

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

La reformulación en el discurso de los obispos argentinos.

Juan Eduardo Bonnin.

Cita:

Juan Eduardo Bonnin (2004). *La reformulación en el discurso de los obispos argentinos*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/718>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La reformulación en el discurso de los obispos argentinos

Juan Eduardo Bonnin

bonga@interlap.com.ar

Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires

Resumen: El objetivo de este trabajo es doble: por un lado, presentar las investigaciones recientes en el campo del análisis de los discursos católicos en la Argentina; por el otro, configurar una metodología, a partir de estos trabajos, que permita analizar el discurso de los obispos argentinos durante la década de 1980. Para esto se desarrolla la función de la operación de *reformulación* en el discurso episcopal y se analizan sus relaciones con los aspectos institucionales que lo condicionan.

1. Introducción

Este trabajo se desarrolla en el marco de una investigación más amplia en el campo del análisis del discurso católico, en particular, de los obispos argentinos en la década de 1980. Una de las particularidades históricas de este período consiste en la fragmentación de grupos e instituciones de la sociedad civil; entre ellos, la Iglesia católica, incluido el episcopado.

La pregunta que nos formulamos, y que nos lleva a un problema fundacional de la Iglesia católica, es: ¿Cómo puede ser que puntos de vista tan distintos, e incluso opuestos, sean sostenidos en el seno de una misma institución y, aun más, por los propios dirigentes?. Para esto hay que tener en cuenta que el conflicto –constitutivo de la democracia- no puede asumir, en el

discurso de los obispos, la forma de una lucha abierta. Por ejemplo, en noviembre de 1986, el *Mensaje al Pueblo de Dios* de la 53ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) pidió disculpas a los cristianos por no saber “dar la imagen de unidad que ciertamente existe en nuestro corazón de pastores”. Aquí se presentan dos problemas, uno político-religioso y otro teológico, que funciona como fundamento del primero.

En primer lugar, el problema teológico de la colegialidad episcopal es central en las acciones y reacciones frente al Concilio Ecuménico Vaticano II. Dada la “infalibilidad papal” decretada por el Concilio Vaticano I, y como una forma de descentralizar el poder jurídico y la autoridad doctrinal –al menos teóricamente-, el Vaticano II desarrolló una incipiente teología episcopal que encontró ciertas resistencias entre los mismos obispos¹. El problema político de fondo es, “hacia arriba”, si los obispos, sin la concurrencia y el control directo del papa, pueden innovar en materia teológica, jurídica y dogmática²; “hacia abajo”, si el bloque dominante de obispos de una región puede influir sobre el gobierno de las demás diócesis de la región. El Sínodo extraordinario de obispos de 1969 concedía un amplio margen jurídico a las Conferencias Episcopales a partir de tres principios : “1º. Las conferencias episcopales son expresión de la colegialidad y tienen, por esto, una sólida base teológica; 2º. Ellas están provistas de una potestad magisterial; 3º. El principio de subsidiariedad tiene aplicación en la Iglesia” (Anton 1989: 11). De esta manera, las conferencias episcopales cumplían el papel de instancias intermedias entre las diócesis de una región y el papa. El Sínodo de 1985, en cambio, como parte de la política neoconservadora y centralista de Juan Pablo II, “1ª. Atribuye a éstas una finalidad meramente

pastoral y pragmática; 2ª. Se cierra a una concepción dinámica de la colegialidad; 3ª. Niega a la conferencia todo *munus magisterii*" (*ídem*: 12).

De esta manera, y en esto consiste el problema político-religioso, el estatuto de las decisiones y de los documentos de la CEA podían ser interpretados como no vinculantes por los obispos; pero también podía producirse lo contrario y, en un momento dado, apelar a su carácter vinculante.

En 1986, por ejemplo, la interpretación no vinculante permitió que obispos moderados y abiertamente democráticos no se vieran forzados a excomulgar a los diputados de sus diócesis que votaron a favor de la llamada "ley de divorcio". Ahora bien, esto llevó a la paradójica situación de rechazar lo que consideraban como una medida poco democrática a partir de reclamar su derecho monárquico sobre su diócesis. Esto muestra la complejidad de articular las relaciones entre política civil y política religiosa, al menos, desde el punto de vista de los obispos. Aquellos que, en términos civiles, tendían a una valoración positiva del proceso de modernización social que parecía encarnar el presidente Alfonsín y las reformas democráticas, tuvieron que apelar a los fundamentos anti-modernos de la "monarquía del obispo en su diócesis" para no verse obligados a movilizar su influencia político-religiosa en contra de la legislación modernizadora.

