

Iglesia y Comunidad Nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia

Juan Eduardo Bonnin- bonga@interlap.com.ar
Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar las representaciones construidas por el documento *Iglesia y comunidad nacional* (1981) respecto de la represión ilegal protagonizada por el gobierno *de facto* entre 1976 y 1981 y la función que estas representaciones tuvieron para el diseño de una estrategia institucional durante la década de 1980. Para esto hemos dividido el trabajo en tres secciones: la primera contiene una serie de definiciones y problemas propios del análisis del discurso que resultan metodológicamente necesarios para sostener nuestra hipótesis; la segunda sección consiste en un análisis histórico y discursivo del magisterio de la Iglesia argentina respecto del problema de los derechos humanos antes de la publicación de *Iglesia y comunidad nacional* y el análisis de este documento; finalmente, presentaremos las conclusiones de nuestro análisis.

A. Discurso y realidad

La noción de discurso, como la usaremos aquí, implica tener en cuenta dos tipos de relaciones con la realidad. En primer lugar, si lo consideramos estrictamente como práctica social, debemos considerar una relación de mutua determinación entre las situaciones, las instituciones y las estructuras sociales que dan forma al evento discursivo, y este mismo evento: "...el discurso es socialmente *constitutivo* así como está socialmente constituido: constituye situaciones, objetos de conocimiento, identidades sociales y relaciones entre personas y grupos de personas"¹. El segundo tipo de relaciones está relacionado con la filosofía del lenguaje y la posibilidad del lenguaje de referir a algo que no sea a sí mismo: ¿a qué me refiero cuando digo "perro": a algún animal en particular, a la clase de determinados mamíferos domésticos, a algún jugador de fútbol poco hábil? Más aun, ¿qué pasa con los enunciados que carecen de todo referente? ¿Es verdadera o falsa la afirmación

“El unicornio no tiene más que un cuerno”? Nuestra posición en este sentido será que el lenguaje, dada su potencialidad de construir realidades simbólicas con la suficiente autonomía como para no exigir su corroboración empírica, no necesita referirse a otra cosa que a sí mismo para significar.

De esta manera, si nos interesa la relación entre el lenguaje y el mundo social, no podemos dejar de considerar la necesidad de recurrir a disciplinas no lingüísticas para analizar aquello que el lenguaje objetiva en su materialidad, sin caer ni en la ilusión de un lenguaje transparente respecto del mundo ni en la ficción de un lenguaje completamente autónomo, cuya capacidad de crear realidades es independiente de la realidad material en que se produce.

A-1. Representaciones

El concepto de “representación”, entendido como la objetivación de una serie de experiencias colectivas en un sistema que permite dar sentido y unidad a las experiencias dispersas del sujeto, nos permite asociar sistemáticamente la producción de sentido del lenguaje a formaciones y prácticas sociales. El discurso no sólo es vehículo de estas representaciones, sino que también las produce y él mismo es *representación*. No tiene sentido, si analizamos el lenguaje en uso, hablar del “significado” de una oración, sino más bien del sentido de un enunciado, e incluso de los sentidos y las representaciones de un discurso. Estos sentidos y representaciones quedan ordenados en una unidad semántico-pragmática. Dado que el sentido señala la representación mental del sujeto, y esta se construye a partir del sistema de creencias, el primero es posible por la cohesión que la segunda mantiene con el *sentido común*².

Como las representaciones son también indicaciones acerca de cómo interpretar signos –no sólo lingüísticos, aunque aquí nos ocuparemos de ellos- e incluso indicaciones acerca de lo que *es* un signo y lo que no lo es, el discurso por el cual un sujeto sostiene una visión del mundo es el encargado de darle sentido a las prácticas sociales, a las experiencias, las instituciones que ese individuo atravesó a lo largo de su biografía. Incluso podemos afirmar que, por su carácter socialmente constitutivo, si entendemos al discurso

como materialidad de la imagen del mundo de la vida³, vemos que también puede modificar el propio mundo de la vida

Aquí se abre otro campo, al cual sólo nos referiremos brevemente, que es el relacionado con el problema de la ideología: “Cuando una definición particular de la realidad llega a estar anexada a un interés de poder concreto, puede llamársela ideología”⁴. Esto tiene especial importancia en el nivel discursivo, puesto que el discurso religioso como tal pasa a tener una función concreta en la lucha por la construcción de un universo simbólico más o menos homogéneo y con pretensiones monopólicas (hegemónicas). En tiempos de la cristiandad (hasta el siglo XVII), esto no era un problema, puesto que la cosmovisión religiosa impregnaba las distintas visiones del universo; perdido el monopolio “real”, se trata de un discurso que disputa con otros la interpretación del mismo universo.

