

Las estrategias de adecuación en la homilías de iglesias católicas santafesinas

Autor:

Acebal, Martín Miguel

Tutor:

Menéndez, Salvio Martín

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

Secretaría de Posgrado

DOCTORADO EN LINGÜÍSTICA

TESIS

**Las estrategias de adecuación en las homilías
de iglesias católicas santafesinas**

Doctorando:

Martín Miguel Acebal

Director:

Salvio Martín Menéndez

Noviembre 2015

Agradecimientos

Quisiera agradecer en estas primeras líneas a las muchas personas que colaboraron para la realización y finalización de esta tesis.

A mi director, Martín Menéndez, a quien agradezco sus lecturas, las observaciones, su insistencia en darle al texto y a las explicaciones la formulación más clara y precisa.

A María Delia Fernández y a Elsa Ghio, mis docentes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, por introducirme en mis primeros años de estudiante en este espacio vasto y siempre desafiante que es el análisis de los discursos.

A mis compañeras de la cátedra de Comunicación en la FADU-UNL, Isabel Molinas y Nidia Maidana, quienes me dieron la oportunidad de sumarme a la docencia y la investigación universitarias apenas egresado del grado. Fueron ellas quienes escucharon con paciencia mis diferentes fascinaciones y decepciones por los autores, las teorías y las nociones que se desplegaban durante el desarrollo de esta tesis.

A María Ledesma, por leer con delicadeza lo que en algún momento fue un manojó desordenado de notas, citas y deseos; también por su interés sincero en la finalización de este trabajo.

A Claudio Guerri, quien me dio hace algunos años una herramienta para pensar y abrirme paso en el tumulto de las cosas; en los intersticios de esta tesis se deja ver su presencia.

A mis viejos y mis hermanas por estar siempre y darme un lugar firme donde descansar la mirada; y a Marcos por tener la paciencia de esperar al papá al final de la página, confiado en que algo importante ahí estaba ocurriendo.

A Agustina, por proponerme un espacio compartido en esta ciudad difícil y desmesurada; sus lecturas, los momentos de trabajo compartidos, su apoyo y, sobre todo, el abrazo al final de la jornada me permitieron llegar a esta instancia.

INDICE

INTRODUCCIÓN	8
PARTE I	
CAPÍTULO 1	
0. Introducción: estrategia y concepción del lenguaje	13
1. La “estrategia discursiva” en el debate con los estudios formalistas del lenguaje	14
1.1. El funcionamiento automático y el grado de conciencia en las competencias	17
1.2. El grado de conciencia y las representaciones de los hablantes sobre sus estrategias.	18
1.2.a La necesidad del estudio etnográfico	19
1.2.b La mirada del analista y la del participante	23
1.2.c La evaluación de los participantes sobre sus estrategias	25
1.3. Una propuesta de síntesis	29
2. Una concepción del lenguaje para el estudio de las estrategias discursivas	30
2.1. La perspectiva sistémico-funcional	30
2.2. La concepción contextual del lenguaje en la noción de estrategia	32
3. La inscripción del agente socializado en las estrategias	36
3.1. El <i>habitus</i> lingüístico: la incorporación del agente socializado	36
3.2. El acceso práctico al <i>habitus</i> lingüístico	39
4. Conclusiones	41
CAPÍTULO 2	
0. Introducción: la estrategia como acción contingente	43
1. La noción de estrategia discursiva en la Teoría de la Cortesía	43
1.1. El rol del lenguaje en las relaciones sociales	43
1.2. Los presupuestos acerca del orden social	45
1.3. El uso “estratégico” del lenguaje	50
1.3.a El hablante atrapado: el propósito comunicativo y la amenaza de la imagen	50
1.3.b El contexto de situación en la exposición de la Teoría de la Cortesía	51
1.3.c. La definición del contexto: entre lo compartido y lo impuesto	53
2. La noción de sujeto en la Teoría de la Cortesía	57
2.1. Revisión de la noción de “razonamiento práctico”	57
2.1.a El razonamiento práctico en la obra aristotélica	58
2.1.b Razonamiento teórico y razonamiento práctico: de la contemplación a la acción	59
2.1.c Primeros comentarios sobre la relación razonamiento práctico-	

estrategia	61
2.1.d De la necesidad a la contingencia	62
3. El “razonamiento práctico” y la noción de <i>habitus</i> de Pierre Bourdieu	66
3.1. <i>Phronesis</i> y <i>hexis</i> : la disposición a percibir y actuar	66
3.2. <i>Hexis</i> y <i>habitus</i> :	69
4. Conclusiones	72

CAPÍTULO 3

0. Introducción: estrategia y recursos	74
1. La estrategia discursiva como coordinación de recursos gramático-discursivos:	74
1.1. Texto y discurso: la inclusión del sujeto discursivo	75
1.2. Estrategias y recursos	76
1.3. La estrategia como reconstrucción del analista	78
2. Relaciones entre estrategias y recursos lingüístico-discursivos	79
2.1. La incorporación del análisis léxico-gramatical en las estrategias discursivas	80
2.1.a Estrategias discursivas y gradualidad	82
2.1.b La relación indirecta entre estrategia discursiva y recursos lingüístico-discursivos	86
3. Estrategias discursivas y conflictividad estratégica	88
3.1. La conflictividad en la noción de “estrategia discursiva” de Menéndez	90
3.2. Estrategia y eufemización: la conflictividad como el resultado de un proceso de percepción e interpretación	94
4. Conclusiones: los aspectos constitutivos de una estrategia discursiva	97

PARTE II

CAPÍTULO 4

0. Introducción: el género discursivo, proceso social, meta y etapas	100
1. Los orígenes de la homilía como género discursivo	103
1.1. La homilía: entre el culto y la enseñanza	104
1.2. Los orígenes del cristianismo y su oratoria	106
1.2.1. San Agustín: una retórica para el cristianismo	108
1.3. Conclusiones parciales	114
2. Las primeras formalizaciones de la liturgia católica	115
2.1. Los estudios y las codificaciones de la liturgia	115
2.2. La relectura de las categorías nativas: de la enumeración a la identificación de los polos y las tensiones	118
2.3. El misterio y el ministerio: la tensión hacia la autorización	119
3. Las dimensiones en tensión en la génesis y la estructura del campo religioso	121
3.1. Las nuevas formas de religiosidad contemporánea y su incidencia en la legitimidad del discurso católico	127
4. Las etapas del género de la homilía	130

4.1. La caracterización de las etapas del género homilético	131
5. Conclusiones	136

CAPÍTULO 5

0. Introducción: extrañamiento y reformulación en las homilías	138
1. Diferencias y deslizamientos entre el análisis académico y el confesional del discurso religioso	138
2. El “lenguaje religioso”: descripción e intervención en la liturgia católica	139
2.1. El carácter <i>diferente</i> del “lenguaje litúrgico”	141
2.2. Caracterización del “lenguaje litúrgico”: estilo y registro	144
2.3. La explicación confesional del lenguaje litúrgico	146
2.4. De un análisis religioso del lenguaje a un análisis del lenguaje religioso: el “lenguaje religioso” como objeto de la sociolingüística	147
3. El polo de la adecuación: procedimientos de aproximación entre el sacerdote y los fieles	149
3.1. La adecuación como necesidad del lenguaje litúrgico	150
3.2. Deslizamientos entre el discurso académico y el discurso confesional	153
4. La homilía como reformulación interdiscursiva	155
4.1. La reformulación en la homilía católica: paráfrasis y explicación	156
4.2. La reformulación imitativa en la homilía	158
4.3. Las equivalencias entre el texto fuente y el texto meta en la homilía	163
4.4. Visibilización e invisibilización del <i>comentario</i>	166
5. Conclusiones del capítulo	167

PARTE III

CAPÍTULO 6

1. Presentación el <i>corpus</i> y explicitación de los criterios de su selección	170
2. La transcripción: problemáticas generales y problemáticas específicas al <i>corpus</i>	172
2.1. Aspectos relevantes en el proceso de transcripción	172
2.2. La transcripción como proceso interpretativo: la problemática de la selección y la relación entre transcriptor y transcripto	173
2.2.1. Notas a la selección en la transcripción del corpus de homilías	179
2.3. El diseño de la transcripción: la puesta en página del discurso oral	181
2.3.1. Convenciones para la transcripción y descripción del Anexo digital	184

CAPÍTULO 7

0. Introducción: el género discursivo, aspectos y relaciones	186
1. El género y el análisis de las estrategias discursivas: las conflictividades genéricas	187
2. El análisis de las estrategias en las homilías	189
2.1. La mostración de la tensión y la búsqueda de su equilibrio	189

2.2. La selección de una clase de estrategias	190
2.3. Los grupos de estrategias y la identificación de los recursos	192
2.4. La organización de los recursos según la tensión identificada	195
2.5. Estrategia y discontinuidad: combinaciones coordinadas y combinaciones contrarias de los recursos	197
3. Estrategias de participación e interacción clausal del texto bíblico	198
3.1 Homilías de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen	198
3.1.1 Los modos de agentivación verbal del texto bíblico	198
3.1.1. a Los modos de inscripción del <i>participante destinatario</i> en el proceso verbal	198
3.1.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’	203
3.1.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	205
3.1.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales	211
3.1.2 Los modos de objetivación del texto bíblico.	217
3.2. Homilías de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús	223
3.2.1. Los modos de agentivación verbal del texto bíblico	223
3.2.1.a Los modos de inscripción del <i>participante destinatario</i> en el proceso verbal	223
3.2.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’	230
3.2.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	233
3.2.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales	238
3.2.2 Los modos de objetivación del texto bíblico.	246
3.3. Homilías de la iglesia de Nuestra Señora de La Merced	254
3.3.1. Los modos de agentivación verbal del texto bíblico	254
3.3.1.a Los modos de inscripción del <i>participante destinatario</i> en el proceso verbal	254
3.3.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’	255
3.3.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	259
3.3.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales	260
3.3.2. Los modos de objetivación del texto bíblico	269
3.4. Homilías de la iglesia Nuestra Señora de Lourdes	273
3.4.1. Los modos de agentivación verbal del texto bíblico	273
3.4.1.a Los modos de inscripción del <i>participante destinatario</i> en el proceso verbal	273
3.4.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’	277
3.4.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	283
3.4.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los	

procesos verbales	287
3.4.2 Los modos de objetivación del texto bíblico	294
4. De la transparencia a la opacidad: la progresión de los recursos y las estrategias	299
4.1. Los modos del decir	299
4.2. El decir sustituido	300
4.3. El decir apropiado	304
5. La lucha por la obtención y la administración del sentido del texto bíblico	307
5. 1. El texto bíblico y las formas de religiosidad popular	309
CONCLUSIONES	314
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	320

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se inscribe en el amplio marco del Análisis del Discurso y en particular en aquellos estudios en los que se busca describir y explicar el lenguaje en uso a través de sus relaciones –complejas y no lineales– con las condiciones de producción, circulación y recepción. Nuestro objetivo será proponer una herramienta metodológica para el análisis de algunos de los vínculos que mantiene la homilía católica con sus condiciones de producción institucionales, genéricas y situacionales, y en especial con aquellas relativas a la dialéctica que se establece entre la *autorización* y la *adecuación* en el discurso sacerdotal.

La caracterización de la homilía como práctica discursiva demanda un ejercicio de extrañamiento, de distanciamiento de una actividad religiosa y de una institución que se ha construido discursivamente como hegemónica en la sociedad argentina (Frigerio, 2007); una sociedad en la que, como señalan Roberto Di Stefano y Loris Zanatta (2000), los símbolos religiosos católicos ocupan toda clase de espacios públicos: estaciones de trenes, comisarías, hospitales, entre otros muchos. En este sentido, la definición de la homilía no es tampoco una actividad libre de sobreentendidos e invisibilizaciones. Al formar parte de la misa católica, la homilía tiende a adquirir las cualidades de esta práctica litúrgica altamente ritualizada. Esto le permite al analista recuperar las codificaciones realizadas por la misma Iglesia católica en la Instrucción General del Misal Romano, la cual “procura [...] exponer las directrices generales, según las cuales quede bien ordenada la celebración de la Eucaristía [...] y [...] propone las normas a las que habrá de acomodarse cada una de las formas de celebración”. En este marco, el discurso homilético es parte de la “Liturgia de la Palabra”, que junto con la “Liturgia Eucarística” conforman las dos partes constitutivas de la misa católica. La Liturgia de la Palabra se ordena, a su vez, en: las lecturas bíblicas; los cantos interleccionales; la homilía; la profesión de fe; y la oración de los fieles.

Estas normativas ofrecen una regularidad operativa para el registro de los discursos: permiten reconocer con facilidad su comienzo y su finalización, a la vez que los constituyen en entidades ordenadas, unificadas y delimitadas. Son estos parámetros los que hemos seguido en esta tesis para la conformación de nuestro *corpus*, y también son estas primeras coordenadas las que nos permiten identificar una esfera del uso de la lengua capaz de producir tipos relativamente estables de enunciados, es decir, las que

nos permiten hablar de *la homilía católica como un género discursivo* (Bajtín, 1979 [2008]).

En esta perspectiva, la homilía ha sido caracterizada como una actividad de reformulación y actualización del texto bíblico (Arnoux, 2003; Arnoux y Blanco, 2002, 2004), en especial de aquellos pasajes que forman parte del rito de la misa y que constituyen las “lecturas bíblicas” dentro de la Liturgia de la Palabra. Lo que la homilía hace, en suma, es *volver a decir* el texto sagrado y *aproximarlo* a los fieles y a sus circunstancias.

Sin embargo, este tipo de abordaje de los géneros, que refuerza su carácter institucional y codificado, tiende a pasar por alto, como señalan Briggs y Bauman (1996) que “el ajuste entre un texto particular y su modelo genérico, y aun con otros textos del mismo género, nunca es perfecto, sino que presenta siempre algunas grietas”, y que “los moldes genéricos [...] nunca proveen medios suficientes de producción y recepción del discurso” (1996: 91). En este sentido, aunque hemos atendido a los parámetros institucionales para la conformación de nuestro *corpus*, el análisis discursivo de carácter estratégico (Menéndez, 2004, 2006, 2009) que presentaremos en esta tesis necesitará prestar una especial atención a esas brechas que se abren entre el modelo o el esquema genérico y la homilía particular.

Esto último no significa la atención a los rasgos estilísticos de los sacerdotes registrados en las diferentes iglesias. Por el contrario, lo que estamos señalando es que el estudio estratégico de los discursos demanda considerar los diferentes modos en que se realizan en cada una de las homilías los procedimientos de reformulación y actualización del texto bíblico sin desafiar, en ningún momento, su misma pertenencia al género. Como buscaremos demostrar en esta tesis, la inscripción de un discurso en el género homilético supone tanto la selección de rasgos específicos, como su ingreso en un campo de fuerzas y tensiones que necesita ser considerado para la identificación y explicación de las estrategias discursivas.

A la vez, cuando afirmamos el carácter insuficiente de los parámetros genéricos para una total producción y recepción del discurso, también estamos sugiriendo que el análisis discursivo requiere no sólo de la atención a los rasgos específicos y al espacio de tensiones que despliega la homilía, sino también a elementos contextuales que vienen a complementar el abordaje genérico. En esta tesis en particular consideraremos el rol que tiene la heterogeneidad de los destinatarios en la explicación de las estrategias

discursivas. Con este fin, nuestro *corpus* está conformado por veinte homilias registradas en cuatro iglesias diferentes de la ciudad de Santa Fe, a razón de cinco homilias por iglesia, durante los años 2004 y 2005. Las iglesias seleccionadas se distribuyen en una gradación que va del sector céntrico de la ciudad hacia los barrios y las periferias.

El objetivo de esta investigación consiste en la demostración de dos hipótesis complementarias:

1) Que toda estrategia discursiva *puede ser* (teóricamente) y *debe ser* (metodológicamente) puesta en relación con un determinado conflicto que el analista le atribuye al sujeto discursivo en la búsqueda de un propósito comunicativo. La identificación de lo que llamaremos la *conflictividad estratégica* constituye, así, el rasgo clave en la explicación de la elección de los recursos involucrados en una estrategia discursiva.

2) Que gran parte de las estrategias discursivas identificables en las homilias católicas estudiadas pueden explicarse por la tensión *–conflictividad estratégica–* que se establece entre el polo de la *autorización* y el de la *adecuación* en el discurso del sacerdote. Mientras el primero tiende hacia un distanciamiento entre el sujeto discursivo y sus destinatarios, el segundo orienta hacia la aproximación de los participantes.

La presente tesis toma su organización de la doble orientación perseguida por sus hipótesis: por una parte, la caracterización de una concepción particular de la noción de estrategia discursiva; por otra, la especificación de las condiciones conflictivas en que se desarrollan las homilias del *corpus* y el análisis de algunas de las estrategias donde se reconoce esta conflictividad. De esta manera, el texto está organizado en tres partes.

La Parte I desarrolla el primero de estos ejes y propone una revisión de la noción de estrategia discursiva en autores paradigmáticos dentro de las áreas de la Sociolingüística, la Teoría de la Cortesía y el Análisis del Discurso. En esta instancia el hincapié estará puesto en tres aspectos que consideramos relevantes para el estudio del concepto de estrategia discursiva: su inscripción en los debates acerca del modo de pensar el lenguaje y su uso (Capítulo 1); la concepción estratégica del uso del lenguaje, del sujeto social y las alusiones en los autores al rol del componente conflictivo en su definición (Capítulo 2); la dimensión lingüístico-discursiva del concepto de estrategia y su definición como coordinación recursos (Capítulo 3).