¿Cómo se produce, entonces, un discurso público en el que el consenso prevalezca sobre el conflicto?. La operación fundamental que da unidad simbólica al complejo heterogéneo de la CEA es la *reformulación*. Esta operación discursiva no niega la diferencia, sino que la subsume al principio más amplio de la catolicidad; lo que M. González (1999) llama "unidad en la diversidad" es, justamente, el efecto y la posibilidad de producir posiciones diferentes, nunca completamente opuestas, a partir de un corpus doctrinal que es interpretado en

función de condiciones de recepción específicas. La forma bajo la cual se presenta la lucha político-religiosa, el conflicto en el interior de la institución, asume muchas veces la forma de una discusión exegética: ¿Quiénes son los pobres según Jesús? ¿Jesús usó la violencia? ¿Está justificada la lucha armada “frente a una tiranía evidente y prolongada”?³.

Metodológicamente, esto significa que los conflictos producidos entre los diversos sectores del episcopado son “normalizados” en el discurso colectivo; en otros términos, los textos producidos por la CEA muestran el máximo de consenso que pueden acordar sus miembros, mientras que sus discursos individuales muestran el máximo de disenso, los límites a los que se puede llevar las formulaciones colectivas sin abandonar el marco de unidad de la institución.

En función de estas premisas mostraremos, en primer lugar, la particularidad teórica de la reformulación en el discurso episcopal; veremos los tipos de reformulación practicados y analizaremos algunos ejemplos para ver los efectos de sentido producidos y su relación con las condiciones socio-históricas de producción. En segundo lugar analizaremos algunos problemas institucionales del lugar del discurso episcopal. Finalmente, propondremos una conclusión en la que sistematizaremos estas puntualizaciones y que nos permitirá delinear un diseño metodológico para analizar el discurso episcopal desde el punto de vista de sus relaciones con otros discursos.

2. El lugar de la reformulación en el discurso católico

Es relativamente reciente el interés por el análisis de los discursos religiosos; en Argentina, además de nuestros propios trabajos (Bonnin 2002, 2003 y 2004 a y b), se encuentran los artículos de Arnoux y Blanco (2003 y

2004), Blanco (2003) y Arnoux (2004). Todos estos trabajos analizan las prácticas de la *reformulación interdiscursiva* en distintos materiales católicos⁴.

El primer punto sobresaliente de estos artículos se encuentra en el lugar privilegiado que la reformulación posee como “motor” del discurso católico. Es conocida la sistematización que hace E. Verón (1987) acerca del proceso de *semiosis social*, donde se incluye a otros discursos entre las condiciones que hacen posible la producción del discurso objeto del análisis⁵. El discurso católico tiene la particularidad de encontrar en esta relación interdiscursiva la fuente de su legitimidad; no tiene “valor” por sí mismo, sino sólo en su relación evidente con un discurso primero, la Palabra, y con otros discursos que también son “fuentes” de la Revelación (Padres de la Iglesia, tradiciones litúrgicas, Magisterio de la Iglesia).

La reformulación canónica e indiscutible de la Palabra divina es el Magisterio de la Iglesia, es decir, un corpus de textos que proporcionan la posición pública de la jerarquía eclesiástica (tanto a nivel mundial, en la figura del papa, como en magisterios locales, dictados por los obispos) respecto de temas diversos. La síntesis orgánica de estas posiciones, desde la perspectiva centralista de la curia romana, la ofrece el Catecismo de la Iglesia Católica.

Si bien el Magisterio universal es concebido como la fuente de interpretaciones legítimas, “los magisterios locales operan una segunda reformulación, esta vez orientada a las necesidades argumentativas, ideológicas y políticas de cada Iglesia local” (Bonnin 2003: 2). En este sentido, “El catecismo de la Iglesia Católica y los catecismos locales, al contemplar su armonía, muestran la sinfonía de la fe: una sinfonía, ante todo, interna al mismo Catecismo de la Iglesia Católica” (CEA 1997: 149). Este es el modo en que se concibe la relación interdiscursiva: el Magisterio es un texto fundamentalmente polifónico en

el que coexisten “armónicamente” (en relación a la metáfora de la sinfonía) muchas voces como ecos de una única voz: la Palabra de Dios: “la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen el único depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia” (*Catechesi tradendae*, nº 27).

La pregunta que deberíamos responder, entonces, sería: ¿en qué condiciones se producen qué reformulaciones?. Dicho de otra manera, ¿cuáles son los mecanismos básicos por los cuales se presenta la palabra propia como “armónica” con la “sinfonía de la fe” del discurso colectivo católico?.

Para responder a esta pregunta, vamos a articular la exposición en dos momentos: en primer lugar, analizaremos los tipos de reformulación en relación a la constitución del texto como objeto; en segundo lugar, reseñaremos los tipos de reformulación según las condiciones institucionales en que se producen.

2.1. La constitución de la palabra autorizada

Ya hemos referido al comienzo que nuestro objeto es la reformulación interdiscursiva. Típicamente, se trata de reconocer cuál es el texto *fuentes* en cuya paráfrasis se basa el texto *meta* y cuáles son las operaciones por medio de las cuales este último muestra su filiación respecto del primero. Este puede estar presente –tal es el caso de la homilía o el comentario bíblico- o puede estar ausente –la alusión a un pasaje bíblico es prototípica de este segundo caso.