A-2. Estrategia

Dado que la mera comunicación de proposiciones, esto es, de “significados” en el sentido que hemos descartado, no es el único (ni el principal) objetivo de las emisiones lingüísticas, las formas concretas en que se materializan estas emisiones resultan especialmente significativas. En efecto, “Pásame la sal”, o “Te ordeno que me des la sal” o “¿Me podrías alcanzar la sal?” son tres emisiones perfectamente posibles en el castellano, cuyo contenido proposicional es idéntico (el hablante solicita al oyente que le alcance un recipiente que contiene sal) y cuyo efecto prelocutivo también es –o puede ser- idéntico (el oyente le alcanza la sal al hablante). Sin embargo, no dicen lo mismo. En efecto, en cada uno de estos enunciados hay una construcción diversa del hablante, del oyente, de la acción que el enunciado constituye (pedido, orden, ruego), de la acción que constituye la respuesta al enunciado (hacer un favor, obedecer, acceder), etc...

De esta manera, las distintas “construcciones”, que no son más que efectos de sentido del discurso, de la interacción entre texto lingüístico y práctica social, son posibles en función de una estrategia discursiva. Por ello entendemos la explotación de los recursos del lenguaje para transmitir sentidos que están más allá del contenido proposicional del enunciado y que constituyen la “forma ideológica” de la expresión⁵.

A su vez, una estrategia discursiva mantiene una relación de doble determinación (análoga a la que señalábamos entre situaciones, instituciones y estructuras sociales y discurso) con la estrategia institucional. Con ella denominamos al “plan de acción organizado de una institución, que puede o no derivar de un modelo identificable, abarcar períodos largos o cortos, originarse en la experiencia –que luego es sintetizada- o deducirse de una teoría, en vistas a ejercer influencia en áreas institucionales particulares”⁶.

Reformulando y resumiendo este apartado, podemos decir que *estrategia es el modo de explotar sistemáticamente las posibilidades lingüístico-enunciativas del discurso en una situación histórico-concreta.*

B. Historia y discurso

La hipótesis histórica que sostendremos aquí es que el documento **Iglesia y comunidad nacional** (ICN) permite reconstruir, fundamentalmente a partir de la caracterización de la represión ilegal protagonizada por el gobierno argentino de la década de 1970, algunos de los fundamentos discursivos de la política que llevará a cabo la Iglesia con respecto al Estado durante la década de 1980. La reconstrucción del pasado estará entonces estrechamente ligada a la justificación y la explicación (*legitimación* en sentido estricto) de la acción a futuro.

Para demostrar esta hipótesis, es necesario en primer lugar analizar la trayectoria de los documentos eclesiales sobre el tema. En 1982, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) publica un documento en el que cita extractos de textos anteriores en los que hace referencia a la situación de los desaparecidos y de los detenidos a disposición del Poder Ejecutivo. Por supuesto, se trata de un recorte sumamente selectivo de párrafos en los que las ambigüedades y los reconocimientos a los militares han sido cuidadosamente excluidos. No se puede decir, sin embargo, que el episcopado *como cuerpo* –distinto de la acción que puedan emprender sus miembros de manera individual- haya justificado y legitimado *plenamente* la represión ilegal. A fines de ese mismo año, la CEA publica *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981- Colección completa del magisterio postconciliar de la CEA*⁷ y, en 1984, *La Iglesia y los derechos humanos- Extractos de algunas intervenciones de la CEA acerca de la violencia y sobre diversos derechos humanos- 1970-1982*⁸. ¿Cuáles

son las razones para esta sorpresiva productividad episcopal?. Encontramos tres grupos de razones, según se ponga en juego la articulación de la Iglesia local a la Latinoamericana y Vaticana, la articulación de la Iglesia al Estado y la articulación de la Iglesia a distintas instituciones de la Sociedad civil.

Dentro del primer grupo, la clara condenación que la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) hizo de la Doctrina de Seguridad Nacional (por la cual “se agravan los atentados a la libertad de opinión, a la libertad religiosa, a la integridad física. Asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros torturas continentalmente extendidas, demuestran un total irrespeto por la dignidad de la persona humana”⁹; “La DSN no se armonizaría con un visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal, ni del Estado, en cuanto administrador del bien común. Impone, en efecto, la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo”¹⁰. Simultáneamente, las relaciones entre el Vaticano y el gobierno militar no fueron precisamente “cordiales”. En 1976, al recibir Paulo VI al embajador argentino y, según nos enteramos diez años más tarde¹¹, en medio de una “tensión inhabitual”, donde se redujeron al máximo los deberes de cortesía hacia el diplomático extranjero, el Papa señaló que “las desapariciones de personas y los asesinatos esperaban todavía una explicación adecuada” agregando finalmente que “la Iglesia argentina no debía mantener ningún privilegio. Ella debe contentarse con poder servir a los fieles y a la comunidad civil dentro de un clima de serenidad y de seguridad para todos”¹². De manera similar, su sucesor, Juan Pablo II, en la audiencia del 23/10/79, “se dirigió al Episcopado argentino solicitándole que se ‘hiciera eco del angustioso problema de personas desaparecidas en esa querida nación, pues dañan el corazón de muchas familias y parientes’. El gobierno de las FF. AA. se irritó por esta alusión, introducida seguramente por Cavalli. El cardenal Primatesta, al regresar de Roma el 13 de noviembre siguiente, trató de disminuir la importancia de la referencia, diciendo que las manifestaciones del pontífice ‘habían sido parcializadas’”¹³. Es difícil calcular hasta qué punto el Vaticano fue tan crítico de la dictadura argentina y hasta dónde hubo un verdadero desfasaje entre la CEA, los cardenales y el Papa. Los obispos argentinos críticos (Novak, de Nevares, Hesayne)

sostenían sus declaraciones en documentos de la Iglesia, y las fracturas internas se hacían visibles en diversos niveles. En cualquier caso, a partir de ICN se logró mayor homogeneidad en el discurso compartido por la Iglesia local y la vaticana y los distintos sectores dentro de la jerarquía local¹⁴.

