

BONNIN, Juan Eduardo. Posiciones y posicionamientos: análisis comparativo de discursos religiosos y políticos. *Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL*. V. 4, n. 6, março de 2006. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br].

## **POSICIONES Y POSICIONAMIENTOS: ANÁLISIS COMPARATIVO DE DISCURSOS RELIGIOSOS Y POLÍTICOS**

**Juan Eduardo Bonnin<sup>1</sup>**

juaneduardobonnin@yahoo.com.ar

### **INTRODUCCIÓN**

El objetivo de este trabajo es estudiar algunos de los procedimientos por medio de los cuales el episcopado argentino produjo un posicionamiento discursivo que le permitió mantener cierta cohesión como corporación hasta redefinir una estrategia institucional / discursiva con la cual conservar espacios de poder dentro de un régimen democrático. La revista *Criterio*, por entonces representante de sectores modernizadores en el catolicismo, decía esto con claridad:

Todo intento de ejercer vetos o conseguir ventajas por vías administrativas y al margen del consenso democrático debilitan el Estado de Derecho. Para ello habrá que modificar algunas costumbres pues, en vez de pedir favores (nunca gratuitos) a funcionarios adictos habrá que influir en la opinión pública. (Criterio 1983: 471)

El procedimiento que estudiaremos es el de la reformulación interdiscursiva, no como un concepto técnico de uso restringido sino como una de las operaciones que caracterizan el funcionamiento de una formación discursiva a partir de la posibilidad de “decir siempre lo mismo”<sup>2</sup>. Se trata del delicado problema de la reproducción

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires / CEIL-PIETTE (CONICET).

<sup>2</sup> Cf. Pêcheux y Fuchs 1975: 171; en Pêcheux 1975: 146 define como *proceso discursivo* al “système des rapports de substitution, paraphrases, synonymies, etc., fonctionnant entre des éléments linguistiques –des ‘signifiants’- dans une formation discursive donnée”.

institucional<sup>3</sup>: ¿Es “lo mismo”? ¿A qué se deben las variaciones? ¿Introduce esto una desestabilización en el discurso episcopal?.

## 1. EPISCOPADO: DISCURSOS Y RÁCTICAS

Abordar el problema de la relación entre prácticas no discursivas y discursos requiere partir de una hipótesis acerca de cómo están institucionalizadas esas prácticas y en qué medida es posible –y *necesaria*- esa relación.

En nuestro estudio, adoptaremos una perspectiva cercana a las formulaciones de Gramsci, quien afirmaba que

La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia Católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de toda la masa 'religiosa' y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. (Gramsci 1978: 12).

Esto parece ser especialmente pertinente para la Iglesia Católica (IC), cuyos estratos jerárquicos intentan mantener esa unión a costa de un fuerte control sobre los intelectuales y su producción doctrinaria (por ejemplo, el “imprimatur” o autorización episcopal para la impresión de una obra); sin embargo, y para que esa disciplina no se derive en una ruptura con la institución, la IC (en parte) adopta “un movimiento progresista que tiende a dar satisfacciones a las exigencias de la ciencia y la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no han sido percibidas por la masa de los simples, si bien aparecen como 'revolucionarias' y demagógicas ante los integristas” (*idem*). Esto señala un aspecto que no debemos perder de vista: ¿cómo se logra la unidad institucional?. Gramsci llega a afirmar 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 las discusiones son debidas a necesidades sectarias de organización. (*op. Cit.*: 105).

---

<sup>3</sup> Por razones que veremos más adelante, no se puede hablar de una “ideología” del catolicismo; por esto es que intentamos delimitar claramente una dimensión institucional –la jerarquía episcopal- sin pretensiones de generalización.

Hay que agregar, además, que la mayoría de los intelectuales legítimos mantiene posiciones hegemónicas; esta es la base material del Magisterio de la Iglesia (los obispos y cardenales que producen teología<sup>4</sup>). Por otra parte, el concepto de *hegemonía* permite dar cuenta de una institución que articula múltiples instituciones (“una sociedad civil dentro de la sociedad civil” decía, otra vez, Gramsci); es por esto que nos parece inapropiado usar el término “ideología” para nuestro análisis. En esto nos remitimos a R. Williams, que sostiene que la categoría *ideología* es excesivamente homogeneizadora;

lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes (...) [con el concepto de ideología] la conciencia relativamente heterogénea, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales de ese período y de esa sociedad es, por lo tanto, atropellada en nombre de ese sistema decisivo y generalizado. (Williams 1977: 139).

Es preferible reconocer, en el sistema de relaciones entre un discurso y sus condiciones de producción, realizaciones de la dimensión ideológica, tal como la concibe E. Verón (1979: 44-47; 1976-1980: 134-135), esto es, concibiendo el análisis ideológico de la producción social del sentido como “la búsqueda de las huellas que invariablemente dejan esos niveles<sup>5</sup> de funcionamiento de lo social. Ello no implica que todo lo que se pueda ‘encontrar’ en los discursos remita a esos niveles fundamentales de la sociedad” (Verón 1979: 46). La utilidad de este tipo de análisis es evidente para nuestro objeto: dado que la IC está atravesada por conflictos e intereses diversos, muchas veces opuestos, el concepto de “ideología” sólo serviría para dar una apariencia de homogeneidad a una realidad institucional heterogénea –y cuyo funcionamiento sólo es posible en función de esa heterogeneidad. Por eso es que no utilizamos el concepto de “Formación ideológica”, demasiado estable y bien delimitado para nuestro objeto de estudio. Sin embargo, los conflictos e intereses diferentes quedan –efectivamente– invisibilizados (olvidados, según los dos *oublis* de Pêcheux 1975)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> La teología, como disciplina, mantiene un status ambiguo dentro del catolicismo; la única palabra autorizada o “verdadera” es la que proviene de la revelación por el Magisterio, la Escritura o la Tradición (con mayúsculas). Sin embargo, las interpretaciones legítimas de estas fuentes sólo pertenecen al magisterio y, en menor medida, a los sacerdotes del segundo orden; la producción de teología no tiene influencia más que de manera indirecta, y los teólogos cumplen una función difícil de determinar en su relación con los niveles jerárquicos.

<sup>5</sup> Se refiere al modo de producción, la estructuración social y el orden de lo político

<sup>6</sup> En este sentido, entonces, no sería propio hablar de “Formación discursiva”, que se define por su relación con una Formación ideológica dada; por esta razón es que hemos evitado usar el término y,

La preocupación por la unidad lleva a considerar dos dinámicas dentro del episcopado argentino en la década de 1980: por un lado, aquellos obispos que privilegian fundamentalmente la conservación de la unidad interna, una cierta “endogamia” institucional para cuyo logro se esfuerzan por disminuir los efectos de las diferencias o disensos; por otro, aquellos que responden a una cierta vocación universalista de la IC y que tienden a la exogamia, a la evangelización del mundo no católico. También ellos prefieren la unidad interna, para sentar posiciones como bloque<sup>7</sup>. Esto significa, en el plano social, que los primeros conciben a la Iglesia como una institución dentro de la sociedad civil, lo cual la obliga a competir por beneficios y bienes como lo hacen otras instituciones; los segundos, en cambio, consideran que hay (o debe haber), en gran medida, coincidencia entre la sociedad católica y la sociedad civil, de tal manera que responder a las exigencias de la sociedad es responder a las exigencias católicas. Por supuesto, se trata de dos polos ideales y opuestos, que resultan útiles para nuestro análisis pero cuya generalización no siempre es adecuada. Sin embargo, entendemos que ambos polos actúan alternativamente, produciendo un incierto equilibrio dentro de la jerarquía; el ecumenismo, por ejemplo, es producto de los primeros, quienes admiten otras instituciones religiosas –al menos, las grandes religiones monoteístas- en competencia, o incluso en cooperación, ninguna de las cuales es reductible a las demás; el problema de la educación religiosa en escuelas públicas es ejemplo del segundo, que presenta como ejercicio de la libertad civil lo que sería un privilegio estatal otorgado a una institución religiosa.

