratado cuando era niño y quería... prefería estar castigado que ir a la escuela. }
Situación inicial.

{ Cuando viene a hacer un retiro espiritual eh..., ve que sus compañeros, mientras yo confesaba durante el retiro espiritual, los compañeros hacían vía crucis con una cruz, dos velas y a... daba vuelta al salón haciendo el vía crucis, como alrededor de la iglesia, [¿] y veía que su compañero leía las maravillas que Jesús había hecho por el hombre, por ellos ¿ah?, en el librito que tenía en la mano del vía crucis. } Complicación.

{ Y escuchaba y dice: ¿cómo es mis compañeros, presos como yo, tan delincuentes como yo, tan atorrantes como yo, son capaces, ¿ah? de decir cosas tan hermosas de Jesús, que hizo Jesús para nosotros, porque saben leer? } (re) Acción.

{ Entonces al final del vía crucis pidió a sus compañeros enseñar a leer. Era ya el final de noviembre, la escuela estaba ter... terminada y pasaron el vere... verano enseñando a leer. } Resolución.

{ Y cuando llegó a la... el viernes santo que se hizo el... vía crucis del viernes santo, él pudo con el... del... librito leer una estación del vía crucis. } Situación final.

{ Como... como en los presos hicieron de este hombre ¿ah? su prójimo. Bueno, hagamos nosotros con todos los hombres que por allí no saben leer ni escribir, por distintas circunstancias de la vida no saber ni es... ni leer ni escribir lo que es... tiene, lo que es mal en la vida, no saber comportarse en nuestra sociedad bastante complicada y llena de injusticia, que sepamos nosotros ¿ah? tomar también nuestra responsabilidad de hacernos prójimo de todos los hombres, sobre todo de los más pobres." } Moraleja.

Según Arnoux:

Se habla de reformulación imitativa cuando ésta se centra en el significante del texto fuente, como en el caso del "a la manera de", el pastiche o la parodia, y se reproducen los rasgos más salientes. (Arnoux, 2003)

Para nuestro trabajo, las secuencias narrativas que inserta el sacerdote en su homilía pueden analizarse como reformulaciones imitativas que recuperan rasgos genéricos del texto fuente, en este caso, la parábola del buen samaritano del Evangelio. Dichos rasgos genéricos consisten principalmente en la presentación de un relato breve y simple que comporta, generalmente de un modo explícito, una moraleja. En el caso de la parábola del buen samaritano, la enseñanza redundante en la imitación del comportamiento de este samaritano, que reconoce como prójimo al necesitado. En los relatos propuestos por el sacerdote, la moraleja, que también se explicita (en un caso al comienzo y en el otro al final) también consiste en una enseñanza ejemplificadora y

que demanda imitación (en ambos casos los que deben ser imitados son los presos, tanto en su comportamiento hacia los guardias como entre ellos).

Esto último significa que la imitación no se limita a los rasgos correspondientes a las macroproposiciones de la secuencia narrativa de la parábola. Muy por el contrario, el sacerdote acentúa algunas otras semejanzas. En primer lugar, como señalamos, la moraleja tiene un carácter imitativo, propone un modo de actuar. En segundo lugar, el sacerdote repite el término “prójimo” que aparece en el texto del Evangelio:

...los presos de Coronda, hace años atrás, empezaron a descubrir que... que el guardia era su prójimo. (Relato 1)

...hacernos prójimo de todos los hombres, sobre todo de los más pobres. (Relato 2)

En tercer lugar, podemos ver que los tres relatos proponen una cierta reacción psicológica de los personajes en las macroproposiciones denominadas, justamente, (re) acción:

{ Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió. } (re) Acción. (Evangelio)

{ Y cuando el hombre lee esto dice: ¿cómo puede ser? ¿eh?, entonces yo soy paciente, nunca había descubierto, y empecé a descubrir, como sí él era paciente. Y fue a su casa y mostró a su mujer y dice: vos que me... siempre me tratás de impaciente, ves que hasta los presos descubren mis... mi cualidad de paciente. } (re) Acción. (Relato 1)