La Parte II se orienta a la caracterización de la homilía como género y a la identificación de los modos que toma la tensión entre *autorización* y *adecuación*. La presentación buscará demostrar, por una parte, la presencia permanente de la dialéctica entre autorización y adecuación, tanto en la génesis del campo religioso como en la superposición de las actividades exegéticas y pastorales en las formas de predicación cristiana que precedieron a la homilía actual (Capítulo 4). Por otra, la dependencia que guarda la homilía con el texto bíblico y la conflictividad que surge a partir de la doble actividad de volver a decirlo y actualizarlo. Para esto consideraremos tanto los efectos de mayor o menor extrañamiento del discurso sacerdotal, como la marcación o invisibilización de la actividad interpretativa y exegética que realiza el sacerdote sobre el texto bíblico (Capítulo 5).

La Parte III está destinada a la presentación y el análisis de nuestro *corpus*. Para esto nos detendremos brevemente en precisar los aspectos relativos al registro y la transcripción de los discursos; sobre este último punto introduciremos algunas reflexiones sobre la transcripción como proceso *interpretativo* (qué se decide transcribir) y *representacional* (cómo se decide representar) (Capítulo 6).

Por último, presentaremos el análisis de un conjunto de estrategias discursivas que hemos relevado en nuestros *corpus* y que consideramos adecuadas para la actividad de puesta a prueba y mostración de nuestras hipótesis (Capítulo 7). Se trata de las estrategias agrupadas bajo el rótulo de *estrategias de participación e interacción clausal del texto bíblico*, las cuales a su vez se desagregarán en 1) *los modos de agentivación del texto bíblico*; 2) *los modos de objetivación del texto bíblico*. En este punto, el desarrollo se organizará en tres etapas: la primera, destinada al análisis de los modos de realización de estas estrategias en cada uno de los cuatro grupos de homilías; la segunda, destinada a contrastar las regularidades de los cuatro grupos entre sí, lo que nos permitirá identificar un fenómeno de complejización, enriquecimiento y desigual distribución de los recursos estratégicos; la tercera, en la que se propondrá una hipótesis explicativa de estas diferencias a partir de la consideración de las particularidades de los destinatarios de cada grupo de homilías, así como de sus relaciones con el campo religioso y las diferentes formas de religiosidad.

Esta tesis concibe a los discursos como espacios complejos, atravesados por permanentes tensiones, fuerzas, deseos, contradicciones e indecisiones, y a las estrategias discursivas como los modos en que se estructuran estas tensiones, ejerciendo

un rol casi aporético, el de marca y esfuerzo de control de esa conflictividad. Esta tesis no escapa a este principio. El lector verá, constantemente, el modo en que la prosa y el desarrollo buscan indagar en las problemáticas propiamente lingüísticas y discursivas de los planteos teóricos o los textos analizados, en las complejas relaciones entre estrategia y género. Pero también reconocerá aquellos pasajes en los cuales se hace evidente la seducción por cierta especificidad del objeto, por los esfuerzos de los discursos para conjurar la incertidumbre del lenguaje, por sus dudas y conflictos para poder construir una sacralidad textual en medio de un espacio social donde muchos otros discursos se disputan el ejercicio de la palabra eficaz.

La coherencia conceptual y la consistencia teórica que requiere esta clase de escritos apenas puede contener la presencia de esas fuerzas.

PARTE I

CAPÍTULO 1

0. Introducción: estrategia y concepción del lenguaje

El presente capítulo constituye una introducción a la temática que desarrollaremos a lo largo de toda la Parte I de la tesis. Sus objetivos son variados. El primero es enmarcar la reflexión acerca de la noción de “estrategia discursiva” en los debates que atravesaban al campo lingüístico durante los años 70 y 80. En este contexto, retomaremos los desarrollos de John J. Gumperz ([1972] 1982, 1979, [1982a] 2002, 1982b) y sus debates con la lingüística generativa. Nuestro interés es partir de las formulaciones de este autor para rescatar aquellas que nos resultan relevantes para comenzar a conformar una noción propia de “estrategia discursiva”. Los textos de este autor funcionan, entonces, más como disparadores de reflexiones, de búsquedas de filiaciones teórico-metodológicas, de conceptualizaciones propias, que como marco teórico para un posterior análisis. En efecto, como se verá, las mismas formulaciones de Gumperz ofrecen, en muchos casos, un carácter programático, orientador de hacia dónde deberían desarrollarse las indagaciones sobre el discurso. Esto, que constituye quizá lo más valioso de su texto, es, a la vez, su limitación: requiere de la profundización en otros trabajos realizados sobre estas formulaciones incipientes.

El segundo gran objetivo del capítulo es explicitar los dos posicionamientos teóricos que consideramos insoslayables en cualquier reflexión acerca de la noción de “estrategia discursiva”: una concepción acerca del lenguaje y una concepción acerca del sujeto y la práctica social. Sobre estos posicionamientos tratarán los apartados 2 y 3, respectivamente, de este capítulo. El objetivo es demostrar la necesidad de una concepción del lenguaje sensible a las relaciones dialécticas que mantiene el discurso con el contexto, tanto el situacional como el más amplio espacio social.

1. La “estrategia discursiva” en el debate con los estudios formalistas del lenguaje

La noción de estrategia discursiva en Gumperz tiene como finalidad poner en evidencia la insuficiencia del “conocimiento lingüístico” para dar cuenta del modo en que se comportan los participantes en intercambios conversacionales sustantivos (1982b: 3). Esta formulación, que dialoga de un modo directo con la noción de “competencia” chomskiana y su concepción idealizada del hablante¹, adquiere en un comienzo un carácter opositivo.² El conocimiento lingüístico es confrontado con cierto saber que les permite a los participantes de una interacción realizar interpretaciones sobre las intenciones de los demás participantes, así como percibir aspectos que la habilidad lingüística (asociada al dominio de un código) no podría identificar. En un principio, se trataría de elementos *marginales*³, como la pronunciación, el ritmo, la entonación y aspectos semejantes; luego la misma elección dialectal, principalmente para las sociedades plurilingües (Gumperz, [1972] 1982, 1982b). La explicación del comportamiento de los sujetos debería realizarse, en esta primera instancia, de un modo complementario, a través de la competencia lingüística y el conocimiento socio-cultural.⁴ Dicha complementariedad estaba atravesada, en trabajos anteriores, por una relación jerárquica entre los conocimientos y sus abordajes. La descripción de las reglas lingüísticas precede a la de las normas sociales:

¹ Recordemos el célebre pasaje de *Aspectos de la teoría de la sintaxis*: “Lo que concierne primariamente a la teoría lingüística es *un hablante oyente ideal*, en una comunidad lingüística del todo homogénea, que sabe su lengua perfectamente y al que no afectan condiciones sin valor gramatical, como son limitaciones de memoria, distracciones, cambios del centro de atención e interés, y errores (característicos o fortuitos) al aplicar su conocimiento de la lengua al uso real.” (Chomsky, [1965] 1970: 5; el destacado es nuestro)

² En Chomsky ([1965] 1970) se plantea la distinción como parte de los diferentes aspectos que pueden considerarse en el estudio del uso lingüístico, de los cuales la competencia subyacente sería uno de los factores. Posteriormente, aparece ya una oposición semejante por medio de la elección terminológica entre *conocimiento* y *habilidad*, o entre habilidad 2 y habilidad 1, respectivamente. En *El conocimiento del lenguaje*, este autor señala: “Dos personas pueden compartir exactamente el mismo conocimiento del lenguaje pero diferir grandemente en su uso de ese conocimiento. La habilidad para utilizar el lenguaje puede mejorar o empeorar sin que se produzca ningún cambio en el conocimiento.” ([1985] 1994: 24). O en la segunda terminología: “La habilidad 1 es la habilidad en el sentido normal de la palabra: puede mejorar o decaer, puede ser inadecuada para determinar las consecuencias del conocimiento, etc. No obstante, la habilidad 2 es estable, aunque cambie nuestra habilidad para utilizarla, y poseemos esa clase de “habilidad” incluso cuando somos incapaces de detectar lo que implica en casos concretos.” ([1985] 1994: 25)

³ Siguiendo la distinción saussureana entre características esenciales y accesorias o accidentales del lenguaje (Saussure, 1945: 41; Gumperz, 1982b: 16)

⁴ En un trabajo anterior, Gumperz señalaba dos posibles contextualizaciones del fenómeno lingüístico: “It follows that linguistic phenomena are analizable both within the context of language itself and within a broader context of social behavior” (1972: 219)

The verbal behaviour of (...) groups always constitutes a system. I must be based on finite sets of grammatical rules that underlie the production of well-formed sentences, or else messages will not be intelligible. The description of such rules is a precondition for the study of all types of linguistic phenomena. But it is only the starting point in the sociolinguistic analysis of language behavior. (Gumperz, [1972] 1982: 219-220)

Desde esta perspectiva, la elección individual entre las alternativas permitidas es lo que revela los presupuestos compartidos por el hablante con otros miembros de la comunidad o de diferentes grupos. En este sentido, lo aceptable o lo inteligible⁵ deja lugar al carácter apropiado, el cual establecen no ya las reglas gramaticales, sino las normas sociales.

La principal prueba que aporta Gumperz (1982b) para esta formulación es el fenómeno del *code switching*. La eficacia del ejemplo se encuentra en que evidencia la insuficiencia de la habilidad lingüística en situaciones que demandan el dominio de un segundo código y en donde parte de la comprensión de la intervención reside en la interpretación de los sentidos implicados por la misma elección del código.⁶ Esta apreciación es posible por el pasaje de lo que Gumperz llama “sociedades lingüísticamente homogéneas” a “sociedades multilingües o plurilingües”: en las primeras, las marcas de distinción social (es decir, aquello que será objeto de interpretación por el conocimiento sociocultural) estaban “confinadas” (*confined*, el término es de Gumperz⁷) a características marginales de la fonología, la sintaxis y el léxico; en las segundas, la elección de una lengua sobre otra tiene la misma significación que estas características marginales en las sociedades homogéneas.⁸

Lo que Gumperz le reconoce a este otro conocimiento es la capacidad de contextualización de los mensajes. Así, mientras la competencia lingüística funcionaría tomando los mensajes de un modo aislado y reduciéndolos a su función referencial⁹, el conocimiento sociocultural poseería marcos interpretativos que permitirían interactuar

⁵ Esta asociación entre gramaticalidad e inteligibilidad estaría relacionada con una suerte de semántica proposicional, como lo sugiere un pasaje de un trabajo previo a *Discourse Strategies*: “Research in urban dialectology and in bilingual interference has shown that the linguistic differences that do occur in urban situations tend to be trivial from the point of view of grammar and rarely affect intelligibility at level of propositional content of what is said.” (Gumperz, 1979: 276)

⁶ Como veremos más adelante, el carácter extremo de este ejemplo, sumado a ciertas concepciones retóricas de las estrategias han hecho que la noción se piense generalmente como transgresora de expectativas.

⁷ “In linguistically homogeneous societies the verbal markers of social distinctions tend to be confined to structurally marginal features of phonology, syntax and lexicon” (Gumperz, 1972: 220)

⁸ “In such cases, two or more grammars may be required to cover the entire scope of linguistically acceptable expressions that serve to convey social meanings.” (Gumperz, 1972: 220)

⁹ Algo que había señalado ya en trabajos tempranos: “In the formal analysis of language the object of attention is a particular body of linguistic data abstracted from the setting in which it occurs and studied primarily from the point of view of its referential function.” (Gumperz, 1972 [1982]: 220)

en nuestras sociedades modernas diversificadas, en las cuales, dada la pluralidad de situaciones y personas, no parece haber tiempo para reponer la información necesaria explícitamente. Los marcos interpretativos permiten la interacción porque suponen una suerte de tipificación de la situación que simplifica su diversidad y complejidad.

En verdad, el efectivo aporte de Gumperz en relación con este saber pasa menos por la identificación de estos marcos interpretativos (algo que él atribuye a una tradición conformada por algunos trabajos de la filosofía del lenguaje, *frame semantics* y de la inteligencia artificial (Gumperz, 1979: 275), como por la inclusión del dominio de las estrategias de contextualización. Dichas estrategias permitirían identificar y producir señales de contextualización necesarias para la interpretación del discurso y las intenciones de los participantes. Esto nos permite anticipar algo que veremos más adelante. La noción de estrategia logra mediar entre *el conocimiento sociocultural*, en sus versiones amplias o más elaboradas, *la interacción y el dominio del lenguaje*. El estudio de una estrategia supone, para Gumperz, considerar estos tres factores: la estrategia sugiere un *conocimiento compartido*, pero no intenta ser un indicio de la pertenencia a una comunidad (en tanto conjunto de saberes presupuestos apriorísticamente), sino que establece las coordenadas analíticas que manifiestan la necesidad de ese conocimiento en los participantes. Es decir, la estrategia identifica la interacción en la cual se requiere determinado dominio del lenguaje. A la vez, el dominio de las estrategias consiste en la habilidad para poner en relación ese conocimiento en la producción e interpretación de los discursos. La estrategia reubica a ese saber y lo hace atravesar toda la actividad productiva e interpretativa, y no relegándolo al lugar secundario del uso o puesta en uso del contenido proposicional. En un trabajo previo, Gumperz lo explicita:

Returning now to theoretical implications, our data suggest that the dichotomy between linguistic signaling processes and social knowledge norms, which existing research traditions implicitly accept, breaks down when we go into the details of conversational inference. *We can no longer see meaning as the output of an unilinear process in which sounds are transformed into meaningful sentences by application of grammatical rules and social norms determine the use of such meaningful sentences.* Sociocultural conventions affect all levels of speech production and interpretation, from the abstract cultural logic (...) to the division of speech into episodes, to their categorization (...); from the mapping of prosodic contours (...) to selection among lexical and grammatical options. (Gumperz, 1979: 285-286; el destacado es nuestro)

1.1. El funcionamiento automático y el grado de conciencia en las competencias

Como señalamos en párrafos anteriores, las estrategias discursivas se presentan en Gumperz como un fenómeno cuya explicación trasciende la perspectiva puramente lingüística o gramatical y demandaba la incorporación de una mirada más antropológica y etnográfica para su abordaje. En esta dirección la formulación primera consiste en reconocer a las competencias –lingüística y comunicativa (Hymes, 1972)– diferentes ámbitos de pertinencia o de alcance (la inteligibilidad del significado referencial y su uso, respectivamente), para luego introducir la noción de estrategia como superación de dicha dicotomía. Esta distinción primera es proyectada también en las formas de funcionamiento. En este sentido, las habilidades, que en un comienzo se proponen como distinguibles aunque complementarias, extienden sus diferencias al grado de conciencia con que operan. El dominio del código es aludido varias veces como una actividad automática y de aplicación:

...we require knowledge and abilities which go considerably beyond the grammatical competence we need to decode short isolated messages. We do not and cannot *automatically* respond to everything we hear. In the course of our daily activities we are exposed to a multitude of signals, many more than we could possibly have time to react to. (Gumperz, 1982b: 1; el destacado es nuestro)

Mientras que el conocimiento socio-cultural o competencia comunicativa supondría una mayor participación del individuo y, por ende, un mayor grado de conciencia. En este sentido, así como el conocimiento lingüístico está asociado a la “aplicación”, el conocimiento socio-cultural se vincula con la posibilidad de “controlar” los recursos:

To identify simultaneous shifts in several variants as a contrast between discrete styles or varieties, *speakers must* (a) *control* a range of variables and (b) share expectations concerning sequential co-occurrences among features belonging to what linguists treat as distinct levels of signaling. (Gumperz, 1982b: 34; el destacado es nuestro)

O de “manipularlos”:

In this view ethnic categories, like the social categories studied by sociolinguists interested in small group interactions, are coming to be seen as symbolic entities which, subject to constraints imposed by history, *can be manipulated* by individuals to gain their ends in everyday interaction. (Gumperz, 1982b: 29; el destacado es nuestro)

Esta distinción tiene como correlato la que se realiza terminológicamente entre “regla” y “convención”¹⁰:

We use the term *conventions* to highlight the fact that what is involved are not *rules* which must *apply* throughout, but context dependent interpretive *preferences* affecting the quality of interaction. (Gumperz, 1982b: 49; el destacado es nuestro).

En un artículo anterior, estas convenciones son referidas como “normas de comportamiento más generales”: “In analysing linguistic phenomena within a socially defined universe (...) the study is of language usage as it reflects more general behavior norms.” (Gumperz, [1972] 1982: 219).

Presentadas de este modo, las competencias se diferencian en su modo de funcionamiento y en su dependencia contextual. Mientras la competencia lingüística puede realizar su actividad decodificadora de un modo aislado, la competencia comunicativa actualiza todas las normas sociales y las convenciones involucradas en la interacción, lo que sugiere un menor mecanicismo y automatismo. Esta relación con el ámbito en el cual se produce la interacción hará, como veremos más adelante, que gradualmente la idea de “convención” y de “competencia” deje lugar a la noción de “habilidad”, lo que supone una suerte de distanciamiento del término chomskiano y, al mismo tiempo, una acentuación del carácter eminentemente práctico de estos saberes.