Ambos polos pertenecen y reclaman para sí la pertenencia a la Iglesia católica; ambos polos se reconocen mutuamente como pertenecientes a la misma institución y

---

cuando efectivamente lo usamos, lo hacemos de manera aproximada y fundamentalmente descriptiva. A esto se debe la referencia a Gramsci como alternativa a Althusser: el primero nos permite pensar a la Iglesia como institución de la sociedad civil que participa de una complejidad que no tiene si la consideramos como Aparato Ideológico de Estado; este es el problema que presentan trabajos como Orlandi 1987 y Bronetto y Torres 1993. En ambos textos se parte de una concepción excesivamente homogeneizadora de “discurso religioso” lo que, unido a su descripción como AIE, no nos permite dar cuenta de la extrema diversidad de las producciones discursivas de este campo. Como veremos más adelante, no hay en nuestro corpus una relación simple entre Dios-locutor y los hombres-oyentes, de tal manera que la noción de reversibilidad no serviría para nuestro análisis.

<sup>7</sup> Quizás la idea de escala o *continuum* no es la más adecuada, porque las posiciones intermedias son las que ponen en cuestión justamente la unidad de la Iglesia como institución (de hecho, son los que necesitan que no se muestre como una unidad homogénea) y los extremos coinciden en considerarse mutuamente como igualmente incluidos en la institución. Típicamente, esto sucede cuando se interpretan las diferencias políticas como diferencias de fe o, inversamente, cuando representaciones y creencias religiosas diferentes son interpretadas como diferencias políticas. Una discusión que ilustra esto es la que acompañó a la Teología de la Liberación en la década de 1980, cuando la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe emitió un documento al respecto; de un lado, se criticaba por no ser lo suficientemente “seculares”; del otro, por no ser lo suficientemente religiosos.

por esto coinciden en el interés de presentar un discurso colectivo relativamente homogéneo. Lo que permite esta unidad es, al menos en el plano discursivo, una estrategia de reformulación por medio de la cual se puede mantener en equilibrio la dinámica entre individuo y grupo. Los conflictos que inciden en el interior de la jerarquía (de ahora en más, el episcopado) son “normalizados” como unidad o como cuerpo<sup>8</sup>. Discursivamente, esto significa que los textos producidos por el episcopado como cuerpo muestran el máximo de consenso que pueden acordar sus miembros (en los términos que usábamos más arriba, es la fuente o la formulación de lo hegemónico<sup>9</sup>), 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.

Por otra parte, y pasando ahora al problema de la dimensión teológica del análisis, nos encontramos con que el discurso doctrinal católico es concebido como una empresa colectiva de interpretación legítima de la Revelación divina. La Conferencia Episcopal Argentina (CEA) afirma que “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). Es decir, en primer lugar, que se entiende al magisterio católico como un texto fundamentalmente polifónico; en segundo lugar, esa polifonía sólo es propia de este discurso, dado que en el texto primero, la Palabra de Dios, hay una sola Voz: “la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen el único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia” (*Catechesi tradendae* n° 27). En este sentido, y siguiendo la misma línea de investigación de Bonnin (2003 a), analizaremos cómo esta polifonía teológica (correlativa de la heterogeneidad de las bases sociales de la IC) se materializa, en el nivel de la enunciación, en la disposición estratégica de las posiciones de sujeto en el interior del enunciado. Si a esto le sumamos el problema de la

---

<sup>8</sup> En este sentido, el problema lingüístico-ideológico del sujeto que se piensa a sí mismo como origen del sentido de su discurso toma un cariz desprovisto de todo idealismo: se trata de una negociación política en el interior del episcopado, donde los diferentes grupos se disputan las palabras. La ‘ficción / normalización’ consiste en representar homogéneamente, bajo la forma del *nosotros*, una entidad compleja y heterogénea.

<sup>9</sup> “La hegemonía puede ser vista como más uniforme, más estática y más abstracta de lo que realmente puede ser en la práctica (...) una hegemonía dada es siempre un proceso (...) En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas. Por otra parte (y esto es fundamental, ya que nos recuerda la necesaria confiabilidad del concepto) no se da de modo pasivo como forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida, modificada (...) mientras que, por definición, siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo” (Williams 1977: 134-135)

reformulación, nuestro problema es el de las reformulaciones individuales de los obispos respecto de las posiciones de sujeto distribuidas en el texto colectivo.

En este marco general, vamos a analizar los discursos producidos por un conjunto de obispos argentinos en ocasión del “Encuentro nacional de juventud” (Córdoba, 1985). Metodológicamente consideramos, en función de esas dos dinámicas polares que postulamos más arriba, por un lado, las posiciones de sujeto representadas gramaticalmente en los discursos producidos por los obispos como reformulación del documento *Los jóvenes y la civilización del amor en la Argentina* (CEA 1985); por el otro, vamos a tener en cuenta las representaciones de los sujetos en el discurso producido por dos representantes del gobierno argentino (el presidente de la Nación y el vicegobernador provincial), que también reformulan y reinterpretan parcialmente el documento episcopal.

El objetivo de este trabajo es revisar algunos de los mecanismos discursivos que permiten mantener un precario equilibrio entre los obispos entre sí (constituyéndose como cuerpo) y entre ese cuerpo y los representantes del gobierno civil<sup>10</sup>.

### **1.1. LOS JÓVENES EN LA ESTRATEGIA INSTITUCIONAL DEL EPISCOPADO ARGENTINO**

En mayo de 1981, la CEA decidió impulsar la pastoral juvenil en la Argentina, con el lema “Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud”. Con ello se adecuaba a las prioridades establecidas por la III Conferencia general del episcopado latinoamericano, celebrada en Puebla de los Ángeles (México, 1979), y en la que se llevaba a cabo la “opción preferencial por los pobres” (4º parte, capítulo I) y la “opción por los jóvenes” (4º parte, capítulo II). Eligiendo esta última, en consonancia con la predilección pastoral que el mismo Juan Pablo II demostraba por la juventud, se creó en 1981 la “Comisión Nacional para la prioridad juventud”, dirigida por Monseñor Alcides Casaretto, cuya actividad pastoral logró la organización y coordinación de equipos diocesanos a nivel nacional, con una inserción y una difusión más amplias que otras actividades de la CEA. Dice A. M. Ezcurra que “imprimió a las labores un espíritu pluralista, y procuró gestar en los jóvenes una actitud participativa que revirtiera la indiferencia y la

---

<sup>10</sup> Sería preferible, aunque pretencioso, decir “el Estado”.

pasividad social (...) ha estimulado una mentalidad no dogmática, abierta al debate y la reflexión, comprometida con los pobres y asentada en valores de solidaridad” (Ezcurra 1988: 126).