{ Y escuchaba y dice: ¿cómo es mis compañeros, presos como yo, tan delincuentes como yo, tan atorrantes como yo, son capaces, ¿ah? de decir cosas tan hermosas de Jesús, que hizo Jesús para nosotros, porque saben leer? } (re) Acción. (Relato 2)

Vemos que en los tres relatos los personajes, incluso antes de actuar efectivamente, esto es, de resolver la complicación planteada, atraviesan un estadio de reflexión o conmoción psicológica. El samaritano se conmueve, el guardia y el preso se sorprenden.

Finalmente, podemos decir que el sacerdote reconstruye en su situación de comunicación aquello que pretende Jesús ante este doctor de la ley: provocar la controversia que conllevaba la imitación de un samaritano para un judío. El sacerdote, por medio de estos relatos, realiza una doble operación: por una parte construye una cierta *paradoja*, según la cual el que debe ser imitado (el preso-delincuente) es aquel que en el relato del Evangelio aparece como el antagonista (el samaritano cae “en manos de unos ladrones”); por otra, propone como sujetos-modelo a los presos,

quienes, desde la perspectiva de la ley, son aquellos que se han comportado de un modo incorrecto. Esto último constituye, sin dudas, una muy interesante operación de reformulación imitativa y actualizadora. Para poder ubicar a su audiencia en el lugar que ocupa el doctor de la ley en el relato evangélico, el sacerdote reconstruye y actualiza la “enemistad” —o al menos la distancia— que había entre los judíos y los samaritanos por medio de la escenificación de la relación entre “los que están en libertad” y “los que están detenidos”, los “presos”. La reformulación imitativa de la parábola consigue así asemejar la situación de comunicación de Jesús en la sinagoga, con la del sacerdote en la iglesia.

Esto último nos aproxima a otra perspectiva teórica que se vuelve necesario incorporar.

Desde el más abarcador campo de la semiótica, Algirdas Julián Greimas publica en 1993 un texto llamado “La parábola: una forma de vida”. El trabajo constituye un acercamiento de la semiótica al discurso religioso cristiano, particularmente tratando de establecer sus distancias necesarias con la tradición de la retórica greco-latina, la musulmana y la judía. En este sentido, Greimas señala que las dos últimas religiones otorgan una estructura binaria a la parábola, destinada a la conservación de la Ley y la palabra de Dios. La parábola evangélica, por su parte, dice el autor “parece preocuparse sobre todo por interrogar la Ley y, sin jamás renegar de ella, de abrirla problematizándola” (1999: 193). En términos semióticos precisa:

... se trata de un discurso doble, bi-isótopo, cuyo primer plano, colocado con anticipación, es aquel del buen sentido y el de la ley; sirve de rebote a un segundo plano, en vía de construcción, portador de los gérmenes de la incertidumbre, de lo inesperado y de lo provocador. (op.cit.: 195-196)

Lo hasta aquí desarrollado por nuestro análisis, tanto la parábola del Evangelio como los relatos reformulativos imitativos, constituían relatos ejemplares, destinados a la constituirse en modelos de acción. Así, el sacerdote ofrecía a su audiencia un comportamiento modélico como lo hacía Jesús en el relato evangélico. Sin embargo, todo este análisis no deja de ser, en términos de Greimas, apenas un primer plano del discurso parábólico. En este estadio, la ley ha sido confirmada, “el buen sentido” sobre cómo comportarse es el que ha sido confirmado. De acuerdo con los planteos del autor, deberíamos poder identificar un segundo plano, en el cuál la parábola se despoja de su carácter didáctico para operar la “transferencia de responsabilidad sobre el enunciatario, sujeto receptor del mensaje, a quien corresponde interpretarlo” (op. cit.: 193).