El segundo grupo de razones implica, en principio, un presupuesto básico: hubo un acuerdo –tácito o explícito- entre los integrantes de la Junta militar y ciertos sectores de la cúpula de la Iglesia argentina. La heterogeneidad propia de esta última no permite afirmaciones excesivamente generales: ya es un lugar común afirmar que hubo obispos, sacerdotes y laicos asesinados por la dictadura y hubo obispos, sacerdotes y laicos que colaboraron con ella. Sin embargo, la Iglesia como cuerpo –la CEA- no dejó de tener en cuenta que, al menos durante el período que va de 1976 a 1981, tenía cierta legitimidad pública, lo cual le permitía tematizar el problema de la represión ilegal como elemento de presión, por ejemplo, para obtener mayores subsidios de parte del Estado, o estatus público de celebraciones católicas. No podía dejar de tener en cuenta, por un lado, la cantidad de personas que –con suerte dispar- se había acercado pidiendo intercesión católica por los desaparecidos; por otro lado, sectores de la jerarquía católica, en especial el vicariato castrense y la nunciatura, manejaban datos que hacían irrefutables las denuncias en contra del gobierno argentino. No obstante las comprometidas relaciones de algunos sectores episcopales, otros mantuvieron cierta cautela, con gestiones privadas par averiguar datos sobre algunos desaparecidos; la crítica que se ha hecho de estos sectores (quizás la mayoría del episcopado argentino) consiste justamente en no haber hecho público lo que sabían de modo privado. Recién a partir de 1982, frente a la realidad socioeconómica más dura del período de gobierno militar, donde las medidas adoptadas hacían temblar la escasa gobernabilidad de la dictadura, ligadas a la eliminación de trabas impositivas y la liberalización del mercado interno y externo, el decidido apoyo al cada vez mayor sector financiero-especulativo, el aumento de la desocupación, la pobreza y el descenso del salario real a casi un 40% menos que en 1975 (entre otros efectos de la cada vez mayor inflación), la jerarquía católica empezó a hacer más explícitas las denuncias, como una forma de recuperar cierta legitimidad por medio de la distancia tomada respecto del gobierno. ICN es un ejemplo de esto, al igual que los documentos que hemos reseñado más arriba. Veamos

sólo un ejemplo del viraje antes referido: Mñor. V. Zaspé, conocido políticamente como un “moderado” dentro del episcopado¹⁵, dijo en una homilía radial con motivo de la publicación del Documento final elaborado por la cuarta Junta militar: “En los últimos meses se han publicado aspectos ocultos del Proceso, no refutados hasta el momento, que hacen sumamente vulnerable la justificación del mismo (...) ¿Se puede continuar hablando de excesos, cuando todo el proceso antisubversivo respondió a una premeditada planificación? ¿Se puede afirmar que no se dispone de más información, cuando los servicios de inteligencia controlan rigurosamente a personas, grupos, instituciones y teléfonos?”¹⁶.

Por último, el tercer grupo de razones está relacionado con las organizaciones de derechos humanos de la sociedad civil. Desde el primer momento de la represión, los familiares y amigos de desaparecidos recurrieron a la Iglesia, en parte porque esta tenía todavía cierta legitimidad pública, sobre todo por el impulso renovador del posconcilio y la CELAM de Medellín (1968), y por la representación de la Iglesia como factor de poder. Además de la sociedad civil, muchos militantes religiosos (no sólo católicos) apelaron a la Iglesia: el MEDH (Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, dirigido por el obispo Jorge Novak), la FEDEFAM (Federación de familiares de Detenidos-Desaparecidos de América Latina, cuya secretaría ejecutiva estuvo a cargo del sacerdote Patricio Rice, exiliado de la Argentina en 1976), el CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales, sin identidad confesional, pero cuyo director, Emilio Mignone, fue un importante católico crítico), el SERPAJ (Servicio de Paz y Justicia, del también católico crítico Adolfo Pérez Esquivel); e incluso las Madres de Plaza de Mayo, cuya fundadora, Azucena Villaflor, fue secuestrada al salir de la Parroquia Santa Cruz, lugar habitual de reunión de las Madres, infiltrado por Alfredo Astiz. Hemos querido listar aquí sólo a las organizaciones de DDHH que estaban ligadas a la Iglesia Católica para señalar cómo la jerarquía se distanciaba de sus propias bases sociales; la década posterior mostraría hasta qué punto perdió la Iglesia militantes por su reacción tardía. Como sea, a las presiones externas se sumaban las internas para un pronunciamiento claro respecto del terrorismo de Estado.