1.2. El grado de conciencia y las representaciones de los hablantes sobre sus estrategias.

El uso que hace Gumperz de ciertos términos debe ser inscripto en el marco de la justificación o argumentación general que viene desarrollando; tal es lo que ocurre con *regla*, *convención*, *competencia*, *habilidad*, etcétera. Otro tanto puede decirse del rol que cumplen las caracterizaciones que hace del grado de conciencia del saber sociocultural y de las estrategias discursivas. Como vimos, en sus primeras obras, hay un esfuerzo por validar a este saber sociocultural asemejándolo al lingüístico (en su nominalización como *competencia*, entre otros aspectos); posteriormente, en *Discourse Strategies* (1982b), aparece una preocupación por dar cuenta de una diferenciación. Sin

¹⁰ El término regla ingresa también, como veremos, en oposiciones con el término “estrategia”, lo que hace que las estrategias discursivas tiendan a ser pensadas, más comúnmente, en su faceta pragmática que en su aspecto lingüístico o gramatical.

embargo, también hay en esta obra una atención al modo en que los hablantes refieren y reflexionan sobre su discurso. En estos pasajes, Gumperz pone en evidencia la relativa falta de conciencia de los hablantes sobre sus estrategias, así como las evaluaciones que hacen sobre las mismas.

El relevamiento de estos dos fenómenos sólo es posible en Gumperz por el cambio en el modo de estudiar las interacciones. Estos cambios permitieron reconocer también la manera en que los participantes ven sus propias prácticas y las presentan al analista. Sobre este último punto, nos detendremos especialmente en la tendencia a la regularización que realizan los hablantes sobre sus prácticas.

1.2.a La necesidad del estudio etnográfico

Para una adecuada comprensión del rol que juegan los informes de los hablantes en el estudio de la habilidad constitutiva de la estrategia, es necesario inscribir su estudio en la gradual atención que fueron otorgándole los estudios a las participaciones de los hablantes y a sus contextos. Este recorrido es el que realiza Gumperz en su obra. Tal como lo sugiere en las primeras páginas, la atención a las estrategias comunicativas no es compatible con los modos en que venía estudiándose el lenguaje, tanto en su aspecto gramatical como en su contexto de uso:

There is no question that the effective employment of communicative strategies presupposes grammatical competence and knowledge of the culture. But this does not mean that we can rely solely on existing grammars and ethnographies to explain how interlocutors make situated interpretations. (...) The study of conversational inference thus require assumptions and procedures which are different from those used in either ethnography or grammatical analysis. (Gumperz, 1982b: 4-5; el destacado es nuestro)

Por nuestra parte, la revisión sugerida en estos pasajes será la que nos llevará a posicionarnos en una teoría lingüística que permita superar la división de base entre gramática y contexto, la cual, más allá de todos estos comentarios, reaparece constantemente en Gumperz.

Según este autor, las primeras críticas a las aproximaciones estructuralistas y generativistas provienen del ámbito de la lingüística histórica, interesada en explorar los mecanismos y las causas del cambio lingüístico. Abocados al estudio de la difusión lingüística y el cambio intergeneracional, los lingüistas históricos atendieron al habla

diaria en comunidades actuales, lo que significó el punto de partida para los trabajos que luego desarrollarían las nuevas generaciones de sociolingüistas.

La otra fuente de revisión de los análisis estructurales se encuentra en los trabajos de los dialectólogos. Dichos estudios permitieron producir información importante sobre los determinantes sociales de la difusión del lenguaje por medio de la incorporación de cuestionarios, registro de habla local y muestreo de la distribución en el espacio social y geográfico. También corresponde a estos autores las primeras atenciones a los vínculos entre los dialectos y las redes políticas, religiosas y económicas, en tanto variables significativas en el estudio de la intensidad de la interacción verbal, aspecto relevante para la explicación del cambio lingüístico. Más allá de los aportes señalados, los métodos utilizados por la dialectología eran susceptibles de cuestionamiento por su dificultad para ser evaluados en términos estructurales y por su eficacia parcial: funcionaban en las áreas rurales y fracasaban en las urbanas.

Quien viene a reunir estos desarrollos y a aportar un método válido es William Labov (1966 [2006]). Como es sabido, Labov comienza a combinar el análisis estructural de las formas orales con las modernas técnicas sociológicas de muestreo, lo que le permite establecer relaciones mensurables entre las variables lingüísticas y las variables sociales. Esto, sumado a su trabajo en las áreas urbanas (campo de estudio que ofrecía resistencia a las categorías y los métodos pensados para el área rural), constituyó a esta metodología en el modelo a seguir en los estudios sociolingüísticos. En efecto, la propuesta lograba combinar dos necesidades: la de demostrar la existencia de regularidades en el menospreciado –desde la perspectiva estructural– ámbito del habla y en el de la ejecución o *performance* (del paradigma generativista); así como la de ofrecer un modo eficaz de procesar los datos obtenidos en los muestreos, por una adecuada correlación entre las variables sociales y las lingüísticas.

Las limitaciones que reconoce Gumperz al planteo de Labov y los posteriores desarrollos de la sociolingüística cuantitativa se ubican en dos ámbitos: el modo de obtención de la información y la concepción de base sobre la relación entre las normas sociales y la interacción social. En el primero de estos ámbitos, Gumperz menciona que el uso de cuestionarios, así como el hecho de pedirles a los informantes que ilustren o produzcan ejemplos de habla genera una desconexión entre los datos y su situación de producción e impide identificar fenómenos que sólo ocurren en la interacción cara a

cara. Una prueba de esta objeción, en la cual nos detendremos particularmente, es la discrepancia surgida entre lo que los hablantes dicen de su uso y lo que efectivamente producen en las intervenciones. En relación con esto, señala:

Moreover, when variables counts are correlated with attitude scale judgements of texts exemplifying the use of variables, they provide novel independent measures enabling the investigator to relate behavior, i.e. what people do, to what they say about what they do. In this way, systematic discrepancies between language usage and judgements of language usage have been discovered which are of great interest to sociologists seeking to study the connection between attitudes, opinions and behavior. (Gumperz, 1982b: 25-26; el destacado es nuestro)

Dichas discrepancias sólo se vuelven legibles e identificables por la incorporación de un trabajo etnográfico que trascienda la mera identificación de variables sociales correlacionables con las lingüísticas.

El segundo de los ámbitos, y sobre el cual nos explayaremos más adelante, reside en la asunción de base que comparten los estudios sociolingüísticos cuantitativos con los mismos paradigmas estructuralista y generativista, esta es, la de la pre-existencia del sistema al uso que de él hacen los sujetos (Gumperz, 1982b: 26; Dawe, 1970). En efecto, la subordinación de la acción social al sistema o a la norma social, hace que cualquier muestreo pueda ser concebido como representativo del grupo y de sus competencias, con lo que se les niega a los hablantes la posibilidad de interactuar y negociar con el sistema y con las normas según los intereses de la interacción. O, de otra manera, no se les reconoce la participación de los hablantes en la misma constitución de dichas normas o del sistema presupuesto. Para Gumperz, una teoría de las estrategias comunicativas demanda un estudio etnográfico en profundidad, en el cual no se reduzca la interacción al carácter de instanciación de las variables previamente identificadas para el análisis de la práctica. Y esto se debe en gran medida al hecho de que las mismas estrategias consisten, en principio, en un uso flexible y, en algunos casos, transgresor de las propias normas y sus variables¹¹ correlacionadas.

Finalmente, deberíamos detenernos en la misma noción de *isolated sentence*. En efecto, desde una perspectiva del lenguaje como contextualmente dependiente (Menéndez, 2006), el hecho de concebir un fragmento de lenguaje fuera de contexto es imposible, ya que todo texto mantiene relaciones con un determinado contexto de

¹¹ Decimos “en principio” porque parte de este estudio apunta a revisar la asociación entre las nociones de estrategia y transgresión, para sugerir que el apego a las normas o a lo esperable también admite una lectura estratégica.

situación, siendo condicionado por él y colaborando a su codificación. Así es que de la idea de *isolated sentence* se desprenden dos líneas de lectura que desarrollaremos a continuación. La primera de ellas es sugerida por el propio Gumperz en un pasaje posterior a los que hemos referido:

The usual linguists' practice in which the investigator asks for native judgements of hypothetical isolated sentence illustrating key grammatical points clearly cannot work here, since what is judged are conversational inferences and the investigator and his subjects do not share the same cultural presuppositions. (Gumperz, 1982b: 87)

Dada la imposibilidad de concebir e interpretar una cláusula fuera de un contexto, es común que los hablantes tiendan a responder a este tipo de experimentos ubicando a dicha cláusula en el ámbito de ocurrencia más convencional, lo que les permite realizar la interpretación o el juicio requerido por el analista. Esta operación, que viene a confirmar la imposibilidad de un contexto cero, no siempre es identificada por el analista, por no compartir las presuposiciones culturales de las que habla Gumperz en el pasaje citado. Así, la interpretación que el analista considera como una suerte de grado cero o independiente del contexto es, en realidad, el resultado de la puesta en contexto convencionalizado que ha hecho el informante, ante la ausencia de mayores precisiones.

La segunda línea de lectura que habilita esta idea de *isolated sentence* está nuevamente relacionada con la puesta en contexto que realiza el informante ante las preguntas. Desde este punto de vista, puede ocurrir que las respuestas del hablante respondan a las expectativas generadas por la misma entrevista o el mismo trabajo etnográfico. Dichas expectativas, nuevamente, pueden ser ignoradas por el analista como condicionantes de la interpretación, y éste puede proyectarlas como reflexiones válidas del hablante sobre su práctica, transpolables a cualquier contexto de ocurrencia.

A continuación nos detendremos brevemente en las implicancias de estos comentarios. En Gumperz, muchas de estas apreciaciones se orientan a demostrar la necesidad de un estudio etnográfico más profundo. Para nuestro trabajo, dichos comentarios apuntan a hacer evidente *la construcción que realiza el analista al momento de identificar estrategias discursivas*, y la necesaria explicitación de su punto de vista y las categorías utilizadas para esta construcción. Al mismo tiempo, estas observaciones colaboran a evidenciar el carácter no plenamente consciente de la habilidad requerida por la estrategia, así como de las decisiones que orienta. Más adelante incorporaremos una noción de sujeto que nos permitirá conciliar el aspecto

volitivo sugerido por la idea de habilidad y el carácter pre-reflexivo que le estamos atribuyendo.

1.2.b La mirada del analista y la del participante

Como señalamos en el final de apartado anterior, la necesidad de un trabajo etnográfico también puso de manifiesto la distancia que puede reconocerse entre el analista y el participante. Este fenómeno puede analizarse en diferentes aspectos. Presentaremos aquí algunos de ellos para justificar, una vez más, la construcción que realiza el analista en su actividad explicativa, así como el cuidado que debe tener en el metadiscurso discurso que elaboran los participantes sobre su propia práctica.

El primer aspecto desde el cual es posible abordar la diferencia entre las miradas del analista y del participante es el relativo a la finalidad que orienta la relación de ambos actores con el discurso. En este sentido, Gumperz señala que los participantes están completamente compenetrados con la interacción y su preocupación reside en el efecto comunicativo perseguido por medio de sus intervenciones, lo que vuelve a sus decisiones automáticas:

While linguists, concerned with grammatical description as such, see the code alternation as highly salient, participants immersed in the interaction itself are often quite unaware which code is used at any one time. Their main concern is with the communicative effect of what they are saying. Selection among linguistic alternants is automatic, not readily subject to conscious recall. (Gumperz, 1982b: 61; el destacado es nuestro)

Este pasaje habilita dos comentarios. El primero atañe al estrecho vínculo entre el efecto comunicativo y lo que luego llamaremos elecciones léxico-gramaticales y discursivas. Este vínculo señala la relevancia de la identificación de dicho efecto para la explicación de las decisiones. Al mismo tiempo nos permite pensar que las estrategias discursivas, principalmente en los discursos orales, responden a una urgencia que no podría ser resuelta por medio de un proceso productivo plenamente reflexivo. La reflexión, la evaluación detenida, conspiraría no sólo con la temporalidad de las intervenciones, sino con la misma posibilidad de aprovechar las oportunidades y resolver las problemáticas planteadas por la interacción. En este sentido, la propuesta de Fairclough ([1989] 1998) para la etapa *interpretativa* del análisis –según la cual analista e intérprete participante hacen lo mismo, sólo que el primero está interesado en explicar *qué* es lo que está haciendo (Fairclough, [1989] 1998: 167)– se vuelve difícil de

sostener, dado que ambos operan en tiempos diferentes. La toma de conciencia explicativa ya inscribe al discurso en un tiempo diferente, en una urgencia y una lógica diferente. Por este motivo es que consideramos necesario incorporar a la noción de estrategia discursiva una concepción de la acción social que le permita conciliar su aspecto de resolución eficaz y su carácter eminentemente interactivo, esto es, inscripto en las urgencias de la práctica. Dicha conciliación permitiría acercar más la construcción explicativa con la práctica efectiva de los participantes. A la vez, pone en evidencia las limitaciones de la mera toma de conciencia que diferenciaría, según Fairclough, al analista del participante. En otras palabras, no basta señalar qué se está haciendo, sino también cómo es posible hacerlo sin disponer del tiempo que demanda explicarlo.

Lo anterior sugiere algo que ya mencionaba Bourdieu ([1980] 1991), el participante mantiene una relación práctica con la práctica, no una relación teórica o lógica¹². Una de las implicancias de esta relación está sugerida en el pasaje de Gumperz que venimos comentando y que nos lleva a la segunda observación que quisiéramos hacer. Como señala este autor, el participante está interesado en los efectos de su discurso, más que en un *registro de los modos*¹³ que se vale para producirlos.

La muestra más patente de los comentarios que venimos haciendo, así como del carácter construido que le reconocemos a la estrategia se encuentra en las

¹² Esta parece ser una caracterización diferente de la distancia cultural sugerida por el mismo Gumperz. En este sentido es que Bourdieu señala: "... la distancia [entre el observador/analista y el participante] está no tanto donde se la busca de ordinario, es decir, en la diferencia entre tradiciones culturales, como en la separación entre dos relaciones con el mundo, teórica y práctica; por eso mismo está asociada de hecho a una distancia social que hay que reconocer como tal y de la que hay que reconocer el principio verdadero, es decir, la *distancia diferente respecto a la necesidad*, a riesgo, en caso contrario, de imputar a la diferencia de "culturas" o de "mentalidades" lo que es efecto en realidad de la diferencia de condiciones (...) La familiaridad, que no se adquiere en los libros, con el modo de existencia práctico de quienes no tienen libertad para distanciarse del mundo, puede estar simultáneamente en el origen de una conciencia más aguda de la existencia y de una proximidad real, especie de solidaridad más allá de las diferencias culturales." (1980 [1991]: 34-35).

¹³ Hemos preferido esta formulación a "está interesado en los efectos de su discurso, más que en los *modos* que se vale para producirlos", ya que consideramos que el hablante atiende a la relación entre los efectos y los elementos lingüístico-discursivos que lo generan, de un modo más o menos consciente (eso no nos interesa en esta instancia). Lo que no dispone el hablante y sí el analista es la posibilidad de registrar y disponer en un mismo tiempo, sobre su mesa de trabajo, los diferentes recursos que utilizó para buscar esos efectos. No nos referimos solamente a las posibilidades técnicas de grabación, sino también al grado de atención con que el analista interpreta el discurso y a su esfuerzo por atender a todos los elementos que lo componen. El hablante, por su parte, salvo que sea funcional a su objetivo, no considera a la memorización de sus palabras un aspecto importante, en cierto modo las ve como dependientes de una necesidad que ya intentó ser cubierta. En este sentido es que muchas veces, como veremos en los informes de los participantes referidos por Gumperz –pero también como nos ocurre a diario– sus propias palabras les resulten extrañas.

discrepancias¹⁴ que Gumperz reconoce entre los relevamientos empíricos y los comentarios de los hablantes sobre sus propias intervenciones:

Attempts to elicit (...) self-report information on bilingual usage regularly show significant discrepancies between speakers' descriptions of their own usages and empirical studies of tape recorded texts. (Gumperz, 1982b: 62)

O en lo que se presenta como “evidente” para el análisis y es completamente ignorado por los participantes.

A final feature of group three speech, *which was not mentioned by judges but nevertheless becomes quite apparent on close analysis*, has to do with... (Gumperz, 1982b: 55-56)

De este modo, tanto el registro mecánico (“empirical studies of tape recorded texts”) –en tanto relación diferenciada y diferida del discurso– como la apreciación que se considera irrefutable (“quite apparent on close analysis”) se presentan como evidencias de la distancia que existe entre la mirada del analista y la del participante; la cual no se limita, como señalaba Bourdieu, a una diferencia cultural, sino también a la relación teórica y práctica, respectivamente, que mantienen con la interacción¹⁵. En el siguiente apartado nos detendremos en el modo en que estas diferencias impactan en las valoraciones que hacen los participantes de sus propios discursos.