Más allá de las operaciones concretas de agregados, omisiones, desplazamientos, conmutaciones, “en muchos casos, lo que se reformula o verbaliza es la representación que se ha construido del otro texto. De allí que, más allá de las marcas discursivas de las operaciones realizadas, lo que podemos aprehender son las representaciones que han orientado la lectura”

(Arnoux 2004: 5).. Es decir, el acto mismo de reformular produce sentido y permite analizar en él la construcción que el locutor del texto meta hace de la situación de enunciación del texto fuente.

En este sentido vamos a distinguir, por un lado, las reformulaciones que se llevan a cabo en el nivel de la materialidad del enunciado en su nivel de contenido “proposicional” o simplemente de “contenido”; lo que podemos llamar – con la tradición greimasiana - el *nivel enuncivo*. Por el otro lado, nos encontramos con textos que, ubicándose en una misma serie con otros textos (por ejemplo, con los que comparte el género discursivo), no muestra relaciones genealógicas en el nivel enuncivo, sino que lleva a cabo una serie de operaciones de reformulación en el nivel de la construcción de la situación de enunciación en el enunciado, o *nivel enunciativo*⁶.

Ambos tipos de reformulación pueden producirse simultáneamente y siempre, en ambos casos, en la reformulación descansa el efecto de autoridad del discurso producido⁷.

2.1.1. La reformulación en el nivel enuncivo

Este tipo de operaciones se producen en los casos tradicionales de reformulaciones con orientación explicativa o en las reformulaciones con orientación imitativa. Mientras que las primeras suelen llevarse a cabo a partir de un texto presente, lo cual obliga a reformular también la construcción enunciativa, las segundas evocan un texto ausente con el cual establecen relaciones intertextuales más o menos evidentes, y cuya enunciación mantienen.

Arnoux y Blanco (2003) y Arnoux (2004) trabajan sobre las reformulaciones con orientación explicativa a partir del análisis de una homilía de Jorge Bergoglio (arzobispo de Buenos Aires).

El interés por analizar este género discursivo se produce porque “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 2004: 11).

Para citar sólo un ejemplo de los trabajados por las autoras, vemos cómo se complementan las reformulaciones enuncivas y enunciativas en el siguiente pasaje:

Texto fuente (fragmento): “el ángel dirigiéndose a las mujeres les dijo: ‘vosotras no tengáis ya miedo; pues bien sé que buscáis a Jesús, el crucificado. No está aquí; porque ha resucitado como dijo. Venid y ved el sitio donde yacía. Ahora, id aprisa a decir a sus discípulos: ‘Ha resucitado de entre los muertos’ y mirad que va antes que vosotros a Galilea; allí lo veréis. Ya os lo he dicho’. Ellas se alejaron de prisa del sepulcro, con miedo, pero con gran alegría, y fueron corriendo a llevar la noticia a sus discípulos” (Mateo 28; 5-8)

Texto meta (fragmentos): “Parece que todo ha cambiado de dirección. En vez de ir al sepulcro, han de **volver sobre sus pasos** (...) él les señala el camino: vuelvan a la memoria del primer encuentro (...) El acontecimiento de la Resurrección de Jesucristo nos invita a todos nosotros a **volver sobre nuestros pasos**, hacia el primer llamado (...) [esta noche] se nos invita ¿a qué?: a **volver sobre nuestros pasos**, a reencontrarnos con el camino que nos fraguó como Nación” (homilía de Jorge Bergoglio el 25/5/2003, citado en Arnoux 2004; a ella pertenecen los destacados).

La reformulación explicativa, en el nivel enuncivo, cambia el tópico de la lectura –que era la resurrección de Cristo; cfr. Mateo 28, 1-10- y se centra en la figura de las mujeres; y reformula la vuelta a Galilea, cuyo objetivo era “ver allí” a Jesús resucitado, orientado hacia el futuro, como un “volver sobre sus pasos”, orientado hacia el pasado “que nos fraguó como Nación”. Por otro lado, en cuanto a la construcción enunciativa, el paso de la tercera persona de las mujeres a la primera persona del nosotros inclusivo hace que la escena se actualice en el presente de la homilía; en palabras de Arnoux, “permite anudar la existencia individual a la experiencia social y asentar el texto bíblico en el aquí y ahora” (Arnoux 2004: 12). Y este aquí y ahora debe “volver sobre sus pasos” al momento “que nos fraguó como Nación”, abriendo un campo léxico (que no es del todo visible en la selección de fragmentos que hemos hecho) cuyo efecto es superponer, al registro religioso, un registro político que interpela al universo de fieles como parte de “nuestro pueblo” argentino, y no solamente como católico. De esta manera, “el análisis de la reformulación de los textos sagrados nos permite no sólo ver la orientación ideológica del sacerdote o de la institución sino también las razones de la eficacia persuasiva de esos discursos y su potencialidad movilizadora. El nuevo texto, proferido desde un lugar de autoridad, legitima la reformulación y no anula la fuente, sino que proyecta su carácter sagrado sobre la actualización política del mensaje” (Arnoux 2004: 14).