La instauración de la prioridad juvenil fue un paso importante de la Iglesia en la década de 1980, probablemente uno de los factores que la salvaron de perder sus bases sociales. En 1984, en ocasión del Congreso Eucarístico Nacional, la revista *Criterio* publica un editorial que revela el movimiento general en el cual este paso se inserta:

El medio siglo que hemos cerrado marca el apogeo de la Iglesia establecida, estrechamente ligada al Estado. Un Estado autoritario, carente de legitimidad y consenso. Ahora debe comenzar para ella un nuevo período. Debe liberarse de las tutelas y favores oficiales e insertarse, consciente de su propia identidad y misión, en una sociedad pluralista que busca nuevas formas de convivencia (...) Hay una nueva juventud en la Iglesia con ganas de crear, imaginar y construir; que vive sin complejos un cristianismo posconciliar y que en poco tiempo más (...) será factor determinante en la elaboración de un nuevo modelo pastoral. (*Criterio* 1984: 581, col. 2).

Esta “época de oro” de la pastoral juvenil tuvo uno de sus hitos más importantes en 1985. La ONU lo había declarado “Año internacional de la juventud”. En Argentina, la comisión de Casaretto organizó el “Encuentro Nacional de la Juventud”, celebrado en Córdoba entre el 12 y el 15 de septiembre. Hubo eventos masivos, que contaron con una importante asistencia<sup>11</sup> y que superó los 70.000 inscriptos<sup>12</sup>; además, se contó con mensajes y adhesiones de Juan Pablo II, el presidente Alfonsín y la Confederación General del Trabajo. El encuentro había sido precedido por la carta pastoral *Los jóvenes y la civilización del amor en la Argentina* (CEA 1985) y su importancia fue confirmada por el hecho de que la Santa Sede eligiera a la Argentina para celebrar la Jornada Mundial de la Juventud durante la visita de Juan Pablo II en 1987<sup>13</sup>.

En diciembre de 1985, Casaretto da el *imprimatur* de “Juventud: presencia y desafío” (JPD), volumen en el que se publican todas las alocuciones y discursos pronunciados en el encuentro además de las conclusiones de los distintos grupos de trabajo integrados por los asistentes al evento. De este volumen hemos seleccionado los discursos de los obispos Casaretto, Pironio, Primatesta, Bordagaray, el vicegobernador Cordobés, Edgardo Grosso y el presidente argentino, Raúl Alfonsín.

---

<sup>11</sup> *Clarín* habló de 100.000 asistentes (*Clarín*, 13/9/1985).

<sup>12</sup> Según *Clarín*, 14/9/1985.

<sup>13</sup> Dice, al respecto, Ezcurra, que “la selección obedeció en parte a una sugerencia del cardenal Eduardo Pironio, quien participó activamente en la preparación del evento” (Ezcurra 1988: 128).

En primer lugar debemos aclarar que se trata de un corpus breve pero que posee determinadas características que lo hacen especialmente adecuado para analizar estas estrategias de reformulación y negociación en el interior del episcopado. En efecto, en lo que respecta a las condiciones de producción, 1985 es un año decisivo en la ofensiva episcopal católica, puesto que entre ese año y 1987 –con la visita del Papa Juan Pablo II- se desarrolla el momento de mayor conflicto entre la Iglesia católica y el gobierno de Alfonsín. Sólo para enumerar algunos hechos y acontecimientos, recordemos que en 1985, en una misa de FAMUS<sup>14</sup>, sintiéndose acusado por el obispo castrense J. M. Medina, Alfonsín pidió la palabra después de la homilía<sup>15</sup>; en 1986 se inaugura el Congreso Pedagógico Nacional, en el que la IC tuvo una participación tenaz que –según algunos comentaristas, como Dri 1997: 94- fue la causa de su fracaso; en el mismo año comienza el tratamiento de la llamada “ley de divorcio”: por segunda vez en más de trescientos años de historia se saca a la Virgen de Luján a la calle para reclamar en su contra; en 1987 viene Juan Pablo II y celebra en Argentina la jornada mundial de la juventud, se recompone el justicialismo y se comienza a perfilar la futura dirigencia menemista, por último, los alzamientos militares de Semana Santa y Monte Caseros comienzan “el principio del fin” del gobierno radical. Esta andanada de acontecimientos sirvió, entre otras cosas, para afianzar al sector “moderado” de Casaretto y Pironio y debilitar a un sector más señaladamente conservador como el representado por Bordagaray y Primatesta (cfr. Fernández 1990: 29-55 y Ezcurra 1988: cap. 2, especialmente pp. 125-129). Por otra parte, en función de nuestro objetivo de analizar el posicionamiento del episcopado, tomar discursos de obispos que, frente a condiciones de producción estables, pertenecen a sectores distintos e incluso enfrentados dentro de la Conferencia Episcopal Argentina, nos permitirá analizar cuáles son, efectivamente, los límites discursivos a los que llega ese conflicto. Por último, la inclusión de los discursos de Alfonsín y de Grosso nos permite, por un lado, ver cómo se propone la relación entre Iglesia y Estado desde el punto de vista de este último; por otro lado,

---

<sup>14</sup> Familiares de Muertos por la Subversión: organización de familiares de militares muertos en enfrentamientos con las organizaciones guerrilleras, surgida como reacción a la CONADEP, se trató de un grupo fuertemente conservador, nacionalista católico anti-radical que se disolvió en 1990 con el tristemente recordado indulto decretado por el ex-presidente Carlos Menem (Cf. Dri 1997: cap. VII).

<sup>15</sup> Se trató de un gesto de gran trascendencia, sin precedentes en la relación Iglesia-Estado en la Argentina, puesto que interrumpir una misa equivale a intervenir sobre el espacio “autónomo” de la religión y de la Iglesia. En este tiempo empezaron los obispos a hablar de una “persecución” en contra de la Iglesia. Quizás tomando como modelo el lugar asumido por la Iglesia católica polaca, esto era cercano –y, para muchos obispos, era igual- a decir que el gobierno era comunista (Cf. Dri 1997: 17-30).

funciona como un “grupo de control” para comparar con los obispos y ver qué tipo de relaciones mantienen entre sí.

## 2. LA CONSTRUCCIÓN ENUNCIATIVA

El análisis, como hemos anticipado, consiste, en primer lugar, en caracterizar la representación de las posiciones de los sujetos en el discurso. Esto implica relevar cómo el discurso representa la situación en la cual es enunciado, fundamentalmente a partir de las coordenadas que definen una enunciación (que Benveniste –1970- llamaba *aparato formal de la enunciación*): los interlocutores (yo-tú), el lugar (aquí) y el tiempo (ahora). Esta construcción enunciativa nos permitirá analizar, por un lado, un *posicionamiento* correspondiente a

une identité énonciative forte (‘le discours du parti communiste de telle periode’ par exemple), un lieu de production discursive bien spécifié. Ce terme désigne à la fois les opérations par lesquels cette identité énonciative se pose et se maintient dans un champ discursif et cette identité même. (Maingueneau 2002: 453 *Positionnement*).

Este posicionamiento corresponde a lo que podríamos llamar el *discurso colectivo del episcopado*, producido desde la Conferencia Episcopal Argentina como *Los jóvenes y la Civilización del Amor en la Argentina*. Sin embargo, no podemos confundir el posicionamiento institucional –definido en estos términos- con las realizaciones de la dimensión ideológica de los discursos. Para eso vamos a tomar el concepto –desde un punto de vista menos heterodoxo- de *posición (de sujeto)*, tal que

les mots, expressions, propositions, etc. changent de sens selon les positions tenues par ceux qui les emploient, ce qui signifie qu’ils prennent leur sens en référence à ces positions, c’est-à-dire en référence aux formations idéologiques dans lesquelles ces positions s’inscrivent. (Pêcheux 1975: 144).