1.2.c La evaluación de los participantes sobre sus estrategias

Como hemos señalado aquí, la relación que establece el analista con el discurso o la interacción es diferente de la que mantienen los participantes. Sin embargo, hay un aspecto de estos vínculos que viene a complejizar el estudio: nos referimos al modo en que el participante refiere y evalúa su propio discurso en las observaciones requeridas por el analista. En lo relativo a la rememoración de las palabras de lo que luego el discurso analítico llamará estrategias, ya mencionamos algo: el analista identificaba más rasgos que los participantes. Lo que resta es ver la reacción de los hablantes frente a estas observaciones, así como reflexionar sobre el modo en que debe incorporarse al estudio.

¹⁴ Dice Bourdieu: “...si se lleva demasiado lejos el control lógico [en las prácticas], se ven surgir las contradicciones a cada paso.” (1987 [1993]: 85-86).

¹⁵ Señala Bourdieu: “Demasiada lógica sería a menudo incompatible con la práctica, o aun contradictoria con los fines prácticos de la práctica.” ([1987] 1993: 72). En otro contexto, Halliday dirá: “Talking is like walking (...): if you think about it, you stumble...” (Halliday, [1985] 1994: xxv)

Las primeras observaciones de Gumperz en relación con el modo en que los participantes hablan de su propio discurso y, más particularmente, de los fenómenos señalados por el analista, atañen a las diferencias en el modo en que son evaluados dichos fenómenos. Sobre esto, señala:

On further questioning, participants referred to their own metaphorical switching as lapses of attention, or failures to live up to village norms, and 'promised' that only the village dialect would be used in subsequent discussion sessions. (...) Yet tape recording of these later sessions showed no significant decrease in the amount of switching. (...) In interview sessions where conversational code switching is discussed, speakers tend to express widely differing attitudes. Some characterize it as an extreme form of language mixing or linguistic borrowing attributable to lack of education, bad manners or improper control of the two grammar. Others see it as a legitimate style of informal talk. (Gumperz, 1982b: 62)

Al igual que señalamos en el punto anterior, las entrevistas en profundidad con los participantes ponen en evidencia discrepancias, no ya entre la mirada del analista y el participante, sino de los propios participantes entre sí. Este relevamiento señalado por Gumperz (y sostenido, como veremos, por otros autores) demanda una relativización del lugar que se le había otorgado a estas declaraciones de los agentes sobre su práctica. Recordemos que la propuesta de un estudio etnográfico profundo venía a cuestionar las limitaciones de los abordajes estadísticos, así como a la imposición de categorías fijas y no negociables. Entre otros aportes, las entrevistas ponían en evidencia la distancia entre los intereses de los participantes y los intereses del analista. Sin embargo, la identificación de desacuerdos entre los participantes a la hora de evaluar su propia práctica discursiva, o de ciertos fenómenos de la misma, demanda volver a revisar estas apreciaciones.

Como notará Gumperz, los reportes deberán inscribirse en la relación que mantiene el informante-participante con el analista. En este sentido, la información que puedan brindar sobre su práctica discursiva permitirá también evaluar el modo en que los participantes deciden presentar esta práctica a los demás o, más precisamente, al analista. Esto ya había sido señalado por Erving Goffman:

Así, cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad, tanto más, en realidad, de lo que lo hace su conducta general. ([1959] 2001: 47)

Por este motivo es que surgen las discrepancias entre los participantes. La evaluación que hagan los participantes de su discurso demandará un posicionamiento en relación con esos valores oficiales de los que habla Goffman. En el caso de Gumperz, el

code switching, como estrategia paradigmática, demanda a los hablantes justificar un fenómeno que desde la ideología del monolingüismo, e incluso desde los fenómenos de diglosia, no se presenta como aceptable: a esto se debe la insistencia en presentar al fenómeno como un error, un descuido, una consecuencia de la menor formación (con todas las implicancias simbólicas derivadas de estas apreciaciones). Pero también hay casos, agrega sobre el final el autor, en los que los informantes lo consideran como un estilo válido del “habla informal”. Éstos constituirían los casos en los cuales los participantes buscan desafiar los valores oficiales, censores o normativos, asociados a la práctica discursiva.

En este sentido, la evaluación y las representaciones de los participantes son menos una fuente de información sobre las regularidades de las prácticas o de los fenómenos esperables, que un acercamiento a las valoraciones ideológicas que los involucrados hacen de su práctica discursiva, del lenguaje y, como veremos, de la misma sociedad:

...selection of variants is in large part due to *subconscious process*, so that when participants are asked to evaluate utterances or report on their own usage, their reports often differ systematically from actual usage. (...) *It seems that (...) social and ideological considerations outweigh actual usage as predictors of message form.* (Gumperz, 1982b: 69; el último destacado es nuestro)

La atención a estas evaluaciones que hacen los participantes es algo que señala Fairclough como diferencia entre el analista y el participante durante la actividad *explicativa*.¹⁶ En este sentido, la toma de conciencia que pueda realizar el participante de su práctica discursiva está próxima a la operación psíquica¹⁷ e ideológica¹⁸ de la *racionalización*, es decir, a la construcción de un discurso que explique “racionalmente”

¹⁶ La *explicación* es uno de los tres abordajes interrelacionados que proponer el Análisis Crítico del Discurso: la *descripción*, en la cual el discurso es tomado como producto; la *interpretación*, en la que el discurso es tomado como proceso y práctica discursiva; la *explicación*, en la que el discurso es considerado como práctica social.

¹⁷ En el marco del psicoanálisis, la racionalización es caracterizada como un “procedimiento mediante el cual el sujeto intenta dar una explicación coherente, desde el punto de vista lógico, o aceptable desde el punto de vista moral, a una actitud, un acto, una idea, un sentimiento, etc., cuyos motivos verdaderos no percibe.” (Laplanche y Pontalis, [1967] 1996: 349)

¹⁸ El carácter “ideológico” de la racionalización también lo señala Eagleton ([1995] 1997, citando incluso a Laplanche y Pontalis), para cuestionar la concepción de la ideología como mera “expresión” de los intereses sociales. Para nuestro caso, el concepto supone que los reportes no pueden tomarse como una “expresión” de los motivos que orientaron a los sujetos a realizar las opciones que se manifiestan en el discurso.

su práctica y el rol de la misma dentro de la sociedad¹⁹. Esto supone una diferencia radical, para Fairclough, entre el analista y el participante. Mientras la racionalización supone la apelación a una representación no teórica (pero igualmente explicativa) del orden social, el analista debe abordar la práctica con una teoría social explícita. Dice el autor:

The position of the analyst in explanation is more easily distinguishable from that of the participant in that the ‘resources’ the analyst draws upon here [in explanation] are derived from a social theory (...) However, self-consciousness is just as important if one is to avoid importing untheorized assumptions about society, or acting as if explanation could be theory-independent or theory-neutral. Participants do have, to varying degrees, their own rationalizations of discursive practice in terms of assumptions about society, but such rationalizations cannot be taken at face value.” (Fairclough, [1989] 1998: 167).²⁰

El último comentario que podemos hacer sobre este fenómeno está vinculado con la tendencia a la regularización de las prácticas que manifiestan los informes de los participantes. Esta tendencia refuerza la presentación ordenada de los pasos supuestamente seguidos en la producción o la valoración de lo diferente como ruptura, descuido, desconocimiento de la norma, etc. Para Bourdieu esto se debe, en parte, a la distancia cultural que hay muchas veces entre el analista y el informante:

Pero no basta romper con la juridicidad (el *legalismo*, como dicen los anglosajones) que es tan natural a los antropólogos, siempre dispuestos a escuchar a los dadores de lecciones y de reglas que son los informantes cuando hablan con el etnólogo, es decir, a uno que no sabe nada y a quien hay que hablar *como* a un *niño*. ([1987] 1993: 72)

La regularización se debe también, para este autor, al reconocimiento que tiene la codificación como fundamento de la integración social (Bourdieu, [1987] 1993: 84); cuando dicha codificación se encuentra además avalada o registrada en documentos,

¹⁹ Para darle un cariz más lingüístico-discursivo a este concepto podemos referir los comentarios de Halliday en relación al sistema del género en la gramática del inglés. Al momento de la elaboración de una explicación consciente por la elección entre las opciones del sistema (*he, she* o *it*), el hablante tiende a referir los estereotipos –Halliday utiliza este término– sobre dichas elecciones (*living* and *non-living*, *female* and *male*; como excepciones *ships* y *cars* con *she*; Halliday, [1985] 1994: xxv), aunque las mismas sean triviales e imprecisas en muchos casos.

²⁰ Estas observaciones de Fairclough tampoco deberían llevarnos nuevamente a la idea de la “toma de conciencia” ahora teórica de la práctica como una suerte de acceso a los motivos de los sujetos involucrados en la interacción. Es decir, no olvidar lo que Bourdieu llamaba “el desfase entre los fines *teóricos* de la comprensión teórica y los fines prácticos, directamente interesados, de la comprensión práctica”, algo que este autor reconoce como el motivo para un cambio terminológico semejante al que reconocimos en Gumperz: “[este desfase es] lo que me condujo a hablar de *estrategias* matrimoniales o de *usos sociales* del parentesco más bien que de reglas de parentesco. Este cambio de vocabulario manifiesta un cambio de punto de vista: se trata de evitar de dar para el principio de la práctica de los agentes la teoría que se debe construir para dar razón de ella.” ([1987] 1993: 68)

leyes, artes del hacer, mayor institucionalización se le otorga a las prácticas, y mayor marginalidad se le otorga a las contradicciones que el análisis pueda llegar a relevar.²¹

1.3. Una propuesta de síntesis

Como hemos visto, las primeras formulaciones de Gumperz en relación con las competencias tienen un carácter disyuntivo, buscan acentuar las diferencias entre ellas, sea en su ámbito de pertinencia (dentro del proceso de comprensión y participación en la interacción), sea en el grado de conciencia, sea en sus modos de adquisición. Gradualmente, este planteo va siendo moderado por el autor, hasta establecer la necesidad de una formulación superadora no sólo de la concepción del código, sino también de su saber complementario²². Señala Gumperz:

I believe that to understand the role of language in education and in social process in general, we need to begin with a closer understanding of how linguistic signs interact with social knowledge in discourse. This requires a *new perspective on both linguistic and social aspect of communicative processes*. (Gumperz, 1982b: 29; el destacado es nuestro)

También en otra obra:

Si bien estos puntos van ganando aceptación, y estamos comenzando a introducir los supuestos contextuales y socioculturales en nuestros modelos explicativos, nuestras ideas sobre qué aspecto de habla está sujeto a reglas y sobre cómo se comunica el significado continúan apoyándose en conceptos derivados del análisis gramatical basado en la oración. *Hablamos de lengua y cultura, lengua y contexto, como si éstas fueran entidades separadas que se encuentran fuera del mensaje concreto y que (...) pueden representarse como objetos discretos*. ([1982a] 2002: 153; el destacado es nuestro)

La demanda de una concepción de la gramática (y de la etnografía) diferente y de una nueva perspectiva en el aspecto social del proceso comunicativo que sugiere

²¹ Como hemos anticipado y desarrollaremos más adelante, en el caso de la homilía, esto se hace patente en la presencia de manuales que definen propedéuticamente el modo de elaborar esta clase de textos. Los estudios académicos sobre el género pueden llegar a confiar en estos tratados como reales principios de la acción, sin preocuparse demasiado sobre la efectiva atención que hacen los participantes a dichos tratados o sobre los fenómenos que el tratado no logra explicar o siquiera hacer ver.

²² En un trabajo posterior, Gumperz busca establecer ciertas semejanzas entre la competencia lingüística y estas otras habilidades, como su carácter convencional, el hecho de ser aprendidas en el curso de procesos de socialización lingüística y el de funcionar automáticamente sin reflexión consciente (Gumperz 1984, referido por Golluscio 2002: 35). Estos comentarios –y particularmente este último que revisaremos más adelante– parecen más destinados a validar a la competencia comunicativa como un objeto de estudio emejante a la lingüística, antes que una concreta asimilación de los conceptos. En este sentido, si bien la competencia lingüística requiere de los estímulos del proceso de socialización, ellos son eficaces, en la teoría generativista, por la “propiedades de la herencia biológica humana” (Chomsky, [1980] 1983), algo a lo que es difícil que los autores (Hymes, etc) consideren proyectable a la noción de competencia comunicativa. Veremos que la inscripción de la noción de estrategia discursiva –y de sus conceptos vinculados– en un paradigma funcional permite evitar asociaciones de este tipo para lograr su validación como objetos de estudio.

Gumperz en las dos primeras citas es, desde nuestro punto de vista, lo que ofrece la Lingüística Sistémico Funcional.²³ En este sentido, esta propuesta de síntesis de la que trata la última cita, en la que se sugiere abandonar la oposición original entre lengua y cultura es, justamente, la que se corresponde con los planteos epistemológicos de base de la propuesta de Michael Halliday y sus seguidores en relación con el lenguaje.

En los apartados siguientes desarrollaremos el modo en que la concepción del lenguaje de la Lingüística Sistémico Funcional nos permite integrar todas aquellas observaciones realizadas acerca de la relación entre el dominio del lenguaje y su funcionamiento social. Al mismo tiempo buscaremos tomar una posición en relación a la temática del grado de conciencia de los participantes sobre sus estrategias por medio de la introducción de algunas nociones postuladas por Bourdieu.

2. Una concepción del lenguaje para el estudio de las estrategias discursivas

2.1. La perspectiva sistémico-funcional

En este punto nos interesa poner en relación las problemáticas y las necesidades teóricas que hemos desplegado en el apartado anterior. Particularmente consideramos la importancia de correlacionar un estudio de las estrategias discursivas con una teoría lingüística que permita salvar las dicotomías (competencia / actuación, competencia lingüística / competencia comunicativa, inteligibilidad / interpretación, aspectos nucleares / aspectos marginales del lenguaje, lengua/cultura, etc.) que, como hemos visto, subyacen en gran parte de la propuesta de Gumperz, pero que, como también hemos señalado, él considera imprescindible superar. Para esto proponemos incorporar, en un principio, los planteos epistemológicos más generales de la Lingüística Sistémico-Funcional (Halliday, [1978] 2005), para luego ir avanzando en los alcances de su propuesta, particularmente en los aspectos gramaticales (Halliday, [1985] 1994; Halliday y Matthiessen, 2004; Fernández y Ghio, 2005), en tanto aparato explicativo de los recursos puestos en funcionamiento en una estrategia discursiva.

²³ Puede verse la semejanza de las palabra de Gumperz con lo dicho por Halliday en la obra de 1978: "...la lengua y la sociedad –o, como nosotros preferimos concebirlo, la lengua y el hombre social– constituyen un concepto unido que necesita comprenderse e investigarse como un todo. Lo uno no existe sin lo otro: no puede haber hombre social sin lenguaje y no puede haber lengua sin hombre social." [1978] 2005: 22)

La Lingüística Sistémico-Funcional (en adelante, LSF) supone una integración del lenguaje con la cultura y, más específicamente, los contextos sociales que la integran. El lenguaje es, para la LSF, un potencial de recursos para codificar y construir significados, así como para interpretarlos en su uso efectivo. En esto reside una de las acepciones del término funcional que utilizan Halliday y sus seguidores. Como refiere Martín Menéndez:

La perspectiva funcional toma en consideración cómo la lengua crea significados y cómo permite intercambiarlos por medio de textos. La lengua, entonces, permite crear representaciones que conforman una cultura, sus condiciones de interacción y los textos, que son los medios que permiten llevarla a cabo. (Menéndez, 2006: 10)

En relación con la concepción del lenguaje implícita en gran parte de la obra de Gumperz (más allá de sus intuiciones y esbozos de cambio), la propuesta de la LSF busca distanciarse de una noción de la lengua y de la gramática como conjunto de reglas. En relación con esto, dice Halliday:

La «gramática» de este tipo [la que supone la elisión de toda referencia al contexto social del lenguaje] de lingüística es una serie de reglas, y el marco conceptual está tomado de la lógica, de donde se ha derivado un modelo de lengua en que el concepto organizador es el de estructura. Como las funciones estructurales están definidas por relaciones lógicas (esto es, sujeto y predicado), las relaciones lingüísticas se consideran relaciones formales entre clases (esto es, nombre y verbo). El inmenso logro de Chomsky consistió en demostrar que el lenguaje natural puede reducirse a un sistema formal; y, en la medida en que la doble idealización del hablante y la oración se mantiene intacta, el lenguaje puede representarse no sólo como reglas, sino incluso como reglas ordenadas; *pero, cuando entra en escena el hombre social, el ordenamiento desaparece e incluso el concepto de reglas se considera amenazado.* (Halliday, [1978] 2005: 13; el destacado es nuestro).