También en Arnoux (2004) se analiza la reformulación imitativa en un poema de Ernesto Cardenal titulado *Salmo 7*. Allí vemos cómo se mantiene la construcción enunciativa del salmo original: se trata de un texto enunciado en primera persona –el salmista- que se dirige a Dios en segunda persona. El

cambio se produce en el universo de referencias; mientras el *texto fuente* dice “Líbrame tú de cuantos me persiguen/ ponme a salvo”, el *texto meta* imita “Líbrame de sus Concejos de Guerra/ de la rabia de sus jueces y sus guardias”. A su vez, resultan significativas las omisiones del texto fuente: “Señor, mi Dios, si hice tal cosa,/ si hay agravio en mis manos/ si he pagado al amigo con el mal/ y expoliado sin causa a mi adversario,/ que el enemigo me acose y que me alcance,/ que me arrastre por los suelos/ y eche a rodar mi honor por tierra”. Así, Arnoux concluye “La reformulación del Salmo 7 retoma, entonces, los rasgos genéricos y los macroactos de habla que ordenan el texto fuente: pedido de protección, exaltación del poder divino, agradecimiento y anuncio de lo que se está haciendo (...) Sin embargo, se omiten los tramos en los cuales o se plantea la posibilidad de culpa propia o se señala lo inevitable del castigo (...) Ausencia de autocrítica y voluntad de castigar se desprenden de estas exclusiones, que pueden relacionarse con algunas tendencias ideológicas de los años setenta” (*Ibíd.* 17).

Estos ejemplos muestran cómo el campo del discurso católico, atravesado por las relaciones entre religión y política, tiene a su disposición diversas formas de reformular y reinterpretar la Palabra y mantenerse, con mayor o menor holgura, dentro de los límites de ese discurso⁸. Ahora bien, queremos sostener aquí que hay discursos que, en un sentido un poco más amplio, constituyen reformulaciones de un texto fuente, pero cuya materialidad no se encuentra en “lo dicho” del nivel enuncivo, sino en la construcción enunciativa.

2.1.2. La reformulación en el nivel enunciativo

Ya hemos visto, en el ejemplo de la homilía, las operaciones y los efectos posibles a partir de la combinación entre recursos de la reformulación enunciativa y la reformulación enunciativa. Ahora bien, existen textos que, producidos a partir de un texto fuente, limitan al máximo las referencias al “contenido” enuncivo y explotan, en cambio, las posibilidades que la construcción enunciativa del original les brinda.

Este “original” puede ser, o bien un modelo que no responda a ningún texto individual, sino a una pauta genérica o bien un documento que, por su importancia, se constituye en texto fuente aún sin ser nombrado –pero cuya referencia se encuentra claramente presente en el interdiscurso inmediato.

El primer caso lo hemos estudiado en Bonnin (2003) a propósito de los cambios en la construcción enunciativa de los comunicados de la Conferencia Episcopal Argentina en la década de 1980. En ese trabajo comprobábamos la diferencia entre los comunicados producidos en 1982 y 1983, donde “el énfasis [estaba] puesto en los aspectos institucionales de la emisión, a partir de una reafirmación del lugar jerárquico de los obispos que comporta, por un lado, su status como institución; por otro, hace posible el posicionamiento de la propia Iglesia frente a los hipotéticos panoramas políticos deparados por la democracia” (Bonnin 2003: 10). Así, se caracterizaba a los enunciadores a partir de su adscripción institucional, como en los siguientes ejemplos: “[en el Equipo Episcopal de Pastoral Social] aspiramos seguir siendo un instrumento apto para alcanzar la reconciliación de todos”, “Este equipo [Episcopal de Pastoral Social] se hace un deber reiterar ante la opinión pública su abstención en los debates”. Se instaura un modelo del género *comunicado* en el cual hay una fuerte marca de

la instancia institucional y corporativa que representa a los obispos enunciativamente (cfr. Tabla 1 en el artículo ya citado) como ajenos al campo de la sociedad civil y de la política. Sin embargo, hacia 1986 y 1987, “el énfasis está puesto en aquellos elementos que acercan a la Iglesia a la palestra política en pie de igualdad de deberes y superioridad de derechos; se trata de traducir su autoridad religiosa en legislación pero ya no desde dentro del Estado, sino ejerciendo estrategias de presión sobre él por medio de su posible influencia sobre la sociedad civil.” (Bonnin 2003: 10). Se reformula, entonces, esta instancia enunciativa en términos civiles y políticos, donde los obispos se autodenominan participantes del libre juego de la lucha política: “Agradecemos la comprensión y el aliento recibido de muchos *conciudadanos*”, “[ejercemos] nuestro derecho de ciudadanos”.