Habiendo enumerado algunas de las posibles razones que determinaron el viraje en la posición del episcopado respecto de la represión ilegal, debemos señalar que no

coincidimos con Mignone en dos de sus tesis: a) En que los documentos de denuncia fueron causados por la presión de la gente: hubo presiones de sectores del Vaticano y, además, una explotación del potencial que tenía el tema para negociar con el Estado¹⁷; b) En que la dictadura no hubiera podido sostenerse sin el apoyo de la Iglesia; creemos que, en realidad, era al revés: la Iglesia no se podía sostener sin el apoyo de la dictadura –mejor dicho, del Estado-. Incluso teniendo en cuenta que era una Iglesia fuerte, que cumplía funciones que hoy no podría cumplir (hoy no se recurriría a la curia –sí a alguna parroquia, pero ese es otro tema- por problemas de derechos humanos; hay más instituciones que se ocupan de ese tipo de problemas que hacen a la vida civil), el grueso del sostenimiento de la Iglesia local era –y sigue siendo- estatal.

B-1. Política eclesial y políticas de la Iglesia

Iglesia y Comunidad Nacional (ICN) se propone como un punto de relanzamiento de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en la Argentina, a partir de lo que A. M. Ezcurra llama el “neoconservadurismo reformador”: una ideología política (en cuanto que propone modos concretos de distribución de poder en la sociedad) en clave moral, antiliberal, antimarxista, resacralizante de los aspectos más laicos de la sociedad (a través de la “evangelización de la cultura” y el proceso de “secularización”, el modo en que el catolicismo se rindió a la evidencia de la Modernidad pero por la negativa, enalteciendo lo religioso al apartarlo de la “justa autonomía de lo temporal”, y creando el concepto de “secularismo” para referirse a un desarrollo “desviado” de lo temporal, alejado de la religión y de la Iglesia). Su baluarte más fuerte y conservador (por invariable en el tiempo) es el que tiene que ver con los problemas de *moral social, sexual y familiar*. A la vez, se muestra “progresista” a partir de sus posturas reformadoras y distribucionistas, opuestas a la concepción neoliberal de achique del Estado y sus funciones (pero también opuestas a la omnipresencia del Estado, sobre todo a partir del cambio en cuanto a la relación de los individuos con la propiedad privada que proponen el comunismo y el socialismo).

La política volvió a ser tema de circulación pública en diferentes grupos y sectores de la sociedad. Entre ellos, y en consonancia con la línea señalada por los obispos en Latinoamérica, la Iglesia sale a la palestra pública a disputarse el consenso, básicamente,

con el Estado (mejor dicho, con los futuros gobernantes), negándose a ser considerada como una institución más de la Sociedad Civil y sabiendo que no va a volver a estar unida al Estado del mismo modo; en cualquier caso, se presenta a sí misma como ajena a la lógica de la política, como una instancia superior y englobadora de las demás instituciones y esferas de la vida social: “Si el fin del Estado es temporal, lo son también sus medios: autoridad, leyes y organismos. Por eso Pío XII decía ‘La legítima laicidad del Estado es uno de los principios de la doctrina católica’. Laicidad no es laicismo¹⁸, el cual es *abuso de la autonomía*: es afirmar que, en el orden temporal, *Dios está ausente y la Iglesia no tiene nada que decir*” (ICN 160; cursivas nuestras). Esto es, en función de lo que venimos desarrollando aquí, que el Estado y sus medios están sometidos a una *laicidad*, que consistiría en el derecho –tutelado por la Iglesia- a gobernarse siempre teniendo en cuenta a Dios y la Iglesia. Convengamos que no es la cristiandad, pero tampoco es el proyecto de Estado moderno que la sociedad argentina estaba demandando y que, al menos en principio, parecía ser el objetivo del gobierno de Alfonsín.

En este sentido, el episcopado va a definir su estrategia institucional: plantearse en un espacio de autonomía política, económica e ideológica capaz de ejercer grandes presiones en tanto que corporación, con una amplia base social (100.000 jóvenes en el Congreso Eucarístico Nacional de 1984; 30.000 personas en un acto público en Capital Federal y diversas manifestaciones en el interior del país contra la ley de divorcio vincular, en 1986, etc.) para competir por espacios de poder en la sociedad civil (básicamente: moral social, sexual y familiar y educación: la Iglesia es Madre y Maestra (*Mater et Magistra*)).

B-2. Los dos tiempos: construcción de la memoria y proyección política

El documento *Iglesia y comunidad nacional*, producido en el marco que hemos intentado describir, se ha convertido en una referencia ineludible para el análisis de las relaciones entre Iglesia y Estado y entre religión y política. Ya desde su estructura se emparenta con los documentos de la DSI, tomando el esquema Ver-Juzgar-Actuar con el que se había organizado el documento de la III° CELAM en Puebla y que provenía del sistema pedagógico-pastoral de la Juventud Obrera Católica (JOC)¹⁹.