Este es el lugar que le asignaremos a los discursos individuales de los obispos; no tomamos como instancia superior a una “formación ideológica” –por razones que ya hemos expuesto- sino que proponemos inscribir estas posiciones de los sujetos-obispos dentro del posicionamiento colectivo del episcopado.

De este modo, la clave para la relación entre las distintas posiciones de los discursos individuales no se encuentra en su comparación directa, sino a partir de la

mediación del discurso colectivo como posicionamiento al cual se adscriben y al cual reformulan. Sólo en estos términos vamos a hablar de una formación discursiva en el marco de la cual se construye una representación enunciativa, “l’espace subjectif de l’énonciation, espace imaginaire qui assure au sujet parlant ses déplacements à l’intérieur du reformulable” (Pêcheux y Fuchs 1975: 171).

La hipótesis que se desprende es que el posicionamiento materializado discursivamente por *Los jóvenes y la civilización del amor en la Argentina* es el que hace posible –“ce qui peut et doit être dit”- las posiciones de los obispos en los discursos individuales, que se limitarían a reformularlo –aún llevándolo a posiciones distintas, no superan un límite semántico-enunciativo impuesto por él.

En primer lugar, entonces, analizaremos a construcción enunciativa a partir de sus coordenadas básicas: la primera y la segunda persona gramatical: ¿quién le habla a quién?. Luego de ver cómo se representa esta situación en el documento de la CEA, analizaremos cómo se reformula esta relación en los discursos individuales de los obispos y los representantes políticos. En función de este análisis, intentaremos una explicación en los términos expuestos más arriba.

## **2.1 “LOS JÓVENES Y LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR EN LA ARGENTINA” (JCA)**

El documento está organizado en forma tripartita según el esquema general adoptado por la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y consagrado en la III CELAM de Puebla: Ver-Juzgar-Actuar. Sin otra mención explícita a la DSI, el documento se enmarca formalmente dentro de ese cuerpo doctrinal, de tal manera que orienta la lectura en una dimensión social que supera lo estrictamente doctrinal-pastoral.

Enunciativamente, hay un nivel general en el que los jóvenes (no sólo los católicos) pertenecen al mismo grupo que los obispos: “Como hombres de este tiempo, nuestro tiempo, no podemos dejar de hacer una toma de posición. Especialmente ustedes jóvenes: ¿Qué harán frente a este panorama?” (JCA 3). Esta primera caracterización se encuentra en un nivel antropológico: *todos* somos hombres de nuestro tiempo. La especificación de los interlocutores se lleva a cabo en el final de la introducción: “Hoy queremos invitarlos a compartir nuestra reflexión sobre la juventud argentina y su misión en el presente y el futuro de la patria” (JCA 5). Los papeles ya han sido distribuidos: nosotros, los obispos, les hablamos a ustedes, los jóvenes, en

nuestra condición común de ciudadanos<sup>16</sup>. Estos roles se corresponden con las primeras acciones del episcopado en relación a la *opción por los jóvenes* de Puebla; ya hemos referido que en 1981, año de publicación de *Iglesia y Comunidad Nacional* y de lanzamiento de la Comisión para la prioridad juventud, el lema propuesto por el episcopado fue “Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud”; en los términos de JCA: “Nosotros, los obispos, nos dirigimos a todos ustedes, jóvenes argentinos”.

Por supuesto, los obispos no ignoran que su documento será leído por jóvenes católicos (de hecho, a ellos está dedicada la “Guía para el estudio y reflexión del documento” en el final del texto); pero no pueden ceñir su discurso a un destinatario tan restringido, fundamentalmente porque se trata de un texto adscrito a la DSI y, en este carácter, en relación con “el mundo”. ¿Cómo solucionan estas discordancias?. Mediante pasajes como el que sigue:

“No ignoramos, sin embargo, los cuestionamientos que muchos de ustedes hacen a la Iglesia, rechazándola como camino para llegar a Dios. Una nueva síntesis entre vida, compromiso social y fe, se presenta hoy como un gran desafío para los jóvenes comprometidos en la evangelización de la juventud” (JCA 26).

Este pasaje muestra cómo la construcción de las personas en el interior del discurso permite sostener representaciones múltiples: al hablarle a “muchos de ustedes”, el documento divide a su auditorio entre católicos y no católicos; argumentativamente, la segunda persona sirve, en este caso, para definir al “otro”. Además, la tercera persona (“los jóvenes comprometidos...”) define, por un lado, a su interlocutor “real”<sup>17</sup>; por el otro, se asocia al “nosotros” obispos, católicos comprometidos, etc., diferenciándolo de “los otros” (aquí, en segunda persona: “muchos de ustedes”), que rechazaron ser parte de ese “nosotros, los católicos”.

En tercer lugar, este movimiento presupone, en aquellos que rechazaron a la Iglesia, la búsqueda de un “camino para llegar a Dios”; esto es parte de la antropología católica, en el marco de la cual el hombre posee una “vocación trascendente”, esto es, aunque no lo sepa, siempre busca a Dios (lo cual presupone que cree en él<sup>18</sup>).

---

<sup>16</sup> Este es un dato importante, porque no se trata de un documento estrictamente doctrinal (como *Dios, el hombre y la conciencia*, 1984) sino que pone en relación a la Iglesia con “el mundo” (se trata de la misma actitud presente en *Iglesia y comunidad nacional*, 1981; Cf. Bonnin 2003 b)

<sup>17</sup> En otro trabajo hemos hablado de la construcción del destinatario en tercera persona, llamándolo *destinatario pragmático* (Bonnin 2004)

<sup>18</sup> A esto se debe que la Iglesia tenga “el deber y el derecho” de intervenir en las cosas de todos los hombres; Juan Pablo II dijo “La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer (...) pero es 'experta en humanidad', y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y las mujeres desarrollan sus actividades”(Sollicitudo rei socialis, 41).

Finalmente, y después de haber presentado el concepto de “Civilización del amor”, se diferencia un tercer nivel de auditorio, dejando a los jóvenes en el lugar de la tercera persona (perdiendo el estatuto de interlocutores y convirtiéndose en objeto del discurso). En efecto, la tercera sección comienza “Para que los jóvenes puedan participar en la renovación de nuestra sociedad, es necesario que los valores que hemos presentado sean vividos y expresados a través de ‘actitudes nuevas’” (JCA 65). En este fragmento vemos que se usa “nuestra sociedad” en el sentido de “la sociedad argentina” (de tal manera que los obispos se incluyen nuevamente en la categoría de ciudadanos) en el primer caso y, luego, en un movimiento característico de asimilación y disociación con la sociedad secular, se habla de los valores que “hemos presentado” (y aquí son los obispos, en calidad de autores del documento). Sin embargo, el texto es complejo y –quizás- voluntariamente ambiguo. En tanto que ciudadanos, se afirma, por ejemplo, que la *familia argentina* debe “promover los valores humanos y cristianos que están en la raíz de nuestra cultura, entre los cuales la fe es como su fundamento” (JCA 70), adoptando la reformulación de ICN del mito de la nación católica (vía la teología de la cultura y el neoculturalismo –cfr. Ezcurra 1988 y Bonnin 2003 b). De esta manera, se atribuyen características “cristianas”<sup>19</sup> a los ciudadanos argentinos, superponiendo sociedad y religión; política y fe.