El otro tipo de reformulación enunciativa, que no deriva a partir de un modelo genérico sino a partir de un texto fuente concreto, lo hemos analizado en Bonnin (2004 b). Se trata de la reformulación individual que cuatro obispos llevan a cabo de un documento producido por la misma Conferencia episcopal que ellos integran y que fue publicado en ocasión del Encuentro Nacional de Juventud en julio de 1985. En este artículo veíamos cómo el texto fuente, *Los jóvenes y la Civilización del Amor*, “posee una instancia emisora relativamente estable, constituida por ‘nosotros, los obispos’, a la vez miembros de la jerarquía eclesiástica y ciudadanos argentinos. Además, se construyen al menos tres niveles en la representación de los interlocutores: el de los jóvenes católicos, superpuesto en parte con el de los jóvenes argentinos y, por último, el nivel de los argentinos (adultos) en general, responsables de ‘hacer participar’ a los jóvenes”

(Bonnin 2004 b: 10). A partir de esta caracterización enunciativa del documento, el análisis de los discursos individuales muestra dos tipos de reformulaciones: las que tienden a identificarse con la construcción del “nosotros” ciudadanos argentinos y se dirigen a todos los jóvenes argentinos y las que, en cambio, se identifican institucionalmente como “obispos” y se dirigen a los jóvenes católicos. De aquí resulta que, mientras los primeros construyen enunciativamente un texto en el registro político, que compite con el discurso de Alfonsín en el mismo Encuentro (cfr. *Ibíd.*: 8-10), los segundos construyen una posición claramente circunscripta a los católicos en el seno de la sociedad civil, sin mayores pretensiones fuera de la institución religiosa. Esto es, en la construcción de la situación de enunciación se proyectan significados ideológicos que hacen a la concepción de uno u otro grupo de obispos acerca de cuál es el lugar de la Iglesia en la sociedad, cuál es el lugar de los obispos y cuál es el lugar de los católicos. En la comparación de estas concepciones es donde se materializa el conflicto.

2.2. Los lugares de la autoridad discursiva

La dirección de la reformulación episcopal, dado que busca legitimidad, va “de abajo” hacia “arriba”, esto es, se apela siempre a discursos autorizados, cuya cita y reformulación autoriza el propio discurso.

Se puede establecer, dada la rígida estructuración jerárquica de la Iglesia católica, una escala de autoridad (en sentido teológico) de los discursos católicos según se fundamente su legitimidad en tanto que más o menos cercanos a la Revelación divina. En primer lugar se encuentra la Biblia; sin embargo, no es la única fuente de la Revelación, sino que comparte este lugar con la tradición de la

Iglesia (cfr. *Dei verbum* n° 10). La importancia de este dato reside en que reconoce, implícitamente, el carácter histórico de los textos bíblicos (cuyo estudio a partir de métodos exegéticos históricos comenzó, en la Iglesia católica, en el siglo XX), de tal manera que la memoria histórica –en nuestros términos, memoria *discursiva* - del catolicismo es también una fuente de revelación de la Palabra⁹. El segundo grado de autoridad pertenece al Magisterio de la Iglesia, el cual “en virtud del mandato de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo, se basa en la Revelación divina (conservada en la Sagrada Escritura y en la Tradición), y en la Ley y Derecho naturales” (Laje 1989: 15). Este magisterio puede exigir un asentimiento incondicional, cuando se pronuncia acerca de dogmas (*assensus fidei*) o un asentimiento “respetuoso” cuando se pronuncia en el llamado “Magisterio ordinario” (*assensus prudentialis*). Puede ser ejercido por la totalidad del Colegio episcopal en Concilio Ecuménico o por el papa; a pesar de no haber sido utilizada desde la década de 1950 (cuando se declaró verdad de fe –dogma- la inmaculada concepción de María, la madre de Dios) la “infalibilidad papal” del Magisterio *ex cátedra* sirve como síntoma del lugar privilegiado que ocupa el gobierno central de Roma respecto de los obispos (hemos visto en la introducción los problemas de la *colegialidad parcial*). Por otro lado, no es ocioso recordar que el Concilio Ecuménico Vaticano II no ejerció el Magisterio solemne, infalible; por esto es que su teología episcopal se ha modificado hasta llegar a negarle toda autoridad a las instituciones intermedias como las conferencias episcopales. Aquí se ubican las conferencias episcopales regionales (como las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano) y las nacionales, cuyo poder no es vinculante pero, *de facto*, sirven para negociar y definir poderes dentro de la región o la nación. Además, la Conferencia Episcopal Argentina se transformó,

fundamentalmente a partir de 1975, en la cara pública de la Iglesia católica argentina¹⁰, pero con el problema de la oscilación entre los pronunciamientos individuales de los obispos y los pronunciamientos colectivos de la CEA.