Esta última observación, la inclusión del “hombre social” en el lenguaje, que sugiere Halliday es la que nosotros proponemos completar por medio del concepto de *habitus* de Bourdieu. Dicha recuperación supone la posibilidad de compatibilizar las dos propuestas teóricas, algo que se hace evidente si comparamos el pasaje de Halliday que acabamos de citar con el siguiente de Bourdieu:

Instrumento de intelección y objeto de análisis, la lengua saussureana es la lengua muerta, escrita y extranjera de la que habla Bajtin, el sistema autosuficiente que, *arrancado del uso real y totalmente despojado de sus funciones*, reclama una comprensión puramente pasiva (teniendo por extremo la semántica pura, a la manera de Fodor y Katz). La ilusión de autonomía del orden propiamente lingüístico que se afirma en el privilegio otorgado a la lógica interna de la lengua en detrimento de las condiciones sociales de su *utilización oportuna*, inicia la carrera de todas las investigaciones posteriores que actuarán como si el dominio del código bastara para proporcionar el dominio de los usos apropiados o como si se pudiese inferir de un análisis de su estructura formal el uso y el sentido de las expresiones lingüísticas, como si la gramaticalidad fuera

condición necesaria y suficiente de la producción de sentido, como si se ignorase, en suma, que el lenguaje está hecho para ser hablado, y hablado oportunamente... (Bourdieu, [1980] 1991: 58-59)

La afirmación de Bourdieu parece recuperar la formulación sistémico-funcional, sin embargo, vemos que en su propuesta sigue subyaciendo la dualidad entre gramaticalidad y adecuación del lenguaje. En este sentido, es válido su énfasis en el carácter eminentemente práctico del lenguaje, pero su formación no lingüística le impide concebir la posibilidad de una ruptura de la dualidad antes de una refocalización sobre el uso adecuado del lenguaje²⁴. Para aclarar esto, podemos recuperar lo que señala el propio Halliday:

Ser «adecuado a la situación» *no constituye un extra optativo en el lenguaje*; es un elemento esencial de la habilidad para significar. Desde luego, todos estamos conscientes de las ocasiones en que respecto de algo dicho o escrito creemos que podía haber sido expresado de una manera que resultara más apropiada a la tarea del caso; queremos «conservar el significado pero cambiar las expresiones», pero esos son los casos especiales, en los que reaccionamos ante las características puramente convencionales de la variación de registro. En última instancia, es imposible establecer una separación entre «lo que él dijo» y «cómo lo dijo», puesto que eso se basa en una concepción del lenguaje aislada de todo contexto. La distinción entre un registro y otro es una distinción entre *lo que se dice* y *cómo se dice*, sin ninguna separación impuesta entre lo uno y lo otro. (Halliday, [1978] 2005: 49; el destacado inicial es nuestro)

En este sentido es que, desde el punto de vista de la LSF, el lenguaje no puede escindirse del contexto social en el que funciona, en el que es aprendido y del que codifica sus significados así como colabora a su construcción.

2.2. La concepción contextual del lenguaje en la noción de estrategia

Como ya hemos visto, en el marco de la LSF se vuelve difícil, si no imposible, sostener la idea de que el dominio de las estrategias discursivas es escindible del dominio del lenguaje (entendido en esta dicotomía como código, conjunto de reglas, etc.²⁵). Esto significa que la idea de una complementariedad, como lo sugiere Gumperz,

²⁴ Es probable que el mismo Halliday tenga actitudes ambivalentes en relación con este punto, hasta adoptar una posición definitiva. Esto parece reconocerse en el pasaje: “Ahora bien, un hecho importante respecto del habla y la comprensión de la lengua radica en que siempre se producen en un contexto. No *sólo* ‘conocemos’ nuestra lengua materna como un sistema abstracto de signos vocales, o como si fuera una especie de texto de gramática con un diccionario adjunto; la conocemos en el sentido de saber cómo utilizarla, sabemos cómo comunicarnos con otras personas, cómo elegir formas de lenguaje apropiadas al tipo de situación en que nos encontramos, y así sucesivamente.” (Halliday, [1978] 2005: 23; el destacado es nuestro). El uso del “sólo” en la cita sugiere la posibilidad de la escisión entre un dominio puramente gramatical o léxicogramatical y uno contextual. En textos posteriores, esto se define en favor de una superación de la dualidad.

²⁵ El uso del término “code” en Halliday también se realiza con reparos, principalmente porque sugiere la existencia de significados extralingüísticos disponibles en el mundo. En relación con esto dice Halliday, “...language is not a code. I have (perhaps unwisely) used the metaphor of coding at various places,

entre una competencia lingüística y una competencia comunicativa debe dar lugar a la posibilidad de pensar una habilidad en la cual el dominio del lenguaje sea siempre un dominio contextual y construir así una teoría lingüística que permita el estudio de la interacción. Tal es lo que señala Halliday:

La capacidad (en su sentido original) se refiere al lenguaje natural en su forma idealizada; la actuación se refiere a todo lo demás: es una bolsa de trapos que incluye efectos fisiológicos secundarios, obstrucciones mentales, propiedades estadísticas del sistema, matices sutiles de significado y muchas otras cosas sin vinculación entre sí, como el propio Hymes ha señalado. Si a usted le interesa la *interacción* lingüística, no desea el elevado grado de idealización que está implícito en la noción de capacidad; no puede utilizarlo, porque muchas de las distinciones que para usted son importantes están idealizadas fuera de contexto.

¿Qué se puede hacer al respecto? Puede hacerse una o dos cosas: puede decirse, «acepto la distinción, pero estudiaré la actuación»; entonces establece usted «teorías de la actuación» en que es necesario formular algún concepto (que es la capacidad comunicativa de Hymes) para tomar en cuenta la habilidad del hablante para utilizar el lenguaje de modos que resulten apropiados para la situación; puede usted hacer lo que yo, que es descartar por entero la distinción, con base en que no podemos operar con ese grado y ese *tipo* de idealización. Aceptamos un nivel mucho más bajo de formalización; en vez de descartar lo que es confuso, aceptamos la confusión y lo introducimos en la teoría (como hace Labov con la variación). En otras palabras, no tratamos de establecer una distinción entre lo gramatical y lo aceptable; ... (Halliday, [1978] 2005: 54-55)

El carácter funcional de la teoría lingüística de Halliday permite pensar al lenguaje como una capacidad para poder interactuar en diferentes ámbitos de una cultura. En otras palabras, la “habilidad lingüística”, si nos permitimos el uso de este sintagma, consiste en la habilidad para valerse del lenguaje en los diferentes contextos sociales²⁶ y poder hacer con él lo que estos contextos le permiten hacer al lenguaje (entre lo que se puede incluir ampliar los propios alcances y posibilidades del lenguaje en él). Tal es lo que refiere Halliday cuando señala “Una teoría funcional no es una teoría sobre los procesos mentales que concurren en el aprendizaje de la lengua materna; es una teoría acerca de los procesos sociales que confluyen en él.” (Halliday, [1978] 2005: 29).

Junto con estos comentarios, hay en Halliday una resistencia a hablar en términos de habilidades o competencias, y esto no sólo por las dicotomías en las que se inscriben las mismas, sino, fundamentalmente, por el carácter psicologista con el que él asocia

because it is a convenient way of making certain points clear. But there are not meanings waiting around to be encoded; meaning is created in language.” (Halliday, [1985] 1994: xii). Esto explicaría la preferencia del término “wording”, de difícil traducción al español.

²⁶ Esto no significa, como ya puede inferirse, que todos los sujetos tengan la misma capacidad de interactuar en todos los contextos sociales. Todo lo contrario, en la medida en que, como veremos, el dominio del lenguaje se realiza en la misma práctica discursiva, las capacidades del sujeto estarán relacionadas con los contextos en los que él interactúa.

estas observaciones, y por el deliberado distanciamiento de esta perspectiva que pretende establecer en sus primeros trabajos. En este sentido, llama la atención la ambivalencia en reconocer, por una parte, el rol del lenguaje en el proceso de socialización y, por otra, su dificultad para poder incorporar al sujeto socializado en el lenguaje y en la práctica discursiva. Esta insistente resistencia al psicologismo hace que opte, en el texto de 1978, por una concepción durkhemiana de la relación entre el sujeto y la sociedad:

En otras palabras, en vez de considerar al grupo como derivación y extensión del poder mental dado biológicamente al individuo, nosotros explicamos la naturaleza del individuo como derivación y extensión de su participación en el grupo. En vez de empezar desde el interior del organismo y de mirar hacia el exterior, *podemos adoptar una perspectiva durkheimiana y empezar desde el exterior del organismo para mirar hacia su interior*. (Halliday, [1978] 2005: 24; el destacado es nuestro).

Desde nuestro punto de vista, es posible conciliar, sin demasiados conflictos, una concepción del lenguaje “contextualmente dependiente” –como la propuesta por la LSF– con una perspectiva que considere los modos en los cuales la socialización y la participación del sujeto en los diferentes ámbitos de una cultura o un espacio social condicionan y permiten anticipar su participación discursiva en la sociedad o, más precisamente, sus contextos sociales. En verdad, la objeción y la resistencia de Halliday, en este punto, se asemejan a los cuestionamientos a su teoría que Bourdieu reconocía en Lévi-Strauss. Dice el sociólogo:

Lo esencial es que Lévi-Strauss, encerrado desde siempre (...) en la alternativa del subjetivismo y del objetivismo, no puede percibir las tentativas para superar esta alternativa sino como una regresión hacia el subjetivismo. Prisionero, como tantos otros, de la alternativa de lo individual y de lo social, de la libertad y de la necesidad, etc., no puede ver en las tentativas para romper con el «paradigma» estructuralista sino retornos a un subjetivismo individualista (...) En suma, porque estrategia es para él sinónimo de *elección*, elección consciente e individual, guiada por el cálculo racional o por motivaciones «éticas y afectivas» y, porque se opone a la coerción y a la norma colectiva, no puede sino arrojar fuera de la ciencia un proyecto teórico que tiende en realidad a reintroducir el agente socializado (y no el sujeto) y las estrategias más o menos «automáticas» del sentido práctico... (Bourdieu, [1987] 1993: 70)

A los fines del estudio del lenguaje como potencialidad semántica, la mirada del exterior hacia el interior parece tener cierto sustento (quizá despojándola del carácter coercitivo del hecho social en Durkheim), sin embargo, a los fines del estudio de las estrategias discursivas, la solución parece menos adecuada. Así, lo que nos interesa conciliar es una concepción del lenguaje como dependiente de su funcionamiento social (en la práctica discursiva concreta y en su evolución) con una concepción del “agente socializado” (para seguir con la formulación de Bourdieu), en la cual se considera que

parte de esa socialización o formación ha consistido en el aprendizaje del dominio del lenguaje en contextos sociales precisos y culturalmente significativos o “críticos” en la terminología de Bernstein ([1971] 1989), determinante en la obra de Halliday.

En otras palabras, una estrategia discursiva supone la realización de una opción o de una serie de opciones en el potencial de significados que representa el lenguaje. Dicha opción puede ponerse en relación, en principio, con: a) las muchas otras opciones disponibles en el lenguaje²⁷; b) con las variables contextuales, en principio, a las cuales el discurso indefectiblemente se adecua²⁸; c) con la historia del agente socializado, la cual nos permitirá anticipar cuáles son los registros y las discursividades con las cuales ha tenido que tratar ese agente. Como vemos, cada uno de los abordajes de la estrategia conlleva diferentes operaciones de contrastación e interpretación. En el primer caso, la elección léxico-gramatical se contrasta con el resto del sistema o, mejor, con aquella parte del sistema en que se inscribe el elemento textual analizado (por ejemplo, el sistema del modo). En el segundo caso, la elección es correlacionada con las opciones regulares esperables en el contexto de situación en que se produce la estrategia (registro y género). En tercer lugar, la elección trasciende el contexto de situación y habilita la contrastación de los elementos léxico-gramaticales de la estrategia con los elementos presentes en discursos correspondientes a otros contextos de situación y a otros géneros. Esta última contrastación, que habilita análisis interdiscursivos y la conformación de series (Menéndez, 2002, 2004), está pensada como un modo de incorporar al sujeto en la estrategia, un sujeto cuya historia se encuentra inscrita en su discurso. Esta historia no alude sólo a una reconstrucción sociobiográfica del agente, sino, como veremos más adelante, a un *habitus* que orienta ciertas elecciones por sobre otras. Esta noción permitirá explicar el funcionamiento muchas veces prereflexivo de la estrategia, así como su eficacia semejante a la del cálculo.

²⁷ En el Capítulo 3 nos detendremos en el modo de entender en término “opción”, su relación con el “recurso” y las posibilidades de precisar aún más estas posibilidades disponibles en relación con estrategias de un *corpus* concreto.

²⁸ Aunque más adelante atenderemos a este aspecto, podemos señalar que la adecuación no implica necesariamente adoptar la definición generalizada (y en algunos contextos, hegemónica) del contexto y sus opciones de registro relacionadas. Sino, muy por el contrario, atender al registro vigente y modificarlo si es necesario a los fines discursivos buscados. Dicha modificación no deja de ser un acto de poder y como tal dependiente del apoyo que reciba.

3. La inscripción del agente socializado en las estrategias

3.1. El *habitus* lingüístico: la incorporación del agente socializado

En este apartado intentaremos completar el recorrido que hemos comenzado en los primeros párrafos de este capítulo. Iniciamos nuestro derrotero señalando el esfuerzo de Gumperz y otros autores por incorporar y poner en valor el rol de un saber diferente al estrictamente lingüístico dentro de la práctica discursiva. Esta puesta en valor tenía una finalidad práctica: poder dar cuenta de ciertas elecciones dentro de los discursos que parecían difíciles, si no imposibles, de explicar desde el punto de vista del código lingüístico; y una finalidad epistemológica: la de otorgarle al estudio del discurso y de las estrategias discursivas un estatuto científico semejante al que alcanzó, en su momento, la competencia lingüística. Este primer paso llevó a reconocer, en un principio, una complementariedad de saberes o competencias. Este procedimiento, según Bourdieu, es el que evitó o difirió la explicitación y revisión de los presupuestos de base estructuralistas, tanto en la lingüística como en la antropología:

La explicitación de los presupuestos implícitos a la construcción objetivista se ha retrasado, paradójicamente, por los esfuerzos de aquellos que, en lingüística y en antropología, han intentado «corregir» el modelo estructuralista apelando al «contexto» o a la «situación» para explicar las variaciones, excepciones y accidentes (en lugar de convertirlos, como hacen los estructuralistas, en meras variantes absorbidas en la estructura), y que se han ahorrado así un cuestionamiento radical del modo de pensamiento objetivista, cuando no han recaído sin más en la libre elección, sin ataduras ni raíces, de un sujeto puro. (Bourdieu, [1980] 1991: 92)

Con posterioridad, esa complementariedad también se presentó difícil de sostener, por lo que los mismos autores que la propusieron –principalmente Gumperz– esbozaron la necesidad de una superación, de una revisión de este modo de pensar el lenguaje y los discursos.

Desde nuestro punto de vista, quien va a proponer una efectiva revisión de esta dualidad y el necesario cambio de perspectiva en el estudio de lenguaje será Halliday, al proponer como base de su teoría lingüística la estrecha relación entre lenguaje y contexto social. El lenguaje no puede pensarse como un sistema de reglas que luego se pone en funcionamiento, porque esto supondría, para este autor, negar el carácter eminentemente contextual y social del lenguaje. El lenguaje es lo que es en un momento dado por las necesidades sociales que permitió satisfacer; para ser más precisos, por las

acciones que permitió realizar²⁹, y los significados que permitió codificar o, mejor, crear. El lenguaje es inherentemente social; su uso, su puesta en funcionamiento, como lo decía Halliday en un pasaje que citábamos antes, no es un hecho accesorio, posterior; el lenguaje está hecho para ser usado y no hay otro uso posible que el uso contextual, es decir, social. Con estas afirmaciones, este autor logra superar el pensamiento dicotómico (más o menos complementario) y proponer una concepción de lenguaje diferente, inscrita en una semiótica social.

Nuestro interés en esta instancia es completar la inclusión del “hombre social” del que hablaba Halliday en el lenguaje por medio de la recuperación de algunas nociones de la teoría social de Bourdieu. El objetivo principal es *poder conciliar una concepción del lenguaje como potencialidad de recursos con una teoría social que logre dar cuenta del modo en que se relacionan esos recursos con el contexto social* (esto es, cómo se aprenden o adquieren, cómo se distribuyen, cómo se utilizan, etc.). Este parece ser un aspecto poco desarrollado dentro de la propuesta de Halliday. En efecto, como ya hemos señalado, su originaria resistencia a un abordaje psicologista de ese potencial, hizo que acentuara la exterioridad de lo social, de los roles establecidos en una determinada sociedad y del papel que juega el lenguaje en el mantenimiento de esas relaciones sociales, por sobre el modo en que el sujeto actúa con esos recursos o sobre la misma incorporación de los recursos. El “hombre social” en Halliday queda reducido a los roles establecidos, los cuales incorpora en el proceso de socialización. Esta concepción lleva a cierta reificación de los contextos sociales y a concentrar el análisis discursivo en el modo en que estos contextos se realizan por medio del potencial de recursos. Desde nuestro punto de vista, entender al lenguaje como un potencial de recursos requiere incorporar al sujeto que hace uso de esos recursos, el cual no puede ser separado de lo social en un subjetivismo ingenuo, ni completamente reducido a él, como lo sugeriría el objetivismo durkhemiano. En otras palabras, tal como lo pensaba el mismo Halliday, no se trata de incluir al individuo, sino a la persona –en tanto sujeto socializado–, o, como diremos nosotros, en tanto *agente social*.