Como conclusión, en cuanto a la estructura enunciativa de JCA, podemos decir que hay 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 más inmediato, 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. Este nivel, a su vez, es especificado según se trate de la esfera de la familia, la sociedad civil, la propia Iglesia o el Estado.

---

<sup>19</sup> A partir de la II CELAM en Medellín, y dado el impulso ecuménico del Concilio Vaticano II, el discurso de los obispos suele preferir esta calificación a la de “católica”, aunque acompañe expresiones para nada ecuménicas, como “María, madre de los cristianos” (recordemos que otras religiones cristianas no católicas no le atribuyen a la Virgen ninguna veneración particular).

## 2.2 EL DISCURSO DE LOS OBISPOS

En este apartado vamos a analizar la construcción enunciativa de las posiciones de sujeto en los obispos oradores en el *Encuentro nacional de Juventud*.

Los discursos pronunciados por los obispos pueden dividirse, enunciativamente, en dos grupos que representan dos grandes líneas dentro del episcopado argentino en la década de 1980. Por un lado, aquellos que, sin dar lugar al “yo-obispo” como individuo, se constituyen en portavoces de Dios y se dirigen en segunda persona a los jóvenes. ¿Quiénes son estos jóvenes?. Construidos sin especificaciones, se identifica a los “jóvenes de nuestra patria” con los “jóvenes católicos”. Por el otro lado, nos encontramos con un discurso basado en otra relación entre los interlocutores; en este caso, el auditorio es constituido por los jóvenes católicos, sin generalizaciones religiosas para los jóvenes ciudadanos.

Podemos ejemplificar estas tendencias con dos fragmentos. A partir de la lectura bíblica de la misa del día de la inauguración (en la que se lee “Jesús les dijo: “No tengan miedo. Vayan ahora y digan a mis hermanos que se dirijan a Galilea. Allí me verán” - Mateo 28: 10), Mons. Eladio Bordagaray dijo en su discurso:

“No tengáis miedo. En la mañana de la resurrección, cuando Cristo había vencido a la muerte, cuando asomaba la vida sobre la tierra, Jesús despide a aquellas mujeres y les dice: decidles a mis hermanos que vayan a Galilea porque ahí los veré. Jóvenes del país, chicas y muchachos de la patria, también esta vez se ha dejado sentir el Cristo de la vida: no temáis, marchad a Córdoba, ahí los veré, les hablaré.” (JPD p. 12).

En el día final del Encuentro, Mons. Eduardo Pironio también se refirió a esta lectura al decir:

“Razón de la esperanza hay en ustedes, queridos jóvenes, es esa experiencia de Jesús resucitado que nos ha convocado a Córdoba, que les ha dicho la primera noche: ‘no tengan miedo, yo tengo que hablarles a ustedes en Córdoba’. Muchachos y chicas que me escuchan, ustedes han encontrado a Cristo de una manera nueva (...) Es Jesús, el resucitado, nuestra feliz esperanza” (JPD p. 35).

Estos fragmentos nos permiten ver las variaciones individuales en la reformulación de un mismo texto bíblico. Bordagaray toma, como hemos afirmado antes, una posición de profeta: se trata del portavoz de Dios. Por esta razón es que, al referirse a las palabras pronunciadas por Cristo, utiliza el estilo indirecto libre, en el cual se funden y se confunden las voces del locutor que enuncia y del locutor que es

enunciado. ¿Quién dice “No tengáis miedo”? Dado que carece de marcas que indiquen lo contrario, el locutor es Bordagaray hablándole a los jóvenes que se encuentran frente a él. Sin embargo, el uso de una forma arcaica o poco común en la Argentina (en el resto de su texto usa “ustedes” y no “vosotros”) evoca el texto bíblico; su voz se confunde con la de Dios y su auditorio se confunde con las mujeres del relato.

Generalizando un poco más, notamos que el locutor construido por este grupo se encuentra prácticamente ausente; sólo aparece “yo” con la función de portavoz que hemos visto más arriba. En este sentido, casi no hay referencias a la Iglesia *en tanto institución*; cuando las hay, no se practica ninguna identificación en términos de inscripción de los sujetos en el discurso; por el contrario, leemos “El hombre de hoy, dicen los obispos, adora estos falsos dioses” (JPD p. 40). ¿Quién habla, que no se incluye en el grupo de los obispos?.

Cuando aparece el “nosotros”, se lo usa para referirse a “nosotros, los argentinos”, presente en el comienzo de JCA; en este sentido, Primatesta reformula un fragmento de JCA (39): “Esto significará para nosotros fortalecer los valores que están en la entraña de nuestra cultura, para forjar, cara al futuro, una nueva historia y una nueva sociedad más humana y fraterna”. En su discurso, dice “ Esto significará para nosotros fortalecer los valores que están en las entrañas de nuestra cultura, para forjar, *sin traicionarla en su tradición*, una nueva historia...” (JPD p. 43; el destacado me pertenece). En una copia textual del texto, cambia la visión a futuro del texto colectivo (“cara al futuro”) por una visión al pasado, casi en un sentido de restauración (“sin traicionarla en su tradición”); integrándolo a los sujetos puestos en discurso, se trata de un llamado a la atención de “nosotros, los argentinos” para restaurar los elementos católicos de la cultura argentina.

También en este sentido reformula la invocación a la Virgen María que figura en el final de JCA. El documento se refiere a “María, Madre y Señora de América Latina” (JCA 82), aprovechando que el sub-continente no posee una unidad política secular y sí posee una unidad política religiosa (el Consejo del Episcopado Latinoamericano y las Conferencias Generales del Episcopado). Primatesta, en cuyo texto “nosotros” se identifica con los argentinos en tanto que ciudadanos, invoca a “María la virgen, nuestra madre” (JPD p. 43); esto es, resuelve la indeterminación del documento al identificar una unidad territorial política (la Nación) con una unidad “espiritual” religiosa (la Iglesia católica).

En cuanto a la construcción de sus interlocutores, este grupo de textos aprovecha la amplitud del auditorio de JCA para identificar a la 2ª persona (ustedes) con “jóvenes argentinos”, atribuyéndoles valores del catolicismo: “Jóvenes del país, chicas y muchachos de la patria, también esta vez se ha dejado sentir el Cristo de la vida” (JPD p. 43). Aquí se destaca el hecho de instalar una situación de enunciación que supera los límites de la situación “real”; la 2ª persona del plural no se refiere solamente a los presentes, sino a todos los jóvenes argentinos. El desplazamiento producido a partir de JCA consiste en que, mientras que éste se encontraba en una situación de potencial alcance nacional, el obispo tiene un auditorio situado; sin embargo, a un auditorio distinto le aplica el mismo mecanismo generalizador.

Analicemos ahora el fragmento de Pironio. El primer aspecto en el que difiere del primer grupo consiste en asumir la función ministerial (en este sentido, *sacerdotal*) de portavoz de la Iglesia en tanto que institución. El párrafo comienza con una primera persona que se refiere al hablante, una segunda que se refiere a los oyentes reales, anclados en la situación de enunciación y, por último, un nosotros inclusivo que se refiere a los presentes: los católicos. Utiliza las modalidades del discurso directo y el discurso indirecto libre, diferenciando claramente su voz de la de Dios; incluso, quizás en un gesto irónico, evoca como palabra de Dios las palabras de Bordagaray<sup>20</sup>.

El locutor, de fuerte presencia, aparece como yo-obispo y como nosotros-obispos; la adscripción institucional es constante, diferenciándose del primer grupo al subsumir, en el plano social, a la Iglesia al lugar de una institución más de la sociedad civil, sin superponerla con ella.