Así, a la relación “de arriba hacia abajo” debemos sumarle la relación entre lo individual y lo colectivo; desde luego, mientras que el estatuto de los discursos individuales se encuentra menos condicionado institucionalmente y pertenece al magisterio del obispo como autoridad máxima de su diócesis, el de los discursos colectivos se encuentra en el ámbito de la imagen pública de la Iglesia, producido por el colectivo de los obispos y, por esta misma razón, exige la conformidad de cada uno de ellos. Mientras que el discurso individual puede confrontarse y llevarse al terreno polémico, incluso entre dos obispos “hermanos en el episcopado”, el discurso colectivo –así como el de las instancias superiores– no puede impugnarse, sino que exige la reformulación como mecanismo interpretativo. La impugnación del discurso episcopal colectivo sólo puede venir “de arriba”, como en el caso de Juan Pablo II y la IIº CELAM de Medellín (cfr. más arriba, nota 2).

De la misma manera, el registro político es admisible en el discurso individual, pero no en el discurso colectivo, que tiende a la universalidad y que no construye un Otro concreto, identificable con tal o cual actor político. En esto también hay una gradualidad en términos de jerarquía: de “abajo” hacia “arriba” suele producirse un mayor alejamiento del registro político¹¹. Por esto es que hemos distinguido entre “Política civil” y “política religiosa”: el condicionamiento último viene de esta segunda, que, sin ser inapelable, es fundamental para establecer los grados y tipos de autoridad puestos en juego en el discurso episcopal católico¹².

Parte de la particularidad de la década de 1980 consiste justamente en presenciar cómo la CEA adquiere un discurso político-civil (nunca “partidario”, siempre “ambiguo”) en ofensiva sobre el Estado y las leyes modernizadoras que produce, simultáneamente, fracturas dentro del episcopado. Este es el riesgo de la política; optar por una u otra posición implica dejar sectores “afuera”. En el caso del episcopado, la ofensiva política llegó hasta el uso de métodos de protesta callejera y la movilización de un icono del catolicismo popular como la Virgen de Luján; sin embargo, el efecto fue contraproducente, llevando al enfrentamiento y la fragmentación de los sectores “neoconservadores” (el término es de Ezcurra y agrupa a obispos como Collino, Ogñenovich o Primatesta) y al progresivo afianzamiento de sectores “moderados” (representado por Casaretto o Laguna). La lección –que fue la base de la estrategia institucional de la década de 1990- fue comprendida: concentrarse en la organización del episcopado, en la institucionalización de diferentes prácticas dentro de la Iglesia misma; en una palabra, afianzar la *estructura interna* frente a un “afuera” político que exigía tomar postura.

3. Conclusiones

La naturaleza descriptiva de este trabajo no nos autoriza a concluir mucho más de lo que ya hemos dicho. De hecho, el objetivo de este estudio era sistematizar y organizar conceptos y teorías que nos permitieran abordar el discurso episcopal como objeto y, en ese mismo abordaje, intentar dar cuenta de la complejidad político-religiosa del actor en tanto que cuerpo colectivo con características institucionales específicas.

Sólo resta hacer algunas puntualizaciones y relaciones entre algunas de las observaciones que hemos hecho:

En primer lugar, y dentro de una concepción de discurso que es efectiva sólo en relación con sus condiciones sociohistóricas de producción, es necesario delimitar aquellos componentes que condicionan efectivamente la producción de sentido. La evaluación de la relevancia de, por ejemplo, el Sínodo de obispos de 1985 y la pérdida de atribuciones de las conferencias episcopales, no puede hacerse exclusivamente en función de los discursos sobre el tema, sino que exigen un análisis político que, de alguna manera, atraviesa los textos. Entre los ejemplos que hemos dado aquí, vemos una continuidad entre la pérdida de atribuciones de las conferencias, la imposibilidad de obligar a los obispos a excomulgar a los diputados divorcistas de sus diócesis, la necesidad, entonces, de recurrir a prácticas de presión como las manifestaciones callejeras, la fragmentación que esta decisión produjo entre quienes habían estado de acuerdo en la excomunión generalizada y, finalmente, y gracias a estas divisiones en el bloque dominante, la progresiva consolidación del bloque moderado. Sin embargo, para analizar la dimensión significativa de estos hechos políticos hemos debido analizar los textos del Magisterio de la Iglesia y de la Eclesiología respecto de las conferencias episcopales, las declaraciones individuales de distintos obispos respecto de su propia posición sobre el divorcio y las medidas a tomar y las hemos confrontado con los documentos colectivos de la CEA al respecto, los discursos del papa Juan Pablo II respecto del tópico de la secularización y el liberalismo (los caballitos de batalla del sector más “neoconservador”, en términos de Ezcurra 1988), y los documentos de la CEA posteriores a la promulgación de

la “ley de divorcio” que se acercan más a los textos individuales de obispos como Laguna o Casaretto que a los de Ogñenovich o Collino.

En segundo lugar, es necesario mantener presente el doble problema de la autoridad del discurso como efecto de su materialidad lingüística y de la autoridad del discurso como efecto de su institucionalidad. Se trata de dos problemas que no pueden separarse uno de otro y que se condicionan mutuamente en lo que hemos llamado la reformulación “de abajo hacia arriba”; en estos casos, la relación que el discurso establece con otros textos presentes en el interdiscurso es fundamental porque define (o acepta como dado), en un mismo movimiento, un lugar para la palabra reformulada, un lugar para su propia palabra y un campo, el de sus destinatarios, en el que ambos lugares se inscriben como condiciones de legitimidad del hablante. Así como no basta con un texto que se muestre como autorizado para producir el efecto de autoridad del emisor, tampoco basta con un lugar institucional autoritativo para producir ese efecto. Y esto, por supuesto, sin que nos hayamos siquiera acercado al problema de la recepción efectiva de los discursos episcopales.