Este esquema se estructura en tres momentos del texto, dos que podemos llamar *históricos* y uno que llamaremos *ahistórico*. El tiempo de *Ver*, histórico, está orientado al pasado, implica una breve narración evaluativa y selectiva de los tiempos anteriores a la situación de enunciación, en un período variable que, tanto en Puebla como en ICN, se extiende desde los primeros tiempos de la conquista de América hasta la historia inmediata. El tiempo de *Juzgar*, ahistórico, consiste en una interpretación doctrinal de la situación que, sin identificarse con el presente, toma elementos de este y los interpreta a través del Magisterio de la Iglesia y la Biblia. Es el núcleo de sentido del texto, en cuanto proporciona elementos abstractos para evaluar y juzgar el pasado y para orientar la acción a futuro (el tercer momento, denominado *Actuar*). Se trata, en definitiva, de un modelo hermenéutico para la interpretación de la realidad histórica. La Historia, tal como es concebida por la Iglesia –al menos en este documento, pero una idea similar se mantiene en toda la DSI– implica necesariamente la idea de un fundamento religioso de lo político, dado que se trata de una teleología cuya culminación escatológica estaría latente en el hombre como ser abierto a la trascendencia. El tiempo presente –1981– es una decisión de segmentar el *continuum* temporal en una articulación del pasado con el futuro, es detener el tiempo histórico para, en un segundo nivel, reflexionar sobre la historia.

A lo largo del documento, y lo que ya es pertinente para nuestro trabajo aquí, el problema de la desaparición forzada de personas aparece pocas veces. Sin embargo, a pesar de no tener un lugar destacado en el texto, su función es, a nuestro juicio, fundamental: permite desarrollar, en base a un problema “del pasado”, la construcción de una memoria de la relación Iglesia-Estado, y la estrategia a futuro que va a tener la Iglesia respecto de él.

B-2.1. Ver: la ontología religiosa de la política.

La primera sección presenta una “historización” de las relaciones entre Iglesia y poder político, desde la conquista hasta el Estado moderno. Su hipótesis es que el fundamento de la cultura latinoamericana y de los diversos Estados nacionales –incluso en sus características jurídico-políticas– es religioso, específicamente, católico. Más aun, las leyes y los mecanismos de la democracia representativa son secundarios respecto de este fundamento; el tratamiento que hace de las leyes es análogo al que usa para interpretar la

Biblia según la diferencia entre “espíritu” y “letra”: las leyes de matrimonio civil y educación laica representaron “la voluntad legalmente disimulada de impedir la inspiración cristiana de la cultura nacional” (ICN 21). Así, la Nación –como concepto político- no se funda en las leyes, que son manipulables, según se desprende del texto, sino en esta cultura de “inspiración cristiana”.

Además de sostener esta ontología del ser nacional, plantea una distinción pseudo-histórica entre Pueblo e Iglesia, por un lado, y Estado, por otro, que será fundamental para el desarrollo futuro de las políticas de la Iglesia. En efecto, los obispos afirman que, con la modernidad y el advenimiento de los Estados nacionales, “la Nación se vio obligada a un discernimiento sumamente difícil (...) en su momento imposibilitó la reconciliación de los argentinos” (ICN 17) “Sin embargo, el esfuerzo de la Santa Sede logrará, por medio de la reconstrucción de la jerarquía eclesiástica, salvar la unidad en la fe y la religiosidad del pueblo” (ICN 19). Esta distinción le permitirá construir su propio lugar, alejado de quienes luchan políticamente por el Estado: liberales y marxistas. Esta es la primera caracterización de la violencia política: al haber dejado de lado la tradición del catolicismo español²⁰, que es el “idioma” de la cultura latinoamericana, es imposible entenderse, *reconciliarse*, y por eso se produce la lucha armada y la violencia política.

La referencia a “la violencia” como uno de los males históricos de la Argentina, “se hizo presente en diversas épocas políticas, pero nunca en forma tan destructora como en los últimos años” (ICN 33). Tanto para referirse a “la violencia guerrillera” como a “la represión ilegítima”, los obispos hablan de que “enlutó a la Patria”. Se distribuyen las responsabilidades, en una versión primitiva de la teoría de los dos demonios, según la cual era necesario reprimir a la guerrilla pero se utilizaron métodos poco adecuados: “si bien en caso de emergencia pueden verse restringidos los derechos humanos, estos jamás caducan y es misión de la autoridad, reconociendo el fundamento de todo derecho, no escatimar esfuerzos para devolverles la plena vigencia” (ICN 33).

Argumentativamente, esta última sección se orienta hacia el problema de la institucionalización democrática, para lo cual reconoce como imprescindible la justicia. En el campo de la violencia política, el problema de justicia que queda por resolver es “la situación angustiosa de los familiares de los desaparecidos (...) así como también el

problema de los que siguen detenidos sin proceso o después de haber cumplido sus condenas, a disposición indefinida del Poder Ejecutivo Nacional. Esta mención no significa que olvidemos el dolor de las víctimas del terrorismo y la subversión. A ellos llegue también nuestra palabra de consuelo y comprensión” (ICN 37). Vemos que, sin decirlo explícitamente, se representa al desaparecido como guerrillero, al Estado como excedido y, en todo caso, la justicia debe ocuparse de los detenidos sin condena y de los familiares de los desaparecidos, no de la represión ilegal ni de juzgar a sus responsables.