Por último, se trata de una enunciación claramente situada: no hay ambigüedades enunciativas como en el primer grupo, sino que “ustedes” se restringe incluso a “los aquí presentes”; abunda en referencias deícticas que no permiten elaborar grandes generalizaciones a partir de sus textos. Cuando las hay, estas generalizaciones simplemente resumen elementos de JCA (como la enunciación de las actitudes de la civilización del amor). Hay una clara intención de diferenciar a los “jóvenes argentinos” de los “jóvenes católicos” de los “jóvenes aquí presentes”. En este sentido, aprovecha la posibilidad que JCA le brindaba al estratificar su auditorio, decidiéndose por especificar

---

<sup>20</sup> Pironio dice “[Jesús]les ha dicho la primera noche: ‘no tengan miedo, yo tengo que hablarles a ustedes en Córdoba’”; la primera noche, Bordagaray había dicho “también esta vez se ha dejado sentir el Cristo de la vida: no temáis, marchad a Córdoba, ahí los veré, les hablaré”.

aun más el primer nivel. El grupo de Primatesta y Bordagaray, por el contrario, tomó el segundo nivel, superponiéndolo completamente con el primero.

En la invocación –casi obligada– a la virgen María se puede observar el mismo tipo de operación: “a ustedes [jóvenes aquí presentes] simplemente les digo: sigan caminando con Cristo y con María en la esperanza. Los acompañe siempre nuestra Señora” (Pironio, JPD: 38); también “Ella preside desde Luján, y todos los santuarios argentinos, esta hora de nuestra historia” (Casaretto, JPD: 23). Aquí vemos que María es presentada como propia de los católicos, ya sea por estar presentes en el encuentro (“nuestra Señora”, usando el nosotros inclusivo) o por pertenecer a la unidad religiosa (“los santuarios”) respondiendo aquí también al papel de portavoz institucional, sin generalizar a la sociedad secular las propiedades de la institución religiosa. La ambigüedad que hemos visto en la invocación de JCA, es resuelta aquí a favor de la unidad territorial religiosa, diferenciada de la unidad territorial política (la opción de Bordagaray y Primatesta)

Si el lema pastoral de 1981 fue “Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud”, el primer grupo se quedó con el segundo término (en la figura de auditorio), mientras que el segundo asumió para sí (como locutores) el primero.

### **2.3 EL DISCURSO DE LOS POLÍTICOS**

Raúl Alfonsín (por entonces presidente argentino) y Edgardo Grosso (vicegobernador de Córdoba en el mismo período) participaron también como oradores.

Al igual que los obispos, también ellos tomaron funciones de portavoz. Alfonsín alternó la referencia al yo-argentino con el uso del nosotros-argentinos: “Para hacer esto posible vamos a necesitar permanentemente de vuestra savia joven (...) que no permita que esta convivencia que hemos reconquistado con la democracia se vea en peligro” (JPD p. 17). Vemos claramente la distinción entre *nosotros, los argentinos* y *ustedes*. ¿quiénes son “ustedes”? Las referencias a la segunda persona indican a los interlocutores “reales” y se extienden a todos los de su clase; no se refiere solamente a los presentes, sino a todos los jóvenes católicos: “Deben continuar así (...) conscientes de que con ustedes también está creciendo nuestra Argentina joven en marcha ya hacia aquella “civilización del amor” por la que indudablemente no dejarán un instante de trabajar” (JPD p. 17). La distancia tomada respecto de “Civilización del amor” (con

comillas y minúsculas) es análoga de la distancia tomada respecto de los jóvenes católicos: los diferencia claramente de la juventud en general y los subordina a los argentinos (adultos), que son los que “hemos reconquistado” la democracia, que son los que hacen crecer a “nuestra Argentina joven”.

El locutor que se dirige a estos interlocutores así delimitados lo hace en carácter de ciudadano y representante de los ciudadanos argentinos, grupo en el que no están diferenciados (al menos en primera instancia) los jóvenes católicos.<sup>21</sup>

Grosso no toma la función de portavoz de los ciudadanos, sino la de portavoz institucional: “En nombre del gobierno de Córdoba y del intendente municipal quiero darles la bienvenida (...) traigo también el abrazo del gobernador...” (JPD p. 14). En un discurso fuertemente situado, yo es una función institucional dirigiéndose a “ustedes, los aquí presentes” incluyéndolos en el conjunto de los ciudadanos “Este encuentro es realmente importante porque ayuda a los jóvenes a ser ciudadanos” (JPD p. 14). Este fragmento es significativo porque representa un tipo de lazo entre las instituciones; en este caso, muestra a la Iglesia como formadora de ciudadanos. Esto es consecuente con el uso del “nosotros inclusivo”, que caracteriza a los interlocutores como católicos o, al menos, como cristianos: “yo les pido que oremos y que trabajemos por la unidad nacional” (14).

## 2.4 CONCLUSIÓN PARCIAL

Si abstraemos la pertenencia institucional y analizamos solamente las operaciones de construcción de posiciones de sujeto en el discurso, nos vamos a

---

<sup>21</sup> En este sentido, se trata de una posición enunciativa que podríamos adscribir a lo que M. Zoppi-Fontana (1997) denomina “Formación discursiva Iluminista/elitista”, fundamentalmente a partir de la apelación a un registro pedagógico en el cual se inscribe el locutor como aquel “cidadão especial capaz de enxergar a ‘realidade’ na sua ‘verdadeira’ dimensão e em toda sua complexidade, realizar um ‘diagnóstico’ a partir desse conhecimento lúcido e propor a única solução possível a través de uma ardua tarefa de ensino que permitirá que esse conhecimento seja ‘interiorizado’ pelos demais cidadãos” (Zoppi-Fontana 1997: 83). En este caso hay que tener en cuenta que no existe un adversario en los términos en que lo definía Verón (1987), lo cual hace que no podamos caracterizar los discursos de Alfonsín y Grosso como estrictamente políticos; dada esta salvedad, las categorías de Zoppi-Fontana nos sirven para ver cómo se produce una especie de “traducción” (similar a lo que Maingueneau 1984 llama “simulacro”) de las posiciones de sujeto de una formación discursiva a otra. En este caso, la operación de traducción consistió en poner a los ciudadanos adultos en el lugar del enunciador autorizado, instituido en un lugar *diferente* (los que “hemos reconquistado” la democracia), por oposición a sus interlocutores, que son los jóvenes católicos (que “deben continuar así”). Es interesante porque, aunque pertenecientes a un mismo colectivo, no proponen una relación de *simetría* entre los participantes de la interlocución –lo cual es propio de la FD “pactista/igualitaria”– sino que mantienen una relación de superioridad típica del carisma individual: el sujeto se destaca por ser portavoz, y es instituido portavoz porque se destaca.

encontrar con dos grupos. Por un lado, Bordagaray, Primatesta y Alfonsín tienden a trascender la situación de enunciación “real” y a proyectar sus límites más allá de los límites “reales”. Portavoces de entidades superiores, unos representan directamente a Dios, el otro representa al Pueblo. A su vez, sus interlocutores no son los presentes, sino (todos) los jóvenes argentinos, para los dos primeros, y (todos) los jóvenes católicos para el otro.

Por el otro lado, Pironio, Casaretto y Grosso tienen un discurso fuertemente anclado en la situación de enunciación “real”, con un auditorio claramente delimitado frente al cual ellos toman la posición de portavoces institucionales. Siempre dentro de los límites impuestos por la situación “real”, unos representan a la Iglesia católica (organizadora del evento) el otro representa a la provincia de Córdoba (sede del evento).