Por último, creemos que el recorrido hecho aquí permite formular una metodología para el análisis de la producción del discurso colectivo a partir del concepto de *reformulación* como operación discursiva en el doble sentido de lingüística y socio-histórica. Ambos términos son inseparables desde el punto de vista del proceso discursivo (Pêcheux 1975:81 y ss.) en el seno del cual las prácticas sociales y los procesos históricos (y, entre ambos, las prácticas políticas) se encuentran en una estrecha imbricación con el sistema lingüístico, definiendo y redefiniendo significados, relaciones, produciendo una sintaxis político-religiosa que analizamos desde el punto de vista enunciativo,

acompañada del léxico que constituimos en el nivel de análisis del enunciado. Pero, así como no es posible comunicarse en otro idioma a partir del estudio de una gramática y un diccionario, sino que es necesario adquirir *competencias comunicativas* específicas, el discurso católico presenta aspectos que deben revisarse desde el punto de vista del tipo de situaciones en que se producen determinados “tipos” de enunciados. En este sentido, el estudio de los géneros discursivos católicos es necesario para “traducir” condicionamientos de otra naturaleza, como los que hemos visto sobre la homilía o los comunicados.

Así, una propuesta metodológica acerca de la relación entre la constitución de la palabra autorizada y de los lugares de la autoridad discursiva parte del género discursivo como lugar de articulación entre las condiciones sociohistóricas de producción y la relación enunciación/enunciado. En este lugar inestable es donde queremos focalizar nuestro análisis, que no es ni lingüístico ni sociológico o histórico, sino que intenta ser, en sentido propio, discursivo.

Sin sangrías

resumen

4. Bibliografía

- Anton, Angel (1986): *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anton, Angel (1987): *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas. II De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

- Anton, Angel (1989): *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias?*, Salamanca, Sígueme.
- Arnoux, Elvira (2004): “La reformulación interdiscursiva en ‘Análisis del discurso’”, *Actas del V Congreso Nacional de Investigaciones Lingüísticas y filológicas*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Arnoux, Elvira y Blanco, María Imelda (2003): “Otras formas de persuasión. La interpretación de textos bíblicos”, *Actas del Congreso Internacional La Argumentación: lingüística, retórica, lógica, pedagogía*, Buenos Aires, edición electrónica.
- Arnoux, Elvira y Blanco, María Imelda (2004): “Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica frente a la crisis”, en María Marta García Negroni y Elvira Beatriz Narvaia de Arnoux (eds.) *Homenaje a Oswald Ducrot*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Blanco, María Imelda (2003): “La homilía dialogada: una conversación en busca de la salvación”, *Actas del I Coloquio Argentino de la IADA*, La Plata, Luisa Granato.
- Bonnin, Juan Eduardo (2002): “La construcción del sujeto como espacio: el discurso de la CEA”, en AA.VV. *La religión en tiempos de crisis. II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Buenos Aires, Nobuko.
- Bonnin, Juan Eduardo (2003): “Los comunicados de la Iglesia en la década del ‘80”, en *Religión y ciudadanía. III Jornadas de Ciencias Sociales y religión*, Buenos Aires, CEIL-PIETTE.
- Bonnin, Juan Eduardo (2004 a): “*Iglesia y Comunidad Nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia*”, en *Sociedad y religión* (en prensa).

- Bonnin, Juan Eduardo (2004 b): “Los límites del decir: reformulación y reinterpretación en el discurso católico”, en *Política y religiones en el contexto nacional e internacional. IV Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Buenos Aires, CEIL-PIETTE.
- Bonnin, Juan Eduardo (2004 c): “Teoría de la interpretación de la historia de la Iglesia católica”, *Actas de las I Jornadas del Grupo de Estudios sobre Religión y Evangelización* (en prensa).
- Centro de Investigación y Orientación Social [CIOS] (1982), *Comunión y Participación*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Conferencia Episcopal Argentina [CEA] (1997): *Directorio catequístico general*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de la CEA.
- Ezcurra, Ana María (1988): *Iglesia y transición democrática*, Buenos Aires, Puntosur.
- Farrell, Gerardo (1984): *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales pontificios y del Episcopado Latinoamericano y argentino*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Fernández, Arturo (1990): *Sindicalismo e Iglesia (1976-1987)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- González, Marcelo (1999): “Algunos aspectos de la Iglesia católica entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico pastoral”, en AA. VV., *Iglesia universal, iglesias particulares*, Buenos Aires, San Pablo.
- Gramsci, Antonio (1978): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Laje, Enrique (1989): *Iglesia y sociedad humana*, Buenos Aires, Diego de Torre.
- Pêcheux, Michel (1975): *Les Vérités de La Palice*, Paris V, Maspero.
- Verón, Eliseo (1987): *La semiosis social*, Buenos Aires, Barcelona, 1993.
- Vitale, Alejandra (2002): “Disputas en torno al control de la lectura. La tensión entre la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas argentinas ante la ‘Biblia Latinoamericana’”, Buenos Aires, *mimeo*, UBA.
- Vitale, Alejandra (2004): “Leer y escribir en tiempos de dictadura. La revista *Criterio* ante el golpe de Estado de 1976”, *Congreso Internacional de Políticas Culturales e Integración Regional*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Zaccari, Verónica (2004): “Iglesia y dictadura. El objeto discursivo ‘Latinoamérica’ en los editoriales de *Esquiú color*”, *Actas del Congreso Internacional de Políticas Culturales e Integración Regional*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