Nuestro interés en el estudio de las estrategias discursivas nos ha demandado profundizar en la relación del hablante con el potencial de recursos. En efecto, una

²⁹ Ésta es una de las acepciones del carácter “funcional” de la gramática para Halliday: “Every text –that is, everything that is said or written– unfolds in some context of use; furthermore, it is the uses of language that, over tens of thousands of generations, have shaped the system. Language has evolved to satisfy human needs.” (Halliday, [1985] 1994: xiii)

conceptualización amplia de estrategia parece sugerir la selección de ciertos recursos para la realización de determinados fines. La actividad de selección tiene algunas implicancias que debemos considerar. Por una parte, supone un sujeto activo, que mantiene una relación funcional con esos recursos; este primer planteo nos lleva a la reflexión sobre el modo en que se toman dichas decisiones, así como sobre la posibilidad de encontrar regularidades en las mismas. Por otra parte, la elección demanda pensar en el potencial sobre el cual se realiza la elección; la lengua es un potencial de recursos, pero es válido preguntarse si ese potencial está igualmente distribuido en la sociedad. Esta última pregunta no aspira a restituir la “teoría del déficit”, sino a radicalizar la relación del lenguaje con lo social, poniendo en relación al sujeto y su historia con sus posibilidades y, lo que es más importante, sus disposiciones a actuar.

Si en el apartado anterior se trataba de proponer una superación de la dicotomía competencia / reglas, actuación / uso, por medio de una concepción del lenguaje como potencial de recursos inherentemente funcional y contextual, en éste se trata de poder reunir a la lengua como potencial de recursos con una concepción particular de ese sujeto. Para nuestro estudio esto significa, en principio, que una concepción social del lenguaje no debe estar reñida con una concepción individual del lenguaje, siempre y cuando se considere que todos aquellos elementos sociales cuya funcionalidad han condicionado la evolución y el rol del lenguaje en la sociedad también han incidido en esos individuos, constituyéndolos no sólo en sujetos sociales, sino en agentes sociales lingüísticamente hábiles. En otras palabras, el lenguaje no sólo ha participado en su socialización, sino que parte de la socialización ha consistido en el dominio del lenguaje; lo que llamaremos con Bourdieu el *habitus lingüístico* es el estado subjetivo de la realidad social del lenguaje. En este sentido, todo lo que podamos decir de la relación del lenguaje con la sociedad y con sus contextos de situación tendrá su impacto en el estado subjetivo de la lengua para los sujetos que se han formado y han vivido en esa sociedad y en esos contextos de situación.

De un modo general, Bourdieu caracteriza al *habitus* de la siguiente manera:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser el

producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, [1980] 1991: 92)

Proyectada a nuestro estudio, esta definición, permite algunas derivaciones. Todas aquellas situaciones sociales en las cuales el lenguaje ocupa un rol más o menos relevante y en las cuales el sujeto se forma, adquiere y aprende el lenguaje son situaciones productoras de *habitus* lingüístico. Esto supone un primer recorte al potencial de recursos del que hablábamos antes. El potencial está relacionado con los contextos sociales en los cuales el sujeto se ha formado. No hay “déficit” porque no hay completud; hay desigual posesión de recursos porque las sociedades modernas se encuentran diversificadas y los agentes sociales realizan recorridos diversos por diferentes ámbitos o “condiciones de existencia”, en los términos de Bourdieu, en los cuales el lenguaje ocupa un rol significativo.

3.2. El acceso práctico al *habitus* lingüístico

El acceso al *habitus* lingüístico es un acceso práctico. Esto refuerza la idea del carácter eminentemente contextual del lenguaje, pero también la relación práctica que tienen los sujetos con el lenguaje³⁰. El dominio de las habilidades lingüísticas que constituyen parte del *habitus* es un dominio forjado por las necesidades y las posibilidades que ha tenido el sujeto en los diferentes contextos sociales. Sólo en casos excepcionales, este puede tener una relación “gratuita” y “desinteresada” con las habilidades lingüísticas; es decir, una relación en la cual el éxito o el fracaso en las elecciones no conlleven una consecuencia valorada por el agente. Esto no niega, dirá Bourdieu, que cierta variedad lingüística, cuando adquiere su carácter de legítima, busque neutralizar su función práctica, para transformarse en un objeto autónomo, susceptible de valoraciones más formales y estéticas que prácticas o de eficacia:

Hay otra propiedad de la lengua legítima debida a las condiciones sociales de producción y de reproducción: la autonomía con relación a las *funciones prácticas* o, más concretamente, la relación neutralizada y neutralizante con la «situación», *con el objeto discursivo o el interlocutor*, implícitamente exigida en todas las ocasiones en las que se apela por su solemnidad a un uso controlado y tenso de la lengua. El uso hablado de la «lengua escrita» sólo se adquiere en condiciones en que objetivamente ese uso se inscribe en forma de libertades, facilidades y, sobre

³⁰ Esta es una de las razones para hablar del carácter ‘natural’ de la gramática para la LSF. La organización del lenguaje está estrechamente ligada a las finalidades prácticas a las que ha respondido y a las que debe responder, en otras palabras, a su uso (Halliday, [1978] 2005: 62-63; [1985] 1994: xiii). Su percepción como arbitraria, como lo sugería Saussure, supone una relación puramente formalizante con el lenguaje, desinteresada del vínculo práctico que tienen (y que han tenido) los hablantes con éste.

todo, de *tiempo libre*, como neutralización de urgencias prácticas; e implica la disposición que se adquiere en y por ejercicios de manipulación de la lengua sin otra necesidad que la que crea totalmente el juego escolar. (Bourdieu, 1985 [2001]: 35-36; el destacado es nuestro)

De este modo vemos que lo que Gumperz consideraba como específico de la competencia comunicativa, como es su dependencia de una “experiencia interactiva previa” y “prolongada” (Gumperz, 1982a [2002]:158), es en verdad lo propio de todo el uso del lenguaje y es lo que construye el *habitus* lingüístico. Decía Gumperz: “Este conocimiento es de tal naturaleza que no puede adquirirse fácilmente a través de la lectura o la educación formal. Es necesario el contacto personal en situaciones que permitan una máxima retroalimentación.”(Gumperz 1982a [2002]: 159-160).

El hecho de que el acceso al lenguaje y, por ende, la producción del *habitus* lingüístico de los agentes esté relacionada con determinadas condiciones y contextos concretos refuerza la idea ya señalada por Halliday de la preeminencia de la adecuación por sobre la gramaticalidad. En efecto, si la lengua es un potencial de recursos, si esos recursos no se adquieren “gratuitamente”, “desinteresadamente”, sino en condiciones objetivas concretas que establecen intereses, posibilidades y limitaciones, es correcto pensar que el dominio de una lengua sea siempre un dominio “adecuado”. Dice Bourdieu:

En realidad, dado que las disposiciones duraderamente inculcadas por las posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de regularidades estadísticas como probabilidades objetivamente ligadas a un grupo o clase) engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y, en cierto modo, preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se encuentran excluidas sin examen alguno, a título de lo *impensable*, por esa especie de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rehusar lo rehusado y querer lo inevitable. (Bourdieu, [1980] 1991: 94)

La adecuación es, entonces, una consecuencia del carácter social del lenguaje, y más precisamente, de funcionar como un *habitus* lingüístico. El uso del lenguaje es adecuado a una situación porque en gran medida es el resultado de las condiciones objetivas de esa situación. El mismo acceso al lenguaje y a sus recursos ha hecho que ciertas opciones se consideren como “impensables” o, podríamos reformular, “indecibles”. Las personas, señala Bourdieu en una de sus obras, no cometen locuras; el *habitus* funciona como una suerte de “principio de realidad” que encauza, limita las opciones, las vuelve “razonables”, o en nuestros términos, adecuadas. Así, la adecuación sólo se hace legible para aquel que logra distanciarse de la situación lo suficiente como para compararla con otras (y con los recursos a ellas asociadas) y, de

este modo, cuestionar lo que para los demás es “inevitable”; o para aquellos que, como veremos más adelante, han alcanzado el privilegio para romper con las expectativas, para “desubicarse” (como ocurre en ciertos casos de hipocorrección).

Aun dentro de la dicotomía entre gramaticalidad y adecuación (y su correlato de inteligibilidad e interpretación), Bourdieu esbozaba ya esta problemática:

Una competencia suficiente para producir frases susceptibles de ser comprendidas puede ser completamente insuficiente para producir frases susceptibles de ser *escuchadas*, frases propias para ser reconocidas como de *recibo* en todas las situaciones donde se hable. Una vez más, la aceptabilidad social no se reduce en este caso únicamente a la gramaticalidad. De hecho, los locutores desprovistos de la competencia legítima quedan excluidos de los universos sociales en que ésta se exige o condenados al silencio. Lo raro no es, pues, la capacidad de hablar, que por estar inscrita en el patrimonio biológico es *universal, y, por tanto, esencialmente no distintiva*, sino la competencia necesaria para hablar la lengua legítima, una competencia que, al depender del patrimonio social, reexpresa las distinciones sociales en la lógica propiamente simbólica de las separaciones diferenciales, en una palabra, en la lógica propia de la distinción.” (Bourdieu, [1985] 2001: 29)

4. Conclusiones

Tal como señaláramos al comienzo, el objetivo de este capítulo ha sido desplegar algunas de las problemáticas que consideramos pertinentes para el estudio de la noción de estrategia discursiva. El desarrollo partió de las formulaciones elaboradas por Gumperz, para luego ir identificando aquellos aspectos que necesitaban precisarse o profundizarse. El primero de estos aspectos fue la superación de la dicotomía entre competencia lingüística y competencia comunicativa. Tal como hemos tratado de demostrar, esta superación es posible a partir de la opción por una perspectiva funcional del lenguaje como la que ofrece Halliday y sus seguidores. De esta manera, concebimos al lenguaje como un potencial de significados que mantiene una relación dialéctica y dependiente del contexto: por una parte colabora a la expresión de las condiciones y las acciones en las cuales se inscriben y de la que forman los discursos; por otra, codifica, da forma y construye a través de los discursos los significados con los que se interpreta y otorga sentido a estas condiciones y acciones.

Finalmente, la reflexión acerca del carácter más o menos consciente de las estrategias discursivas, su relación con una suerte de conocimiento acerca del carácter adecuado y pertinente de las mismas, nos llevó a la necesidad de introducir una determinada concepción de sujeto. Así es que incorporamos el concepto de *habitus* de

Bourdieu, a la vez que buscamos conciliar, sin generar contradicciones e inconsistencias, la perspectiva del lenguaje sistémico-funcional con esta concepción sociológica del sujeto y de la acción.

En los capítulos siguientes de esta primera parte seguiremos profundizando en la noción de estrategia discursiva. Hasta el momento sólo nos hemos aproximado a ella inscribiéndola en debates epistemológicos acerca del lenguaje y las prácticas discursivas, o por medio de los saberes que permiten producirlas y articularlas. En el resto de los capítulos de esta Parte I abordaremos los modos en que se realiza léxico-gramaticalmente la estrategia, así como cuáles son las condiciones de su producción que consideramos especialmente relevantes para su análisis.

CAPÍTULO 2

0. Introducción: la estrategia como acción contingente

Dedicaremos este capítulo a la revisión y apropiación del abordaje de las estrategias discursivas propuesto por la Teoría de la Cortesía, delineada originariamente por Penelope Brown y Stephen Levinson ([1978] 1989) y continuada en la actualidad, con algunas variaciones, por otros autores (Haverkate, 1994, 1996; Ardila, 2003; Watts, 2003; Cepeda, 2007). Los desarrollos de Gumperz –trabajados en el capítulo anterior– y los de la Teoría de la Cortesía conforman los marcos de referencia para la elaboración de nuestra concepción de estrategia discursiva. Ambos tienen como principal valor su capacidad para interpelar acerca de los presupuestos epistemológicos que requiere el estudio de esta noción. En este sentido, nuestra relación con estas propuestas teóricas es, como señalamos al comienzo, de revisión y apropiación. Buscamos en ambas recuperar aquellos aspectos que consideramos útiles, vigentes y provocadores para nuestro desarrollo, y reelaborar o ampliar con otras propuestas teóricas y conceptuales aquellos que consideramos inadecuados o insuficientes.

Muchos de los presupuestos de la Teoría de la Cortesía son fuertemente dependientes del contexto de producción del *paper* original de Brown y Levinson, por lo que necesitan ser revisados y, como decíamos, adecuados a los postulados sobre el lenguaje y el agente social que hemos señalado en el capítulo anterior. La relectura de esta propuesta teórica buscará acentuar uno de los aspectos centrales en las hipótesis que buscamos demostrar en esta tesis: rol que juega la identificación de una determinada problemática, conflictividad o tensión en la caracterización de lo que estos autores denominan “estrategias lingüísticas”.

1. La noción de estrategia discursiva en la Teoría de la Cortesía

1.1. El rol del lenguaje en las relaciones sociales

Brown y Levinson presentan su trabajo original como un esfuerzo por dar cuenta del modo en que se vincula el uso del lenguaje con las relaciones sociales, por lo que en las primeras páginas de su texto leemos:

We believe that patterns of message construction, or ‘ways of putting things’ or simply language usage, are part of the very stuff that social relationships are made of (or, as some would prefer, crucial parts of the expressions of social relations). Discovering the principles of language usage may be largely coincident with discovering the principles out of which social relationships, in their interactional aspect, are constructed: dimensions by which individual manage to relate to others in particular ways. (Brown y Levinson, [1978] 1989: 55)

Y más adelante, este “uso del lenguaje” es caracterizado como “estratégico” y central en la interface entre el lenguaje y la sociedad:

...we see interaction as at once (a) the expression of social relationships and (b) crucially built out of *strategic language use*, we identify *strategic message construction* as the key locus of the interface of language and society. (Brown y Levinson, [1978] 1989: 56; el destacado es nuestro)

Con estos primeros pasajes ya puede intuirse nuestro interés por este planteo. En efecto, al menos en estas formulaciones originales, Brown y Levinson coinciden en el reconocimiento de la relación que existe entre el uso del lenguaje y la interacción social y, lo que es más importante, en el rol que juega el uso estratégico del lenguaje en esas relaciones. Como veremos a continuación, la elección estratégica que realiza el hablante implica un particular modo de vincularse con el contexto en el cual se produce la interacción, en primer lugar, y con su o sus destinatarios, en un segundo lugar. Esta relación estará dada por el modo en que se entiende la situación, las expectativas en relación con ella y, lo que será relevante para estos autores, los intereses y deseos de los destinatarios seleccionados por el hablante.

Tal como señaláramos al momento de referir la propuesta de Halliday, la interrelación entre el lenguaje y la sociedad les plantea a los autores una serie posicionamientos sobre el modo en que se entenderá el orden social, en general, y al sujeto, en particular. De estos dos planteos, el segundo se presenta de un modo explícito, a través, como veremos, de la postulación de una “Persona Modelo”, dotada de particulares características. El primero se encuentra, en cambio, menos explícito y demanda un ejercicio de inferencia, una reconstrucción de las elecciones terminológicas así como de las fuentes sociológicas seleccionadas como marco de referencia. Dedicaremos el siguiente apartado a este ejercicio de inferencia y explicitación de la concepción de lo social³¹ en la Teoría de la Cortesía, y postergaremos para más adelante

³¹ La expresión “lo social” es, sin dudas, extremadamente amplia. Su uso pretende poner en relación una cierta problemática general que atraviesa a los diferentes marcos teóricos que abordamos en esta tesis. Sin embargo, corresponde reconocer que cada uno de estos planteos aborda esta dimensión desde diferentes perspectivas, lo que los lleva a acentuar ciertos aspectos y relegar otros. En los primeros textos de Halliday, por ejemplo, a través del rol de las instituciones y el proceso de “socialización”; en Fairclough (1992), en las identidades y las relaciones sociales, así como los sistemas de conocimientos y creencias.

la revisión de la concepción de sujeto. La razón de esta organización se encuentra en lo expuesto en el capítulo anterior. En él señalamos la relevancia que queríamos otorgarle a la presencia de una teoría social en nuestra concepción de la estrategia discursiva.

1.2. Los presupuestos acerca del orden social

En su reedición de 1987, Brown y Levinson incorporan una larga revisión de su obra original, en la cual mencionan algunas de las investigaciones que han continuado con sus postulados, a la vez que debaten e intentan rebatir algunas de las críticas que les han realizado a casi una década de la publicación inicial. Nos interesa particularmente esta introducción porque en ella los autores ofrecen un comentario que permite identificar la base antropológica y sociológica de su propuesta. En las primeras páginas leemos:

From a gross ethological perspective, perhaps we can generalize somewhat: the problem for any social group is to control its internal aggression while retaining the potential for aggression both internal in internal control and, especially, in external competitive relations with others groups (Maynard-Smith, in press). In this perspective politeness, deference and tact have a sociological significance altogether beyond the level of table manner and etiquette books (Goffman 1971:90); *politeness, like formal diplomatic protocol* (for which it must surely be the model), *presupposes that potential for aggression as it seeks to disarm it, and makes possible communication between potentially aggressive parties.* (Brown y Levinson, [1978] 1989: 1; el destacado es nuestro)

Así presentada, la teoría de la cortesía parece responder a lo que Dawe (1970) llamaba la “sociología del sistema social”, según la cual las regulaciones y constricciones externas al sujeto son necesarias para la propia existencia del orden social. Dice Dawe en relación con este planteo:

It is in terms of this progression that the notion of external constraint links the problem of order to sociology in such a way as to generate a distinctive sociological perspective: what it is appropriate to call a sociology of social system. This becomes clear when the propositions embedded in the notion of constraint are drawn out. Reduced to its essentials, the argument is that, *since individuals cannot of their own volition create and maintain order, constraint is necessary for society to exist at all.* Accordingly, society must define the social meanings, relationships and action of its members for them. And, because it is thus assigned priority over them, it must in some sense be self-generating and self-maintaining. (1970: 208; el destacado es nuestro)

Desde este punto de vista, la cortesía es concebida como un componente regulador de las relaciones sociales y la regulación como una condición necesaria para

En Brown y Levinson, como veremos, la consideración de la dimensión social se orienta al modo en que se construyen las relaciones sociales entre los sujetos, es decir, al rol del discurso en la reproducción de esas relaciones sociales.

la existencia de la sociedad. La cortesía, el tacto, etcétera son presentados en un relato dentro del cual la falta de este tipo de mitigadores puede llevar a la desintegración social. En este mismo marco se puede explicar la insistencia de los autores por tomar los desarrollos de Durkheim como teoría sociológica de referencia³², lo que nos permite comenzar a establecer algunos vínculos con las temáticas específicas a nuestro *corpus*, conformado por discursos también de carácter religioso.