Si reintroducimos ahora la pertenencia institucional de los locutores, vemos que los primeros son los únicos que mantienen entre sí una relación polémica.

**Cuadro 1:** Esquema comparativo de las posiciones de sujeto

<i>Los jóvenes y al civilización del amor en la Argentina</i>		Bordagaray Primatesta	Pironio Casaretto	Alfonsín	Grosso
Locutor	Obispos-ciudadanos	Portavoz de Dios (yo)	Portavoz de la Iglesia (yo/nosotros-los-obispos)	Portavoz del pueblo (nosotros-los-argentinos)	Portavoz del gobierno (yo)
	Obispos-católicos	Ciudadanos (nosotros)	Obispos católicos (yo/nosotros)	Ciudadano (yo)	
Interlocutor	Jóvenes católicos	Jóvenes argentinos (todos)	Jóvenes católicos (presentes)	Jóvenes católicos (todos)	Jóvenes católicos (presentes)
	Jóvenes argentinos				
	Argentinos				

El grupo de Bordagaray, Primatesta y Alfonsín polemiza entre sí porque, en su calidad de ciudadanos, hablan como representantes de una entidad superior que les

confiere poder: en un caso, Dios; en el otro, el Pueblo<sup>22</sup>. Además, se disputan un auditorio superpuesto: los obispos les hablan a todos los jóvenes argentinos en su calidad de católicos (“creyentes”, “cristianos”); el presidente les habla a todos los jóvenes católicos en su calidad de ciudadanos.

El otro grupo, en cambio, no polemiza porque ubica a la Iglesia en el campo de la sociedad civil. De esta manera, hablan como representantes de un aparato institucional, en su calidad de individuos católicos<sup>23</sup>. Además, el auditorio que construyen está fuertemente anclado en la situación de enunciación “real” del encuentro en Córdoba, sin generalizaciones demasiado audaces.

Ambos grupos de obispos construyen las posiciones de sujeto en el interior de sus discursos reformulando las posibilidades que ofrecía JCA: por un lado, se selecciona una de las posibilidades de locutor (en el primer grupo, se avanza más aun, porque el carácter de “portavoz de Dios” no aparece en el documento, sino que es una explicitación de la función propia del magisterio episcopal); por el otro, se privilegia uno de los niveles de los posibles interlocutores. El único interlocutor propuesto por JCA y que no tiene presencia real en los discursos de los obispos es el de los argentinos. Este es el lugar que toma Alfonsín como locutor; la diferencia fundamental en la construcción enunciativa de su discurso consiste en constituirlo como respuesta: la reformulación que hace de JCA es una reelaboración desde la perspectiva de los argentinos, ya no como oyentes o auditorio, sino como actores representados por un portavoz civil.

### 3. CONCLUSIONES

Dice P. Bourdieu, comentando a Nietzsche:

Estas estrategias del sacerdocio tienen todas por fundamento (...) la 'mentira sagrada por la cual el sacerdote decide sobre el valor de las cosas diciendo que son absolutamente buenas las cosas que son buenas para él: el sacerdote, dice Nietzsche, es aquel que llama Dios a su propia voluntad' (se podría

---

<sup>22</sup> Como hemos señalado más arriba, no es el Pueblo como enunciador de una palabra política originaria, sino como legitimador de una posición de enunciación que podríamos caracterizar de religiosa (en esa operación de “traducción” a la que hicimos referencia más arriba). Recordemos que en la FD iluminista/elitista, “a palabra do porta-voz, ao funcionar como substituto da palabra do povo representado, institui-se discursivamente como espaço do diferente” (Zoppi-Fontana 1997: 84);

<sup>23</sup> Esto no es del todo evidente en Grosso; sin embargo, hay un nosotros inclusivo (“yo les pido que oremos”) que nos permite incluirlo en este grupo.

decir asimismo; el hombre político llama pueblo, opinión, nación a su propia voluntad. (Bourdieu 1987: 164).

Esta afirmación no debe entenderse en el sentido un poco burdo de suponer que las jerarquías religiosas, los ministros, simplemente manipulan a los fieles o crean ellos mismos, como individuos, el sistema de creencias con el que los someten. La lectura de Bourdieu nos permite, más bien, entender cómo el ministro, en su carácter de oráculo o *portavoz*, es producto de una paradoja: la monopolización de la verdad colectiva en manos de un individuo autorizado para la imposición simbólica implica, por un lado, una personificación (individuación) de la coacción de lo colectivo y, al mismo tiempo, un uso individual del poder del grupo, legitimado por el grupo mismo.

Esta paradoja toma forma lingüística en la alternancia del *yo* con el *nosotros* utilizado, por ejemplo, en las comunicaciones científicas –como esta misma, que escribo ahora- donde el “nosotros” de la comunidad científica “oculta” al “yo” escritor-emisor empírico. Esta propuesta, insuficiente pero sugestiva, parece acercarse al tipo de trabajo que hemos presentado aquí. Entender los “golpes de forma” –en este caso, las formas gramaticales- es abrir un buen camino para entender los golpes de fuerza en el dominio simbólico. De hecho, eso que llamamos posiciones de sujeto, no son otra cosa que índices de posiciones de fuerza específicas en un campo social a través de su representación discursiva. Por supuesto, sin intentar trasposiciones mecánicas del ámbito lingüístico al ámbito social, notamos que es posible establecer tipologías, estrategias bien diferenciadas en grupos relativamente bien definidos, que coinciden con tipologías elaboradas desde la sociología, la historia o el análisis político. Es, quizás, por eso que Bourdieu dice que “En el dominio simbólico los golpes de fuerza se traducen por 'golpes de forma' y sólo con la condición de saberlo se puede hacer del análisis lingüístico un instrumento de crítica política, y de la retórica una ciencia de los poderes retóricos” (Bourdieu 1987: 166).

El primer elemento que hemos encontrado es, no sólo la función de portavoz (que, por definición, todo *ministro* ejerce: ya sea como representante de Dios o como representante de los ciudadanos) sino la forma gramatical que esta función asume: en un caso, el yo-Dios del profeta, en el otro el nosotros-Iglesia del sacerdote. Ambas posiciones no son irreconciliables puesto que la institución no sólo admite estas dos funciones sino que las necesita. En términos discursivos, ambas posibilidades quedaron abiertas por el documento colectivo, expresión –decíamos al comienzo- del discurso hegemónico, esto es, el techo máximo del consenso en el grupo dominante. En el uso

que nosotros le damos, el adjetivo “hegemónico” no significa “único”, sino que se refiere a esta potencialidad de una base común que contenga *in nuce* las posibilidades de reformulación y ampliación máximas de ese discurso; en él se encuentran los horizontes semánticos de lo que es considerado como legítimo dentro del campo. Por esta razón es que el tratamiento de los discursos colectivos no equivale a saber “qué dicen” los católicos, o incluso los obispos, sino “qué es lo mínimo que pueden decir” y, en gran medida, qué es lo máximo<sup>24</sup>.