B-2.2. Juzgar: la teoría política de la CEA.

En este segundo momento, que articula pasado y futuro (pero que no podemos identificar de manera directa con el presente) el problema de la represión ilegal no es abordado como tal, sino que se trata de una especie de teoría política conformada, en este caso, alrededor del problema del estado de excepción.

Básicamente, ICN sostiene que la Historia universal –orientada teo-teleológicamente a una consumación final, de carácter escatológico- no puede ser mejor encauzada en los aspectos “temporales” que por la DSI. En efecto, en ella se integrarían “la aceptación de la democracia política, históricamente canalizada por el liberalismo; la aspiración hacia la democracia social [léase “redistribución”], vertida por las corrientes de tipo socialista; y el esfuerzo por defender la justa soberanía nacional, implicado en las corrientes nacionalistas” (ICN 110).

De esta manera, vemos que el modo de vincular política y religión es histórico y no teológico; la DSI no se conformó como tal sino hasta que tomó elementos de estos movimientos; incluso de dos viejos enemigos de la Iglesia, como el socialismo y el liberalismo.

A esta observación debemos agregar que, dado que se sostiene el argumento de un fundamento cristiano de la cultura argentina y latinoamericana, debe sostenerse que es una cultura que responde al correlato político de su fundamento religioso, en plena consonancia con el “movimiento histórico universal” hacia la democracia. Esto lleva a los obispos a afirmar, paradójicamente, que “los gobiernos de facto fundamentaron su irrupción en una crisis de las instituciones democráticas y en el objetivo final de restablecer un orden

constitucional debidamente saneado²¹. Ello demuestra el arraigo de la democracia en la conciencia nacional” (ICN 112).

¿Cuál será la función de una afirmación tan evidentemente contradictoria?. Por medio de ella se puede introducir el problema de la amenaza a la democracia (que, en la relación de dependencia ontológica democracia-cristianismo-argentinidad, que veíamos arriba, hace que la amenaza se extienda automáticamente a los otros dos términos), que justifica la interrupción del orden institucional (por el estado de emergencia) y la represión de las fuerzas amenazadoras. A la vez, todo lo que se oponga a ese triple eje democracia-argentinidad-cristianismo, es asimilado al polo opuesto, ya sea por el “abuso de poder, la irresponsabilidad y la corrupción de los propios dirigentes y funcionarios de los procesos democráticos” (ICN 112) o “por enfrentamientos ideológicos, incluso violentos, ajenos al sentir y los problemas de la Nación y el hombre argentino” (*idem*).

La operación es clara: por un lado, se deslegitima la democracia, por el otro, se muestra la argentinidad atacada; el único fundamento que queda indemne de la nación es el cristianismo (catolicismo). Aquí la Iglesia se presenta ajena a estas disputas y se convierte en garantía de democracia y argentinidad. El llamado a la reconciliación se presenta como la única posibilidad de sostener el lazo social que evita la disolución nacional: “Las posturas surgidas de la afirmación exclusiva del propio interés sectorial y las pasiones en lucha, muchas veces perturban el pensamiento claro y producen desgarrones en el tejido social de la Nación. Pero sabiamente nos enseñan Juan XXIII y Pablo VI que, como cristianos, hemos de saber discernir entre las falsas teorías e ideologías y los movimientos históricos concretos nacidos de ellas” (ICN 113).

Este es el sentido último de la *reconciliación*; reclutar a civiles y militares que, como el hijo pródigo, reconocen sus pecados políticos y vuelven al seno de la Iglesia, de quien nunca se tendrían que haber alejado.

Por eso es que dan un mismo tratamiento discursivo a los responsables de la represión y a los de la guerrilla (recordemos que “desaparecido” es, en el discurso de la CEA, sinónimo de “guerrillero”) y por eso es que su preocupación es por los familiares de desaparecidos y los detenidos a disposición del Poder Ejecutivo. Los desaparecidos

propiamente dichos son, por analogía, similares a “las víctimas [militares] de la subversión” y no hay nada que hacer por ellos (ni pueden hacer nada por “nosotros”).

Ahora bien, ¿cómo se llega a esta situación? Si interrogamos a la virtual teoría política del episcopado, tendríamos que volver al problema del estado de emergencia.

“En tal caso –sostiene ICN- justificadamente es afectado el ejercicio de algunos derechos humanos” (ICN 132); “no podemos pretender razonablemente un goce del bien común y un ejercicio pleno de los derechos, como en época de abundancia y paz” (CEA, doc. de mayo de 1976, cuidadosamente expurgado del “Pro-memoria” de 1984).

Este estado de emergencia o excepción es provocado por motivos de seguridad interna. El único factor tenido en cuenta para justificar la dictadura es el de la “lucha contra la subversión”, dentro de una formulación temprana de la teoría de los dos demonios: “La teoría de la llamada ‘guerra sucia’ no puede suspender normas éticas fundamentales que nos obligan a un mínimo respeto del hombre, incluido el enemigo. Los responsables de la noble autoridad del Estado, que tiene la obligación de defender la sociedad, aun con el uso de la fuerza, cuando fuere necesario, no pueden valerse de los mismos métodos irracionales de que se vale la violencia subversiva, dejándose así atrapar, de hecho, por la práctica o la teoría ideológica de la violencia” (ICN 135)

Aceptando del discurso militar (por el cual “el país ha sido informado de que la subversión violenta fue vencida” (ICN 137)), la Iglesia afirma la necesidad de la normalización de las instituciones democráticas.