Brown y Levinson ([1978] 1989: 285) sustentan la dicotomía entre *negative face* y *positive face* (ver *infra*) en la díada “ritos positivos y negativos” propuesta por Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* ([1912] 1991). En dicha obra, Durkheim señala que todo rito o culto (como se lo traduce en la versión española) presenta un doble aspecto, uno negativo y otro positivo. En el negativo, el culto se orienta a establecer límites, restricciones (en general entre lo sagrado y lo profano); no prescribe modos de actuar sino que postula interdicciones en relación con algo³³; los cultos positivos, en cambio, consisten en un conjunto de ritos que regulan y organizan la relación entre los hombres y lo sagrado. Entre ambos cultos hay una relación de dependencia, principalmente del culto negativo hacia el positivo: el culto negativo sólo adquiere sentido en tanto crea las condiciones para la vida religiosa. Para aproximarse a lo sagrado, primero tiene que constituirlo por medio de una restricción, de un límite originario. Esta dependencia hace que Durkheim ponga una mayor atención en este segundo aspecto del culto –el positivo–, aquel que tiene un mayor efecto regulatorio y cohesivo sobre las personas, y cuestione o refiera con reparos todas aquellas prácticas religiosas que se limitan a la negatividad, al castigo físico y, fundamentalmente, al aislamiento, como es el caso del ascetismo; estas prácticas son para Durkheim una suerte de “hipertrofia del culto negativo”.³⁴

³² Es cierto que el otro referente teórico es Goffman, como veremos más adelante; sin embargo, este autor, dada su preferencia por una concepción más interaccional y microsociológica no parece ofrecer la conceptualización mayor del orden social como sí lo hace Durkheim.

³³ Dice Durkheim: “Los seres sagrados son, por definición seres separados. Lo que los caracteriza es que, entre ellos y los seres profanos, hay una solución de continuidad. Normalmente, unos están fuera de los otros. Todo un conjunto de ritos tiene por objeto realizar este estado de separación que es esencial. Ya que tienen por función prevenir las mezclas y las comparaciones indebidas, impedir que uno de esos dos dominios robe terreno al otro, no pueden dictar más que abstenciones, es decir actos negativos. Por esta razón, proponemos llamar culto negativo al sistema formado por esos ritos especiales. No prescriben al fiel el cumplimiento de prestaciones efectivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar; toman todos, pues, la forma de la interdicción o, como se dice corrientemente en etnografía, del *tabú*.” ([1912] 1991: 429)

³⁴ En relación con esta dependencia del aspecto negativo con el positivo, dice Durkheim: “Cualquiera que pueda ser la importancia del culto negativo y aunque tenga indirectamente efectos positivos, *no tiene su razón de ser en sí mismo; él introduce a la vida religiosa, pero la supone más que la constituye*. Si

Como mencionamos, Brown y Levinson recuperan esta dicotomía entre lo positivo y lo negativo para establecer una distinción entre los elementos constitutivos de lo que ellos denominan *face*, y que nosotros llamaremos, de acuerdo con la traducción más generalizada, “imagen”. La noción de “imagen” es derivada, según los autores, de Goffman, el cual la caracteriza de la siguiente manera:

The term *face* may be defined as the positive social value a person effectively claims for himself by the line others assume he has taken during a particular contact. Face is an image of self delineated in terms of approved social attributes-albeit an image that others may share, as when a person makes a good showing for his profession or religion by making a good showing for himself. (Goffman, 1967: 5)

También consideran que el concepto recupera algo de su uso más folclórico o coloquial en inglés, y que se asocia a expresiones como *being embarrassed or humiliated* o *‘losing face’*. Lo que les permitirá concluir: “Thus face is something that is emotionally invested, and that can be lost, maintained, or enhanced, and must be constantly attended to in interaction” (Brown y Levinson, [1978] 1989: 61).³⁵

Como dijimos, al combinar esta noción de imagen con la propuesta durkhemiana de los ritos positivos y negativos, Brown y Levinson proponen una distinción entre una imagen negativa y una positiva:

- (i) “«face», the public self-image that every member wants to claim for himself, consisting in two related aspects:
 - (a) negative face: the basic claim to territories, personal preserves, rights to non-distraction –i.e. to freedom of action and freedom from imposition
 - (b) positive face: the positive consistent self-image or ‘personality’ (crucially including the desire that this self image be appreciated and approved of) claimed by interactants” (Brown y Levinson, [1978] 1989: 61)

Antes de adentrarnos en las implicancias de estos dos aspectos y del mismo concepto de imagen en la propuesta general de la Teoría de la Cortesía y, en particular, en su conceptualización de las estrategias lingüísticas, podemos detenernos en las inferencias teóricas que conlleva esta particular combinación de marcos sociológicos.

prescribe al fiel huir del mundo profano, es para aproximarlo al mundo sagrado. Nunca el hombre ha concebido que sus deberes para con las fuerzas religiosas pudieran reducirse a una simple obtención de toda reacción, siempre ha considerado que mantenía con ellas relaciones positivas y bilaterales que un conjunto de prácticas rituales tiene por función reglar y organizar. A ese sistema especial de ritos, damos el nombre de *culto positivo*.” ([1912] 1991: 467; el destacado es nuestro)

³⁵ Este último pasaje, relativo al cuidado de la imagen, se puede relacionar con otro de Goffman, en donde señala el carácter extrínseco de la imagen, es decir, su dependencia social: “...while his social face can be his most personal possession and center of his security and pleasure, it is only on loan to him from society; it will be withdrawn unless he conducts himself in a way that is worthy of it.” (Goffman 1967: 5)

Aunque pueda parecer irrelevante, es interesante observar que Brown y Levinson conservan el mismo orden de los aspectos establecido por Durkheim, esto es, primero el negativo y luego el positivo. Dado lo expuesto anteriormente, es posible realizar algunas interpretaciones de este ordenamiento. En primer lugar, es dable pensar que, tal como lo señalaba Durkheim, el aspecto negativo no constituye un fin en sí mismo, sino que genera las condiciones para el surgimiento del aspecto positivo. Desde esta perspectiva, la afirmación de la libertad individual, el deseo de no verse impedido o limitado construye una separación inicial entre los individuos, una separación que funda la subjetividad, en oposición al resto de las subjetividades. Así como el culto negativo crea las condiciones para la vida religiosa, el aspecto positivo de la imagen crea las condiciones para la vida social. Sin embargo, así como la reducción de la vida religiosa al culto negativo lleva al aislamiento, la autoflagelación (es decir, elementos desintegradores), también el aspecto negativo de la imagen tiene este carácter individualizante y desintegrador.

Es el aspecto positivo de la imagen lo que garantiza la dependencia del individuo³⁶ con los demás y, por ende, la posibilidad de la integración con ellos. El aspecto positivo, tal como lo consideraba Durkheim, es lo que permite la misma constitución de la sociedad, al evitar la competencia mutua que conlleva lo que podríamos llamar, parafraseando a este autor, una “hipertrofia del aspecto negativo de la imagen”.³⁷ Al necesitar de los demás, para obtener su aprobación y reconocimiento –y así completar su imagen–³⁸, el individuo se transforma en un sujeto social, dispuesto a asociarse con otros, a reconocerlos a su vez. Nuevamente, como lo señalaba Durkheim, el aspecto positivo del culto, su carácter regulador, se presenta como un aspecto integrador, en pugna con lo que este autor suponía fuera de la vida religiosa, principalmente en el mundo económico:

³⁶ La elección del término ha sido deliberada. En efecto, la negatividad de la imagen tiende a la construcción de una subjetividad orientada a la individualidad y a la competitividad, a la lucha con los demás, en suma, a la desintegración de la sociedad.

³⁷ La integración de los aspectos de la imagen no impide la posibilidad de considerar el peso relativo que adquieren cada uno de ellos en diferentes culturas. Haverkate (1996: 46) refiere un estudio de Sifianou (1992), en el cual la autora realiza un análisis comparativo de la expresión de cortesía verbal en las culturas inglesa y griega; en dicho trabajo, Sifianou concluye que la cultura inglesa está más orientada a la *cortesía negativa* o *de distanciamiento* (como propone llamarla Haverkate) y la griega lo está hacia la *cortesía positiva* o *de solidaridad*, como también propone Haverkate.

³⁸ Dicen Brown y Levinson: “The most salient aspect of a person’s personality in interaction is what that personality requires of other interactants –in particular, it includes the desire to be ratified, understood, approved of, liked or admired.” ([1978] 1989: 62)

En efecto, por poca que sea la importancia de las ceremonias religiosas, ellas ponen en movimiento a la colectividad; los grupos se reúnen para celebrarlas. Su primer efecto es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacerlos más íntimos. Por eso mismo, el contenido de las conciencias cambia. (1912 [1991]: 502)

Todo este desarrollo nos permite anticipar una de los planteos que nos interesa recuperar de la propuesta de Brown y Levinson, esto es, la estrecha proximidad entre el uso estratégico del lenguaje –tal es la forma, como hemos visto, en que ellos se refieren a su objeto de estudio– y determinadas problemáticas, conflictos o tensiones que se reconocen como generadoras de este uso. De un modo muy general, la primera identificación de esta relación se da en lo que hemos referido como las bases antropológicas de la cortesía. En esa ocasión citamos un pasaje en el cual los autores señalaban la necesidad que experimentarían todos los grupos sociales por controlar la agresividad interna y cómo la cortesía, junto con el protocolo y prácticas semejantes, ofrecían la posibilidad para realizar este control y canalizar la agresividad en otras direcciones. Otro tanto puede decirse de los aspectos positivos y negativos de la imagen, y que el mismo Durkheim había señalado para los cultos:

Pero ante todo, no existe culto positivo que no se mueva en esta *contradicción*. Todos los seres sagrados, en razón del carácter con que están marcados, están sustraídos a los alcances profanos; pero por otra parte, no servirían de nada y carecerían de toda razón de ser si no fueran puestos en relaciones con esos mismos fieles que, por otra parte, deben permanecer respetuosamente alejados de ellos. *No existe rito positivo que, en el fondo, no constituya un verdadero sacrilegio*; pues el hombre no puede relacionarse con los seres sagrados sin franquear la barrera que, normalmente, debe mantenerlo separado de ellos. Lo que importa es que el sacrilegio se lleve a cabo con precauciones que lo atenúen. (Durkheim, [1912] 1991: 496; el destacado es nuestro)

Lo dicho por el sociólogo francés puede proyectarse a los aspectos de la imagen. Así, entre la imagen negativa y la positiva existe una suerte de tensión o, como diría Durkheim, una contradicción. En efecto, la necesidad que tiene el sujeto de los otros, de su aprobación, reconocimiento, etcétera, es un modo de abandonar la delimitación individual, de autonomía que establece la imagen negativa. Así, la imagen positiva, al igual que el culto positivo, supone volver a franquear los límites establecidos primeramente por el otro aspecto de la imagen. Lo importante, como señala Durkheim, es que “el sacrilegio se lleve a cabo con precauciones”. El modo en que se realizan estas precauciones por medio del lenguaje es lo que estudia la Teoría de la Cortesía y eso lo que nos permite identificar en la noción de estrategia este componente de tensión y contradicción.

1.3. El uso “estratégico” del lenguaje

1.3.a El hablante atrapado: el propósito comunicativo y la amenaza de la imagen

Como ya hemos señalado, uno de los objetivos de este capítulo es reconocer el rol que juega la identificación de una determinada conflictividad en el concepto de “estrategia lingüística” de la Teoría de la Cortesía. Este aspecto se hace presente de diferentes maneras en la propuesta de Brown y Levinson, pero principalmente se explicita a través de sus supuestos antropológicos y sociológicos. En este apartado nos detendremos en el modo en que se presenta esta problemática a la hora de definir las estrategias de cortesía.

De un modo general podemos decir que Brown y Levinson consideran a las estrategias de cortesía como *medios para alcanzar determinados fines*. En tanto el interés general de la teoría es atender al rol que juega la imagen en las interacciones sociales, *cualquier conflicto derivado de esta imagen creará las condiciones para la utilización de una estrategia*. Este conflicto es caracterizado como una tensión entre la voluntad del hablante por decir algo y su deseo de no infringir la imagen del otro (y/o la propia) con aquello que quiere decir. Dicen Brown y Levinson:

In particular, *caught between the want to satisfy another MP's [Model Person] face wants and the want to say things that infringe those wants*, what would our rational face-endowed being do? By a strange coincidence we find that a dyadic model of two cooperating MPs (potentially with an audience) accounts for just those peculiar cross-cultural regularities in language usage that we have introduced above as our problem. We can show this by deriving linguistic strategies as *means* satisfying communicative and face-oriented *ends*, in strictly formal system of rational ‘practical reasoning’. ([1978] 1989: 58; el primer destacado es nuestro)

El hablante se encuentra tensionado o, en palabras de los autores, “atrapado”, entre dos fines con diferentes orientaciones: el fin comunicativo, por una parte, y el fin orientado hacia la imagen, por otra. La solución o, digamos, el intento de solución, a esta tensión lo constituye la estrategia, el medio para satisfacer ambos fines.

Antes de continuar con la propuesta de Brown y Levinson, podemos realizar aquí algunos comentarios. Más allá de las observaciones que haremos acerca de la concepción de racionalidad propuesta por estos autores (ver *infra*), hay un rasgo que debe rescatarse y que trasciende la problemática de la cortesía, esto es, *la percepción que hace el agente de las condiciones conflictivas*. En este sentido, la identificación de

una estrategia, el otorgamiento que le hacemos a una elección lingüístico-discursiva de la cualidad de estratégica, supone, en una primera instancia, el reconocimiento de una tensión, de una condición conflictiva que ha generado la necesidad de un despliegue estratégico.³⁹ Para resolver este aspecto, Brown y Levinson le otorgan a su Persona Modélica los aspectos negativos y positivos de la imagen, los cuales anticipan la atención que se tendrá a los posibles conflictos que puedan surgir entre ellos y la finalidad comunicativa.

El segundo comentario alude a otro aspecto relevante, el relativo al *recorte de las condiciones conflictivas que generan la necesidad de un despliegue estratégico*. En la Teoría de la Cortesía, este aspecto es restringido a las relaciones sociales entre los participantes y, más específicamente, al modo en que se vinculan esas relaciones con los aspectos constitutivos de la imagen de los participantes, lo que supone un recorte del amplio espectro de condiciones conflictivas posibles y, por ende, de estrategias lingüísticas o discursivas desplegadas. Parte de esta tesis está orientada a identificar cuáles son los componentes conflictivos predominantes en las estrategias discursivas producidas durante las homilias católicas de nuestro corpus. La Parte II estará destinada a este fin.

1.3.b El contexto de situación en la exposición de la Teoría de la Cortesía

Durante la primera parte de sus desarrollos, en los cuales se plantea el esfuerzo por señalar el carácter universal de la imagen pública y de su contraparte, la cortesía, los autores inscriptos en esta teoría tienden a ignorar las condiciones en las cuales se producen los intercambios comunicacionales que pretenden estudiar. Así, en las primeras páginas de su obra, Haverkate (1994) ilustra las diferentes estrategias de cortesía postuladas por Brown y Levinson de la siguiente manera:

Supongamos que el hablante A quiere que el interlocutor B le pague una factura dentro de un mes. Según la estrategia que seleccione, A puede dirigirse a B por lo menos de cuatro maneras distintas:

- 1) *Usted deberá pagar la factura dentro de un mes.*
- 2) *Comprenderá usted que tengo que disponer del dinero dentro de un mes, ¿no?*
- 3) *¿Podrá usted pagarme la factura dentro de un mes?*

³⁹ Aquí hacemos un uso restrictivo del concepto de estrategia, el cual deja de lado aquellos usos lingüístico-discursivos que, por su carácter convencionalizado, dejan de ser percibidos como estrategias por sus usuarios; esto es, que han perdido la filiación con la situación conflictiva originaria, aunque pueden seguir estando clara la finalidad comunicativa.

- 4) *Para financiar un gran proyecto tengo que cobrar las facturas de mis clientes dentro de un mes*⁴⁰
(Haverkate, 1994: 22)

Como vemos, la autora se despreocupa por aclarar dónde se produciría (si continuamos con el carácter condicional propuesto por el “supongamos”) el intercambio, quiénes serían los participantes, cuál sería la relación entre ellos, etcétera. No es extraño entonces que, ante estos ejemplos, tendamos a considerar como única variable relevante en la elección de la estrategia el carácter del acto (en este caso, la demanda de pago), así como a pensar su conflictividad como un elemento intrínseco a él (de ahí la posibilidad de hablar de ‘*face-threatening acts*’ o, mejor, ‘*intrinsic FTAs*’).