¹ Sobre la teología episcopal del Vaticano II se han escrito muchos libros desde dentro del campo religioso; para nuestro estudio hemos utilizado Anton (1986, 1987 y 1989).

² Un ejemplo de este control papal se puede ver claramente en el discurso inaugural de Juan Pablo II a la IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la cual dice “Esta III Conferencia (...) deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición”; en la homilía del 27/1/1979: “[en Medellín] se han hecho interpretaciones, a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia”. Se trata, claramente, de una impugnación del carácter magisterial (*munus magisterii*) de los documentos producidos por la CELAM; nunca se podría encontrar una afirmación de esta naturaleza respecto de un documento papal o conciliar, donde cada nueva intervención se suma y no anula las precedentes (aun cuando a nosotros, hombres de poca fe, nos parezcan contradictorios).

³ Se trata de tres preguntas que, entre otras, fueron muy discutidas en el catolicismo latinoamericano; la última, por ejemplo, alude a una cita de la encíclica *Populorum progressio* que hizo el P. Carlos Mugica en una célebre entrevista con Bernardo Neustadt.

⁴ También, pero sin analizar la reformulación, se puede consultar Zaccari (2004) en un interesante análisis de la revista *Esquiú* en la década de 1970 y Vitale (2002 y 2004), el primero acerca de los

debates sobre la Biblia Latinoamericana en la Argentina de la dictadura y el segundo analizando las estrategias de oposición al golpe de Estado de 1976 en la revista *Criterio*.

⁵ También la escuela francesa más “ortodoxa” define el *interdiscurso* como espacio de paráfrasis y reformulación donde se produce el sentido; cfr. Pêcheux 1975: 163 y ss, entre otros.

⁶ De esta manera, mientras que un análisis exclusivamente enuncivo no ve diferencias entre “Sostengo que va a llover” y “Va a llover”, un análisis solamente enunciativo no las vería entre “El aborto es contrario a la ley de Dios” y “El aborto es conforme a la ley de Dios”.

⁷ Por supuesto, no estamos olvidando las relaciones sociales e institucionales que hacen posible la autoridad; aquí, por razones metodológicas, nos limitamos al aspecto puramente discursivo-lingüístico que hace de la autoridad un efecto de sentido; en 2.2 nos referiremos a los aspectos institucionales de la autoridad.

⁸ No coincidimos con una de las conclusiones a las que llega Arnoux cuando dice: “Nos encontramos, entonces, frente a una reformulación que ha superado el umbral institucionalmente admitido y que deja de ser un discurso religioso para integrarse al campo político literario” (*Ídem*. 17). En realidad, Cardenal no dejó nunca de ser sacerdote, ni por decisión propia ni por decisión del Vaticano; de hecho, quizás la “efectividad” de su discurso político literario descansa *justamente* en el hecho de no haber dejado de ser religioso.

⁹ Acerca del problema de la historia en el Magisterio católico, puede consultarse CIOS 1982, Farrell 1984, Laje 1989; desde una perspectiva discursiva, Bonnin 2004 c.

¹⁰ A. Fernández (1990) afirma que el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo tuvo una gran presencia en la opinión pública pero, frente a la represión y los cambios que se avecinaban, adoptó un bajo perfil que dejó lugar para la consolidación del episcopado como representante de la Iglesia. Aquí jugaron un papel fundamental mons. Tortolo, entonces presidente de la CEA, y mons. Primatesta, su sucesor en el cargo a partir de 1976.

¹¹ Por supuesto, esto no significa que no haya política, que no se asuma como práctica; lo que sí indica es que la presencia de este registro se encuentra mucho más condicionada, no sólo institucionalmente, sino también por estos límites que impone el discurso católico.

¹² Dice A. Gramsci que “Si a cada lucha ideológica en el interior de la Iglesia quisiéramos encontrarle una explicación inmediata, primaria en la estructura, estaríamos aviados (...) Es evidente en cambio que la mayor parte de estas discusiones son debidas a necesidades sectarias de organización” (Gramsci 1978: 105)