En lo relativo a la parábola del buen samaritano, algo ya hemos adelantado. Sin dudas, la segunda isotopía se despliega a partir de la problematización que representaba para el mundo judío concebir no sólo la posibilidad de la imitación, sino la propia salvación del pueblo samaritano. Esto que, en términos del grupo de semióticos de Lyon referidos por Greimas, constituye una *re-categorización*, es decir, la superación

del antagonismo a partir de una categoría más amplia (de “extranjero” a “humano”) es, en parte, lo que realiza en sacerdote en el final del segundo relato, que constituye en fin de la homilía:

Como... como en los presos hicieron de este hombre ¿ah? su prójimo. Bueno, hagamos nosotros con todos los hombres que por allí no saben leer ni escribir, por distintas circunstancias de la vida no saber ni es... ni leer ni escribir lo que es... tiene, lo que es mal en la vida, no saber comportarse en nuestra sociedad bastante complicada y llena de injusticia, que sepamos nosotros ¿ah? tomar también nuestra responsabilidad de hacernos prójimo de todos los hombres, sobre todo de los más pobres.

Interrogarnos sobre el alcance de esta re-categorización, la correcta identificación de su destinatario es el modo en que podemos acceder a ese segundo plano que estos relatos, en tanto reformulaciones imitativas de la parábola, deberían presentar.

En párrafos anteriores señalamos que el sacerdote reconstruía en su discurso la distancia que proponía Jesús entre el modelo de imitación y su destinatario, presentando a las personas en libertad el comportamiento ejemplar de un preso. Esto constituye, sin dudas, un cuestionamiento, pero no explica la redundancia de ambos relatos, ¿por qué repetir la figura del preso o los presos como modelos en ambos relatos? Para poder identificar la segunda isotopía, aquella que despliega tanto la problematización como la “transferencia de responsabilidad” debemos incluir en nuestro análisis no sólo al sujeto de la acción (como ocurre en el relato del Evangelio), sino también al objeto de la acción, que es en última instancia, en que realiza su transformación.

Se despliegan, así, dos personajes muy diferentes: el guardia y el preso, los cuales vienen a representar los dos polos de ese objeto discursivo, el mundo de las cárceles, construido en el discurso.

{ El guardia: ¿cómo se construye este personaje? Dice el sacerdote: “había un guardia que era bastante duro, bastante eh... lo llamaban “Reglamento” porque nunca tomaba eh... tomaba responsabilidad para dar un permiso, era... era muy duro y muy impaciente, muy impaciente, sobre todo era muy impaciente...”. Por la descripción, el guardia representa en esta segunda lectura a la ley impersonal, a la norma despojada de rasgos de subjetividad; el nombre dado al guardia, “Reglamento”, lo identifica con aquella ley que debe hacer cumplir, el guardia es, en última instancia, la ley hecha cuerpo. Al contextualizar este personaje en las políticas sobre el trato a la delincuencia, “Reglamento” viene a representar en esta segunda isotopía a lo que se denomina “la mano dura”, el trato no concesivo con los delincuentes.

Sobre este personaje actúan, entonces, los presos, sobre la propia ley impersonal, represiva e indiferente, los presos, dice el sacerdote, realizan la “evangelización”. Pero esta transformación aún constituye un componente del primer plano de análisis, el acceso al segundo se realiza cuando identificamos el modo en que esta transformación

se proyecta en la audiencia de la homilía para cuestionar, problematizar, transferir responsabilidad sobre aquellos de los presentes que conciben a la “mano dura”, al trato “reglamentario”, impersonal y represivo como la metodología adecuada para actuar hacia los presos. Ya no se trata de imitar un comportamiento, sino de auto-cuestionarse las representaciones acerca del ejercicio adecuado de la Ley, la cual, en última instancia, nunca parece ser puesta en tela de juicio.