B-2.3. Actuar: la reconciliación de los argentinos

Esta última sección, orientada especialmente a los fieles católicos y de naturaleza fundamentalmente pastoral, no ofrece para nuestro análisis más que un aspecto de interés particular.

Podemos considerarla como un despliegue del campo semántico de la palabra “reconciliación”. En uno de los sentidos en que se la toma aquí se insiste en la necesidad de justicia para la reconciliación y la superación de la violencia (ambas indisolublemente unidas). Ahora bien ¿qué quieren decir los obispos con *justicia*?. No dan una definición positiva del término, sino que se limitan a decir qué cosa no es justicia: “en nombre de la

misma justicia se ha pecado contra ella (...) el ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de imponerle una dependencia total, se convierte en el motivo fundamental de la acción; esto contrasta con la esencia de la justicia, la cual tiende a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto” (ICN 202). ¿Demasiado ambiguo?. Durante el juicio a las juntas, en 1985, muchos obispos explicaron este fragmento. Mñor. Plaza, por ejemplo, declaró que el juicio era “una revancha de la subversión”, una “porquería” y un proceso en el que “los criminales están juzgando a los que vencieron al terrorismo”²². Otros obispos, sin embargo, explicaban la “reconciliación” en términos completamente diferentes: “El obispo de Neuquen, Jaime de Nevares, levantó su voz en contra de ese canto a la impunidad entonado por los obispos. Expresó claramente que si no había una movilización de las conciencias contra el proyecto de Ley de Punto Final, ‘los argentinos no habríamos merecido vivir en libertad’. Afirmó además que, de aprobarse ‘este proyecto de amnistía, de olvido o de impunidad’ significará ‘convivir con criminales’, para concluir ‘Con esta mafia, con el poder de la fuerza, ¿qué será del país?’ (Río Negro, 12/12/86)”²³. Como vemos, y con esto llegamos a las conclusiones, las posibilidades discursivas y políticas de los obispos, aun de tendencias contrapuestas, estaban señaladas por las ambigüedades y contradicciones de su propio discurso como cuerpo, del cual hemos visto aquí a ICN.

C. Conclusiones: la estrategia institucional

¿Cuál ha sido el objetivo de este trabajo?. En líneas generales, hemos querido demostrar que el documento *Iglesia y comunidad nacional* desarrolla discursivamente una serie de operaciones que se traducen en estrategias institucionales a desplegar a durante la década de 1980.

Las formulaciones de este documento son verdaderas claves interpretativas para la comprensión del comportamiento de la Iglesia en relación a la sociedad civil y el Estado, a tal punto que, aun en los últimos documentos de la CEA, ICN funciona activamente. Después del período de la “primavera menemista”, la *reconciliación* ha vuelto a ser un signo clave en el discurso episcopal, recuperando los sentidos de veinte años atrás en función de nuevas estrategias políticas.

Específicamente en relación al genocidio argentino, creemos haber visto tres mecanismos que serán explotados por el episcopado en la década del '80: en primer lugar, se construye una memoria histórica de la Iglesia en la que su posición autónoma –y, por momentos, neutral- es *garantía de nacionalidad* –y no así los partidos políticos, los movimientos armados ni, en última instancia, las fuerzas armadas. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la política se vincularía con la religión según *motivos históricos* y no (solamente) teológicos; con esto se intenta acceder a un auditorio más amplio que el habitual de fieles católicos: la estrategia de evangelización en un mundo secularizado que, con la democracia, se secularizaría aun más. Por último, se pone en juego una serie de representaciones y conceptos que serán retomados una y otra vez por el discurso católico a lo largo de dos décadas; el más significativo, y del que hemos mostrado un breve ejemplo, es el de la palabra *reconciliación*.

D. Bibliografía

- AGENCIA INFORMATIVA CATÓLICA (AICA), *La Iglesia en la Argentina. Boletín n° 1168*, 10-5-79.
- BERGER P. y Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires Amorrortu, 1968 233 pp..
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [CEA], *Iglesia y comunidad nacional [ICN]*, Buenos Aires, Claretiana, 1981, 74 pp.
- CEA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981- Colección completa del magisterio postconciliar en la Argentina*, Buenos Aires, Claretiana, 1982, 406 pp.
- CEA, *La Conferencia Episcopal Argentina y los derechos humanos- Extractos de algunas intervenciones de la CEA acerca de la violencia y sobre diversos derechos humanos*, Buenos Aires, Oficina del libro de la CEA, 1984, 84 pp..
- CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA [CELAM], *Documentos finales de Medellín [DM]*, Buenos Aires, Paulinas, 1968, 216 pp.
- CELAM, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina [DP]*, Buenos Aires, Paulinas, 1979, 375 pp.