Desde este punto de vista, lo que al comienzo habíamos llamado “ambigüedad” debe ser comprendido ahora como *ambivalencia*, como una potencialidad (restringida y relativamente bien definida) de interpretaciones igualmente legítimas que no se excluyen entre sí. La mutua exclusión se produce dentro del grupo integrado por Bordagaray y Primatesta, por un lado, y Alfonsín, por el otro. En primer lugar, se excluyen en su condición de ciudadanos: cada uno debe constituirse como “más ciudadano” que el otro, apelando a los bienes que posee y que considera supremos: unos, el monopolio de la verdad religiosa, la interpretación legítima de la voluntad de Dios; el otro, el monopolio de la verdad política, la interpretación legítima de la voluntad del pueblo<sup>25</sup>. En segundo lugar, sus destinatarios se superponen de tal manera que sus discursos pretenden trasponer los límites del campo en el que están posicionados. Esto es especialmente evidente en los discursos de los políticos, donde el uso de términos específicos del vocabulario católico de la época (especialmente “civilización del amor” y el lema del encuentro, “Hagamos juntos una patria de hermanos”) se cristaliza en un discurso que intenta “hablar en católico” pero sólo muestra las costuras con las que añadieron fragmentos de JCA; se trata de verdaderos problemas de traducción entre el discurso político y el discurso religioso. Valga una muestra como ejemplo: “Traigo también el abrazo del gobernador que hoy está ausente,

---

<sup>24</sup> Esto es especialmente significativo para la consideración de las posiciones políticas de los obispos; es habitual el reproche de “tibieza” o “ambigüedad” en el discurso episcopal respecto de la política (no solamente partidaria, pero también). Nuestra explicación sería que, dada la diversidad de posturas en su interior, es imposible publicar un texto consensuado más “concreto” que el que se publica. También se suele argumentar con casos individuales (típicamente: de Nevares, Hesayne, Novak y Angelelli); nuestra respuesta es que estos casos, en primer lugar, suelen ser minorías y, como tales, no son “representativos”; pero, más importante, estos casos no son incluidos dentro del espacio simbólico católico, sino que se los suele tildar de “políticos” (como opuesto a ‘sacerdotes’), tanto dentro como fuera del campo religioso, esto es, no son considerados legítimos en un campo ni en el otro, más que por el grupo emergente con el cual están vinculados (y que también suele ser minoritario). Creo que algo de esto ocurrió con la brevísima carrera política de Luis Farinello.

<sup>25</sup> Además, dado que Bordagaray y Primatesta todavía conservan elementos del mito de la Nación católica, reclaman el estatuto jurídico-político de su verdad de fe. Esto lo reseñamos a partir del uso del “nosotros-ciudadanos”, que compite con la misma figura en el discurso de Alfonsín.

y el deseo de que todos construyamos una patria de hermanos” (Grosso, JPD: 14). Así termina el texto de Grosso; la torpeza en el añadido de sintagmas fijos católicos se muestra en que los incluye en las fórmulas de cortesía del final; esto es, les quita el lugar central que tienen en las argumentaciones de los demás oradores, su función como lema del encuentro, el lugar que “patria de hermanos”, como versión nacional de “Civilización del amor”, tiene en JCA, y la convierte en un simple índice de adecuación al discurso católico.

El discurso de Bordagaray y Primatesta, aunque pretende trasponer enunciativamente los límites del campo religioso, al homologar catolicismo y nación, no necesita adoptar un registro político, y por esto explota la dimensión jurídico-política presente en JCA (ya hemos visto, en las invocaciones a la Virgen, cómo se superponen la unidad territorial de la nación y la unidad espiritual de la Iglesia).

En función de esa dinámica que describimos en la introducción, vemos que los *sacerdotes* mantienen un discurso endogámico<sup>26</sup> mientras que las relaciones con “el mundo” civil y político quedan a cargo de estos *profetas, voces que claman en el desierto secular de la transición democrática*.

## BIBLIOGRAFÍA

1. BENVENISTE, Emile, “El aparato formal de la enunciación”. en *Problemas de lingüística general*, vol. 2, Buenos Aires: Siglo XXI, 1977 (1º ed. 1970).
2. BONNIN, Juan Eduardo, Miles christi: construcción enunciativa de la política religiosa. IN *Religión y ciudadanía. III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Buenos Aires: CEIL-PIETTE, 2003 a.
3. BONNIN, Juan Eduardo, Palabra de Dios: el discurso de la Iglesia y el terrorismo de Estado. IN *I Encuentro internacional de análisis de prácticas sociales genocidas*, Buenos Aires: UBA, 2003 b.
4. BOURDIEU, Pierre, *Cosas dichas*. Barcelona : Gedisa, 1987 (1º ed. 1984).
5. BRONETTO, Claudia y Carmen TORRES. *Algunos enfoques, dos temas y tres discursos. Acerca del poder y los planes en el discurso pedagógico, terapéutico y religioso*, 2 vol. Tesis presentada en la Universidad de la República, Facultad

---

<sup>26</sup> Esto no debe hacer pensar que nos referimos a un discurso estático; la reproducción institucional implica (y exige) variaciones.

- de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Lingüística, Montevideo, 1993.
6. COMISIÓN NACIONAL PARA LA PRIORIDAD JUVENTUD, *Juventud: presencia y desafío* [JPD], Buenos Aires: Paulinas, 1985.
  7. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [CEA], *Iglesia y Comunidad Nacional*. Buenos Aires: Claretiana, 1981.
  8. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [CEA] *Los jóvenes y la civilización del amor* [JCA]. Buenos Aires: Oficina del libro de la CEA, 1985.
  9. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [CEA] *Directorio catequístico general*. Buenos Aires: Oficina del libro de la CEA, 1997.
  10. CRITERIO, “El porvenir de la Iglesia en la Argentina”, n° 1909, 1ª quincena septiembre 1983.
  11. CRITERIO, “Juntos como hermanos”, n° 1933, 2ª quincena octubre 1984.
  12. DRI, Rubén, *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires: Biblos, 1997.
  13. EZCURRA, Ana María, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur, 1988.
  14. FERNÁNDEZ, Arturo, *Sindicalismo e Iglesia*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1990.
  15. GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1978.
  16. IIIº CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO [CELAM], *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, Buenos Aires: Oficina del libro de la CEA, 1979.
  17. MAINGUENEAU, Dominique, *Genèses du discours*. Liège: Mardaga, 1984.
  18. -MAINGUENEAU, Dominique, Positionnement. IN MAINGUENEAU, Dominique y Patrick CHARAUDEAU, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Éditions du Seuil, 2002.
  19. NARVAJA DE ARNOUX, Elvira Beatriz, “La reformulación interdiscursiva en 'Análisis del discurso'“, en *Actas del V Congreso Nacional de investigaciones lingüísticas y filológicas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2004.
  20. ORLANDI, Eni Pulcinelli, “O discurso religioso”, en *A liguagem e seu funcionamento*. Campinas: Pontes, 1987.

21. PECHEUX, Michel y Catherine FUCHS, “Mises au point et perspectives à propos de l’analyse automatique du discours” en Denise Maldidier (comp.) *L’inquiétude du discours*. Paris: Éditions des Cendres, 1990 (1º publicación 1975).
22. PECHEUX, Michel. *Les Vérités de La Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*. Paris: Maspero, 1975.
23. VERÓN, Eliseo, “El tercer término”, en *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona, 1993 (orig. 1976-1980).
24. VERÓN, Eliseo, “Diccionario de lugares no comunes”, en *Fragmentos de un tejido*. Barcelona: Gedisa, 2004 (1º publicación 1979).
25. VERÓN, Eliseo, La palabra adversativa. IN AA.VV. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, 1987.
26. WILLIAMS, Raymond, *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1997 (1º ed. 1977).
27. ZOPPI-FONTANA, Mónica. (1997) *Cidadãos modernos. Discurso e representação política*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.