{ El preso: “una vez había un preso que nunca había ido a la escuela, nunca quiso ir a la escuela, era uno de las islas, nunca quiso ir a escuela, porque a... por allí había sido maltratado cuando era niño y quería... prefería estar castigado que ir a la escuela.” Con este segundo personaje, el sacerdote aborda otro tipo de representaciones, aquellas que tienen por objeto a ese otro componente que conforma “el mundo de la cárceles”, este es, el preso. Mientras el guardia, en el primer relato se presentaba como la personificación de la ley, el preso en este relato constituye el extremo opuesto, el sujeto irreductible. Tenemos de este modo dos posiciones, el individuo que subyuga su individualidad ante la ley y aquel que se vuelve inaccesible a ella. El sacerdote hace hincapié en la no escolarización del preso (“nunca había ido a la escuela, nunca quiso ir a la escuela”, “prefería estar castigado que ir a la escuela”) intensificada por su origen marginal (“era uno de las islas”) y por la sugerencia de una infancia violenta (“porque a... por allí había sido maltratado cuando era niño”). Este personaje se presenta así como un individuo antisocial, que nunca ha sido incorporado ni en lo que podemos llamar la socialización primaria (Berger y Luckmann, 1986 [1966]) –la familia lo maltrató– ni la secundaria (la falta de escolarización) a la sociedad. En el marco de la problematización que propone el discurso bi-isótopo de la parábola, este preso representa al delincuente irreductible, aquel que difícilmente pueda ser “resocializado” (objetivo en lo formal del sistema penitenciario, como lo explicita el mismo sacerdote en su homilía), porque de hecho nunca formó parte de la sociedad. Y sobre este sujeto actúan los presos en su actividad evangelizadora. Nuevamente, la transformación del personaje interroga las representaciones sociales que en él se cristalizan. La audiencia es ahora interpelada sobre su visión del preso irreductible, “irrecuperable”, aquel cuyo comportamiento funciona como principal fundamento de las políticas más duras sobre todo del sistema penitenciario.

La ley hecha cuerpo y la ley fuera del cuerpo, tales son los dos extremos que presentan estos relatos incorporados por el sacerdote a su homilía. Su funcionalidad, en tanto se enmarcan en una organización significativa legitimada como es la parábola que propone el sacerdote, es doble. Por una parte, proponen, desde el buen sentido, como señala Greimas, la imitación del buen actuar; relato ejemplificador. Por otra, problematizan dos grandes ámbitos de representación vinculados al mundo carcelario, el comportamiento de los guardiacárceles y la socialización de los presos¹².

Dicha problematización puede ponerse en relación con ese “mundo de las cárceles” que se construye en la homilía, así como con sus objetos subordinados: “los presos”

y “los guardias”. Durante estas referencias, el sacerdote toma el cuidado de recurrir a diferentes modos de referirse a estos dos objetos, tratando de despojarse de aquellos presupuestos culturales que les son atribuidos. Lo contrario ocurre en estos relatos. Mientras la primera parte de la homilía alterna diferentes términos, los relatos redundan en los más convencionales, como son “preso” y “guardia”¹³. La explicación debemos buscarla en lo ya desarrollado. En la medida en que el objetivo de los relatos es interpelar a su audiencia, el sacerdote se vale de aquellos términos que mejor actualización realizan de todas aquellas representaciones que deben ser cuestionadas. La homilía se cierra así con la explicitación y el cuestionamiento (no manifiesto) de los principales presupuestos culturales con los que debió negociar el sacerdote durante su actividad discursiva orientada a presentar ese mundo carcelario.

Conclusión

Gran parte del análisis aquí desarrollado se orientó a reconocer el carácter productivo de la reformulación imitativa del texto bíblico en la adecuación de la homilía a su audiencia. En el marco de los estudios sobre este género católico, implica identificar una funcionalidad extra a la explicativa para la reformulación y otro modo de realizar la meta actualizadora.