- DRI, R., *Proceso a la Iglesia Argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsí y Menem*, Buenos Aires, Biblos, 1997, 255 pp.
- EZCURRA, A. M., *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, 250 pp.
- FAIRCLOUGH, N. y R. WODAK, "Critical Discourse Analysis" en T. A. VAN DIJK (ed.) *Discourse Studies. A multidisciplinary Introduction*, vol. 2, Londres, Sage, 1997, 456 pp.
- FARRELL, G. T., *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984, 221 pp.
- GIUSSANI, P; *Los días de Alfonsín*, Buenos Aires, Legasa, 1986, 436 pp.
- FERNÁNDEZ, A; *Sindicalismo e Iglesia (1976-1987)*, CEAL, Buenos Aires, 1990, 138 pp.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- HODGE G. y R. E. KRESS, *Language as ideology*, Londres, Routledge, 1989, 240 pp.
- MIGNONE, E., *Iglesia y dictadura*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1999, 221 pp.
- RAITER, A., *Lenguaje y sentido común. Las bases para la formación del discurso dominante*, Buenos Aires, Biblos, 2003, 189 pp..
- SONEIRA, A. J. *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica. 1880-1976*, Buenos Aires, CEAL, 1989, 2 vol., 178 pp.
-

Notas

¹ N. Fairclough y R. Wodak, "Critical Discourse Analysis" en T. A. van Dijk (ed.) *Discourse Studies*.

Multidisciplinary Introduction, Londres, Sage, 1997; vol. 2, pág. 258.

² Tomamos el concepto en el sentido de Berger y Luckmann, entendido como objetivación de las experiencias de una comunidad que constituye parte de la imagen del mundo de esa comunidad y, eventualmente, que puede sistematizarse en un cuerpo teórico que construya un universo simbólico

(cfr. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

³ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987. Desde una perspectiva estrictamente discursiva, A. Raiter, *Lenguaje y sentido común. Las bases para la formación del discurso dominante*, Buenos Aires, Biblios, 2003.

⁴ Berger y Luckmann, *Op. Cit.*, pág. 157.

⁵ Entendida en oposición a “contenido ideológico”; cfr. R. Hodge y G. A. Kress, *Language as Ideology*, Londres, Routledge, 1989.

⁶ A. J. Soneira, *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica. 1880-1976*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989; pág. 16.

⁷ Buenos Aires, Claretiana, 1982.

⁸ Buenos Aires, CEA, 1984. De este documento dice E. Mignone: “El trabajo carece de honestidad intelectual, por cuanto omite, en la transcripción de los textos, las expresiones benevolentes o exculpatorias hacia el gobierno de las fuerzas armadas, que compensan holgadamente las afirmaciones de principios genéricos de ética cristiana, nunca directamente acusatorios” (Mignone 1986: 48)

⁹ III° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Buenos Aires, Paulinas, 1979; n° 1262.

¹⁰ *Ibíd.*, n° 549.

¹¹ **Caras y caretas**, Bs. As., agosto de 1984; citado en E. Mignone, *Iglesia y dictadura*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1999..

¹² *Ídem*

¹³ *Ibíd.*, pág. 85; el mismo relato se encuentra en A. M. Ezcurra, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988 y también en A. Fernández, *Sindicalismo e Iglesia (1976-1987)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1990.

¹⁴ Con esto queremos remarcar que el carácter novedoso de ICN no residió en sus contenidos, presentes en el Magisterio local, continental y universal; lo verdaderamente nuevo fue que se sistematizara esa serie de contenidos como posición homogénea del episcopado argentino en consonancia con el resto de la Iglesia mundial, articulando conjuntamente temas de moral sexual, doctrina social y teoría política en la coyuntura específica de la Doctrina de Seguridad Nacional.

¹⁵ Al menos si seguimos a Fernández, *Op. Cit.*

¹⁶ *Clarín*, 6/6/83.

¹⁷ En el boletín de la AICA del 10/5/79 se lee: “El viernes 4, el presidente de la CEA, cardenal Raúl F. Primatesta, realizó una visita al presidente de la Nación, teniente general (RE) Jorge Rafael Videla, y en nombre de la Asamblea Plenaria del Episcopado le entregó una carta en la que los obispos expresan su preocupación por los gremialistas recientemente detenidos; por los desaparecidos; por la situación económica de los más necesitados, y por los colegios católicos, cuya situación se consideró en otro documento”. No es difícil adivinar el criterio por el cual temas tan disímiles son enumerados: la presión en la denuncia para la concesión en los pedidos.

¹⁸ Notemos que esta distinción es análoga a la que referimos más arriba entre secularización y secularismo.

¹⁹ Cfr.- G. T. Farrell, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984; pág. 36

²⁰ Con esto culpan a “la filosofía europea de los siglos XVIII y XIX [que] provocó las ideologías que hoy se disputan el mundo” (ICN 32)

²¹ Nótese el campo de connotaciones que abre esta palabra.

²² P. Giussani, *Los días de Alfonsín*, Buenos Aires, Legasa, 1986; pág. 121.

²³ R. Dri, *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires, Biblos, 1997; pág. 109.