En relación con las estrategias de adecuación, nuestro análisis evidenció que la utilización de la organización genérica de la parábola permite la incorporación de relatos no bíblicos dentro de la homilía y, lo que es más relevante, propone, de este modo, un modo de lectura de los mismos. En efecto, no se trata de señalar el carácter anecdótico o el detalle de color que pueden constituir estos relatos para la audiencia (su aspecto “exótico” hasta cierto punto), sino de poner de manifiesto la potencialidad interpeladora que le otorga el género a las historias.

El sacerdote se esfuerza por hacer presente un mundo ajeno y apenas conocido por su audiencia; un ámbito figurado apenas por representaciones provenientes de espacios diversos. Para poder dialogar y cuestionar algunas de esas representaciones, el sacerdote necesita “traducir” ese mundo ajeno al mundo conocido de la religión. Las historias deben tomar la forma y los significados del discurso religioso para volverse inteligibles, autorizadas y operantes. Este artículo pretende dar cuenta del trabajo que permite recorrer esa frontera a la vez discursiva y cultural.

Bibliografía

- Arnoux, E.** (2003). "La reformulación interdiscursiva en Análisis del Discurso". En *Actas del Congreso "Análisis del discurso y enseñanza de la lengua"* (en prensa). Lima. Universidad Ricardo Palma.
- Arnoux, E. & Blanco, M.I.** (2002). "Otras formas de persuasión. La interpretación de textos bíblicos", en *Actas del Congreso Internacional "La argumentación"*. Universidad de Buenos Aires. Instituto de Lingüística.
- Arnoux, E.** (2004). "Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica Argentina frente a la crisis", en *Homenaje a Oswald Ducrot*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Arnoux, E. & Alvarado, M.** (1997). *El apunte: restricciones genéricas y operaciones de reformulación*. Publicación de la "Cátedra de la UNESCO para la enseñanza de la lectura y la escritura". Cali. Universidad del Valle.
- Berger, P. & Luckmann, T.** (1986 [1966]). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bonnin, J.** (2005). *Reformulación y autoridad en el discurso de los obispos católicos argentinos*. Publicado en la revista digital sobre análisis del discurso, *Texto, sentido, discurso* (<http://ar.geocities.com/addiscurso>).
- Bourdieu, P.** (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid. Akal.
- Bourdieu, P.** (1990). *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México.
- Bourdieu, P.** (1993). *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona.
- Ciaspuscio, G.E.** (1994). *Tipos textuales*. Instituto de Lingüística. Facultad de Filosofía y Letras. Cátedra de Semiología. Ciclo Básico Común. Universidad de Oficina de Publicaciones Ciclo Básico Común, Buenos Aires.
- Greimas, A.** (1999). "La parábola: una forma de vida". En *Tópicos del Seminario, 1: Formas de vida*. Enero-junio 99, pp. 183-199. México. Editorial Ducere.
- Moretta, L.** (1997). "Las prácticas de regulación comunicacional al interior del catolicismo integral argentino (1930-1946)", Ponencia presentada en las *III Jornadas Nacionales de Investigación en Comunicación: Comunicación: campos de investigación y prácticas*.

Notas

¹ “La reformulación [intradisursiva] es una operación enunciativa que muestra el control de la comunicación por parte del hablante. Ésta no se adecua a su intención comunicativa y por ello necesita una segunda enunciación que vuelva a comunicar, re-formule el contenido que pretendía hacer llegar al oyente.” (Fuentes Rodríguez, 1996: 59).

² Otro trabajo sobre la reformulación en el discurso religioso, aunque no específicamente sobre el género de las homilías, lo constituye el artículo “Reformulación y autoridad en el discurso de los obispos católicos argentinos” de **Juan Eduardo Bonnin**, publicado en la revista digital sobre análisis del discurso, *Texto, sentido, discurso* (<http://ar.geocities.com/addiscurso>).

³ Distinción que puede pensarse como fundadora del campo religioso católico, en el cual la posibilidad de interpretar el texto bíblico constituye uno de los capitales denominados por **Pierre Bourdieu** (1990, 1993) como “bienes de salvación”. La administración de estos bienes y su necesidad crea el campo, y se expresa institucionalmente en las identidades del clero y de los laicos.

⁴ Un ejemplo histórico lo brinda **Leonardo Moretta** (1997) cuando analiza las prácticas de regulación comunicacional del catolicismo integrista entre los años 1930 y 1946. En dicho trabajo, el autor señala de qué modo la Iglesia católica argentina se preocupó por “desarrollar la normatividad específica del ceremonial litúrgico del catolicismo social argentino”, delegando tal responsabilidad en el por entonces reconocido Ludovico García Loydi.

⁵ Según las *Normas Generales del Misal Romano*, la homilía es un elemento constitutivo de la parte denominada “liturgia de la palabra”, que se organiza de la siguiente manera: lecturas bíblicas; cantos interleccionales; homilía; profesión de fe; oración de los fieles.

⁶ En términos de **Bourdieu**: “El poder de las palabras sólo es el *poder delegado* del portavoz, y sus palabras –es decir, indisociablemente la materia de su discurso y su manera de hablar– sólo pueden ser como máximo un testimonio, y un testimonio entre otros, de la *garantía de delegación* del que ese portavoz está investido.” (Bourdieu, 1985: 67). Sobre este aspecto cabe recordar el episodio en el que estuvo involucrado el por entonces obispo de Lomas de Zamora, Desiderio Collino, en mayo del año 2000. En esa ocasión el sacerdote incluyó en su homilía un deseo de “cáncer de pulmón” para aquellos periodistas que hablaban mal de la Iglesia. Luego de esto, de acuerdo con las crónicas, algunos de los fieles presentes se retiraron del templo y otros aplaudieron y vivaron al prelado. Este ejemplo constituye un caso interesante para el estudio del límite en el *reconocimiento* que realizan los laicos del clero, más allá del cual el discurso autorizado pierde sus condiciones institucionales de recepción.

⁷ Al respecto, señala **Arnoux** (2003): “Las razones no se deben a los formatos o a los locutores sino a los modos de evaluar el universo social y de encarar la fuerzas en punja.”

⁸ Lucas, 10:25-37.

⁹ “La construcción discursiva del mundo carcelario”, publicado en la Revista Espacios, de la Universidad Nacional de la Patagonia (en prensa).

¹⁰ El pasaje leído antes de la homilía comienza de la siguiente manera: “En aquel tiempo, un doctor de la Ley se levantó y le preguntó a Jesús para ponerlo a prueba: ‘Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?’” (Lucas, 10:25).

¹¹ La elección de esta tipología textual y el análisis de las macroproposiciones que componen la secuencia narrativa tiene fines puramente operativos y de ninguna manera sugiere una adhesión a los presupuestos teóricos de **Adam** acerca del texto. Como se sabe, este autor concibe al "texto" como un objeto abstracto, como una estructura compuesta de secuencias (perspectiva que puede ser funcional para un análisis intradiscursivo), que no se corresponde con la más amplia visión de "discurso" (de raíz sistémico-funcional) que propone la reformulación interdiscursiva o el mismo concepto de género discursivo bajtiniano.

¹² Dice **Greimás**: "Dos modos de veridicción lo caracterizan: un mundo "establecido" extiende paralelamente otro mundo, "problemático" (1999: 197).

¹³ En el pasaje anterior a los relatos hay 10 ocurrencias del término "preso/s" y 7 de "guardia/s" en 1400 palabras aproximadamente, lo que da un promedio de 1/140 y de 1/200, respectivamente. En los relatos, por su parte, hay 10 ocurrencias del término "preso/s" y 6 de "guardia/s" en 630 palabras aproximadamente, es decir, 1/63 y 1/105, respectivamente.