Algo semejante ocurre cuando los intercambios descritos se ubican en situaciones con un alto grado de vaguedad o con poca o ninguna institucionalización, como ocurre en el caso:

Piénsese, por ejemplo, en una situación en la que, en una calle concurrida, un niño, acompañado de su padre, choca con un adulto. Si el padre, sin ver quién tiene la culpa, le reprocha a su hijo falta de atención, es obvio que su reacción tiene como único objeto prevenir que se viole la imagen positiva del transeúnte. (Haverkate, 1994: 33)

Sería incorrecto señalar que la Teoría de la Cortesía se presenta como un abordaje inmanente y no contextual de los intercambios comunicativos, el mismo Haverkate señala más adelante la importancia de atender a la situación comunicativa en la cual se realizan las estrategias:

Como las estrategias son variables, adaptándose particularmente a la situación comunicativa concreta, el grado de cortesía de un acto de habla aislado no puede medirse, sino que queda determinado por el contexto o la situación en que se efectúa. Esto quiere decir que la cortesía no es propia de determinadas clases de oraciones, sino de locuciones emitidas en una situación comunicativa específica. (Haverkate, 1994: 37-38)⁴⁰

Nuestro interés con esto no es identificar contradicciones en los autores, sino poner de manifiesto diferentes focalizaciones presentes en la misma teoría, las cuales repercuten en el modo en que son presentados los pasajes o episodios analizados.

Digamos, para concluir con este punto, que el estudio de la conflictividad como condición para acción estratégica no puede limitarse a los fines comunicativos y su correlación con la imagen de los participantes. Dicha correlación debe ser

⁴⁰ También reconocido por Brown y Levinson: “But most importantly, since the availability of the strategies and the nature of face and practical reasoning are mutual knowledge to participants, they will have expectations of certain estimates of face risk for particular FTAs in particular circumstances.” ([1978] 1989: 74)

complementada con el estudio de las circunstancias en las que se produce el intercambio. En efecto, un determinado contexto establece el marco dentro del cual el acto que el hablante pretende realizar será valorado y, por ende, dentro del cual deberá ser evaluado el grado de amenaza que representa para las imágenes de los involucrados. Pero, al mismo tiempo, parte de la finalidad comunicativa del hablante puede consistir en imponer una determinada definición del contexto, dentro de la cual las amenazas de su acto aparezcan atenuadas. De este modo, acto y circunstancias o contexto constituyen elementos relevantes en el estudio de las condiciones (conflictivas) que generan las estrategias.

1.3.c La definición del contexto: entre lo compartido y lo impuesto

En su desarrollo de las variables involucradas en el reconocimiento del grado de seriedad de (la amenaza de) un acto, Brown y Levinson hacen hincapié en la variabilidad de los valores atribuidos a cada uno de los aspectos. En primer lugar, tanto la *distancia* como el *poder* deben ser correlacionados con el acto que se pretende realizar y, de acuerdo con esto, establecer la particular disposición de las coordenadas. Así, un acto expresivo puede establecer una relevancia diferente de la distancia social entre los participantes del que conlleva, por ejemplo, un acto exhortativo impositivo. Al mismo tiempo, tanto *poder* como *distancia* constituyen valores definidos situacionalmente, los cuales pueden variar significativamente de un contexto a otro. Sobre esto, los autores proponen el siguiente ejemplo:

...a bank manager might be given a high rating, and a lowly worker a low one. But when the worker pulls a gun, or sits on a jury trying the manager, or represents his union, the power may be reversed. (Brown y Levinson, [1978] 1989:78)

Cada acto en cada contexto genera una suerte de reasignación de valores de estas variables.⁴¹ Ahora bien, resta pensar de qué modo se produce esta re-evaluación, así como su carácter aceptado o impuesto. En relación con esto, la propuesta de la Teoría de la Cortesía parece ser clara, los valores son el resultado de un conocimiento compartido entre los participantes:

⁴¹ Otro pasaje de Brown y Levinson significativo sobre esto: "...we shall assume that situational factors enter into the values for P, D, and R, so that the values assessed hold only for S and H in a *particular* context, and for a *particular* FTA." ([1978] 1989: 79; el destacado es nuestro)

We are interested in D [‘social distance’ of S and H (a symmetric relation)], P [‘power’ of S and H (an asymmetric relation)] and R [absolute ranking of impositions in the particular culture] only to extent that the actors think it is mutual knowledge between them that these variables have some particular values.” (Brown y Levinson, [1978] 1989:78)

Como veremos, otros autores priorizan el rol que ejerce la distribución de poder entre los participantes para la definición situacional. En otras palabras, una de las primeras decisiones estratégicas puede consistir en establecer, en la medida de lo posible, una definición de la situación que favorezca la realización del acto. Tal es lo sugerido por Fairclough:

...we cannot simply take the context for granted, or assume that it is transparently available to all participants, when we appeal to the role of context in text interpretation or production. We need in each case to establish what interpretation(s) of situational context participants are working with, and whether there is not a single shared interpretation. We need also to be conscious of how a more powerful participant’s interpretation can be imposed on other participants. (Fairclough, [1989] 1998: 151)

Aunque limitado al análisis de la construcción de la imagen del sujeto, Goffman habla también de la artificialidad de la armonía que suele reconocerse en las interacciones:

Cuando permitimos que el individuo proyecte una definición de la situación al presentarse ante otros, debemos también tener en cuenta que los otros, por muy pasivos que sus roles puedan parecer, proyectarán a su vez eficazmente una definición de la situación en virtud de su respuesta al individuo y de cualquier línea de acción que inicien hacia él. Por lo general, las definiciones de la situación proyectada por los diferentes participantes armonizan suficientemente entre sí como para que no se produzca una abierta contradicción. No quiero decir que existirá el tipo de consenso que surge cuando cada individuo presente expresa cándidamente lo que en realidad siente y honestamente coincide con los sentimientos expresados. *Este tipo de armonía es un ideal optimista y, de todos modos, no necesario para el funcionamiento sin tropiezos de la sociedad.* Más bien, se espera que cada participante reprima sus sentimientos sinceros inmediatos y transmita una opinión de la situación que siente que los otros podrán encontrar por lo menos temporariamente aceptable. (Goffman, [1959] 2001: 21; el destacado es nuestro)

Para Goffman, esta armonía constituye lo que él llama una “fachada de consenso”, de la cual el observador no debería inferir, como señala el autor, ningún ideal optimista, sino, muy por el contrario, reconocer una relación práctica o pragmática de los participantes. En este sentido, dirá Goffman, la aceptación de una definición, incluso por los desfavorecidos en la misma, puede entenderse como un “consenso de trabajo” ([1959] 2001: 21-22) dentro del cual aceptan resolver los intereses de su interacción.

Es interesante ver cómo en Goffman cobran relevancia ciertos presupuestos sociológicos y antropológicos también presentes en la Teoría de la Cortesía. Nos

referimos a asunción del carácter controlador y habilitante de las relaciones sociales que ocupan los consensos pragmáticos que realizan los participantes. Despojadas de estos acuerdos, las interacciones parecerían entregarse irremediamente a los intereses personales, las mezquindades, en suma, a la violencia y la desintegración social. La definición de la situación en Goffman está próxima al cuidado de la imagen positiva de sí mismo que hace el hablante, esto es, no ya a la defensa de su autodeterminación, sino al reconocimiento de que para poder interactuar depende de la valoración de los otros.

A la vez, lo que Goffman llama ‘definición de la situación’ consiste en una actividad que trasciende las variables establecidas por Brown y Levinson. En efecto, mientras para estos autores la actividad a realizar (en tanto instancia previa a su configuración estratégica y concretización lingüística) se constituye en el objeto de valoración circunstancial (en los términos de *distancia, poder y grado de imposición*), para Goffman, la definición de la situación atañe a las mismas acciones posibles dentro del contexto. En este sentido, la propuesta de Goffman se aproxima más a lo sugerido por Fairclough y a lo que dentro del ámbito del Análisis del Discurso se denomina *contextualización*. En relación con este concepto, dice Auer (1992: 4):

Contextualization (...) comprises all activities by participants which make relevant, maintain, revise, cancel . . . any aspect of Context which, in turn, is responsible for the interpretation of an utterance in its particular locus of occurrence. (Citado por Heller, 2001: 258)

La contextualización, en tanto actividad que realiza o pretende realizar el hablante, supone el establecimiento de las actividades, los tópicos, pertinentes, posibles, permitidos, etcétera, tanto a él como a sus interlocutores. Definir el contexto supone el esfuerzo por transformarlo en las condiciones más favorables para la realización de los propósitos comunicativos buscados, en obturar la percepción de lo que puede resultar amenazante, así como significar positivamente lo que puede colaborar a los fines buscados. En muchos casos, la actividad de definición se limita a la aceptación de una configuración contextual preestablecida, institucionalmente (e incluso codificada en documentos) o en el hábito. En estos casos, el carácter estratégico y desafiante de la contextualización queda obturado por el carácter “adecuado” del discurso. Para comprender esto también es necesario atender, tal como lo señalaba Fairclough, al poder del sujeto para postular una representación del contexto la interacción. Se plantea así una suerte de dualidad acerca de la variable del poder del participante. El poder adquiere un valor relativo según el acto a realizar y el contexto del mismo y, al mismo

tiempo, parece preexistir a esta valoración y determinar o, al menos, condicionar a aquellos habilitados para revertir una definición previa y aceptada de la situación.⁴² Para resolver esta paradoja, dirá Bourdieu, habrá que considerar el rol que juegan las posiciones que ocupan los participantes en el campo social en el cual se inscribe la práctica discursiva que se está desarrollando.

Un ejemplo de esta disputa por la definición de la situación de interacción en el ámbito la misa católica podemos encontrarla en la intervención realizada por el entonces presidente Raúl Alfonsín durante misa celebrada en la catedral militar Stella Maris, luego de una homilía oficiada por el vicario castrense José Medina, el 2 de abril de 1987. Lo que se produjo en esa ocasión fue el desafío de Alfonsín a la definición institucional que pauta con precisión las posibilidades de uso de la palabra, así como los mismos temas a abordar. Este desafío no se realizó sólo en el acto de abandonar el lugar de los oyentes para pasar al espacio reservado al sacerdote. También se inscribió en el mismo discurso, en el que abundaron las apelaciones al auditorio y las formas directivas (“yo diría que tenemos mucho que agradecer a Dios”, “Tenemos que agradecer la paz”, “Tenemos que agradecer la democracia que vivimos...”), muchas de ellas destinadas a señalar qué cosas no fueron dichas por el sacerdote.⁴³

Digamos, finalmente, que la expresión de “definición de situación” puede sugerir un proceso discursivo próximo a la exposición y objetivación de la situación de interacción. Más allá de la ocurrencia de esta posibilidad en determinadas circunstancias⁴⁴, lo que estamos sugiriendo es que el mismo uso del lenguaje presupone ya una concepción del contexto, sea para su adecuación como para su transgresión.

⁴² Este carácter previo y aceptado de la definición de la situación es, sin dudas, un producto histórico y variable y, de ningún modo, exterior a la praxis discursiva. Es probable que cuando Brown y Levinson señalaban el carácter compartido del valor de las variables (D, P y R) para cada situación hayan considerado, justamente, el conocimiento de los hablantes de las definiciones ya instaladas socialmente de las situaciones.

⁴³ En relación con este episodio, Bonnin (2006) sugiere que la intervención fue habilitada por el abandono que hizo el sacerdote del género homilético y su vuelco al discurso político.

⁴⁴ Lo que no niega que, en situaciones de crisis, el hablante se vea obligado a realizar algo semejante a lo que Bourdieu denominaba un “llamado al orden”, es decir, explicitar cómo *deben* entenderse las relaciones entre los participantes, cuáles son los tópicos permitidos, etcétera; o a explicitar su carácter transgresor de la definición previa de la situación. Un caso de este tipo se presenta en una homilía de la iglesia Nuestra Señora del Carmen, en la que el sacerdote dice: “...y acá Jesús, en el Evangelio, fue muy claro. Creo que, *más allá de que tenga que decir algunas palabras explicando y tratando de que ustedes entiendan un poco el Evangelio*, no hay palabras para explicarlo, solamente con escucharlo y con meditando, el Señor nos dice todo lo que tenemos que hacer.” (DC, 22/03/04).

2. La noción de sujeto en la Teoría de la Cortesía

2.1. Revisión de la noción de “razonamiento práctico”

En los apartados anteriores nos hemos extendido en el desarrollo de un concepto crucial dentro de la Teoría de la Cortesía, como es el de *face*. En esta instancia nos detendremos en una noción estrechamente vinculada a este concepto, como es la de *racionalidad* (*rationality*). La relación entre estos conceptos la establece la propuesta que realizan Brown y Levinson al postular una Persona Modélica (*Model Person*, referida como *MP*), para el estudio del uso del lenguaje. Dicha modelización se caracterizará, entonces, por estar dotada de estas dos cualidades *face* y *rationality*. Dicen los autores:

All our Model Persona (MP) consists in a willful fluent speaker of a natural language, further endowed with two special properties –rationality and face. By ‘rationality’ we mean something very specific –the availability to our MP of a precisely definable mode of reasoning from ends to means that will achieve those ends. By ‘face’ (...) roughly, the want to be unimpeded and the want to be approved of in certain respects. (Brown y Levinson, [1978] 1989: 58).

Ya hemos precisado al segundo de los aspectos, *face* o *imagen*, por lo que nos gustaría en esta instancia atender al primero de ellos, la *racionalidad*, y así adelantar algunos comentarios útiles sobre nuestra concepción del lenguaje y la práctica social.

Brown y Levinson, como puede reconocerse en la cita que acabamos de presentar, hacen un uso particular de la noción de la ‘racionalidad’ con la que dotan a su Persona Modélica. La misma está conformada por dos subcomponentes: (a) un modo específico de razonamiento, al que denominan ‘razonamiento práctico’ y (b) una tendencia a la maximización, entendida como una valoración en términos de costo-beneficio.

Al primero de estos subcomponentes los autores lo recuperan de Aristóteles y forma parte de la teoría ética y de la acción que puede reconstruirse en diferentes obras del filósofo clásico. La noción de ‘razonamiento práctico’ está asociada a un segundo concepto al que también aluden estos autores, el de *silogismo práctico*. Si consideramos que los primeros desarrollos acerca de la cortesía corresponden a los inicios de la década del 70, hasta su formulación más acabada en 1978, es posible pensar que la atracción de Brown y Levinson por estos conceptos aristotélicos haya formado parte de una revitalización de los mismos en el campo filosófico. En efecto, una serie de obras y

artículos instalaron la problemática en el ámbito académico desde mediados de los 60 en adelante: en 1965, Gertrude Anscombe publica “Thought and Action in Aristotle”; en el mismo año, Pierre Aubenque, “La prudence porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”; en 1966, Anthony Kenny, “The practical Syllogism and Incontinence”; en 1969, Gerasimos Santas, “Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia”; en 1970, Donald James Allan, *Philosophy of Aristotle*; ya próximos a los primeros escritos de Brown y Levinson, en 1974, Alexander Broadie, “Aristotle on Rational Action”, por mencionar las obras más referidas en los trabajos sobre estos temas.

Más allá de esta contextualización, nuestro interés radica en revisar la misma noción aristotélica. El motivo ya puede avizorarse. Dada nuestra opción por una noción de la práctica social y discursiva de carácter bourdiano (prereflexiva, no atribuible de modo absoluto al individuo, repetitiva y creadora a la vez), necesitamos anticipar las incompatibilidades que pueden llegar a surgir con la recuperación de algunos conceptos de la Teoría de la Cortesía en nuestro desarrollo. El objetivo de este apartado será, entonces, revisar la noción de ‘racionalidad’ postulada por Brown y Levinson con el fin de despejar las interpretaciones más reduccionistas y conservar los aspectos de los conceptos aristotélicos más próximos a nuestra concepción de la acción y el agente social.

2.1.a El razonamiento práctico en la obra aristotélica

La identificación de una teoría de la acción y de su relación con una teoría ética dentro de la obra de Aristóteles es motivo de discusión dentro del ámbito filosófico. A diferencia de otros desarrollos, como los relacionados con la lógica o los mismos trabajos retóricos, la teoría de la acción aparece con un menor grado de rigurosidad en sus conceptualizaciones, principalmente en lo que compete a una de sus nociones centrales: la de *silogismo práctico* (Bertók y Öffenberger, 1999: 150). Como señala Oriol Salgado, “Aristóteles nunca habla explícitamente de un «silogismo práctico», y este hecho ha conducido a muchos autores contemporáneos a afirmar que tal expresión es fuente de confusión” (2004: 54). A la vez, mientras Brown y Levinson se limitan a referir sólo a la *Ética Nicomaquea*, otros autores reconocen la teoría de la acción aristotélica dispersa en diferentes obras del filósofo, lo que constituye otro obstáculo

para su estudio. Trujillo y Vallejo refieren a Broarrie (1974: 70), quien “se lamenta de que Aristóteles no haya escrito una especie de ‘Analíticos primeros y segundos’ sobre el razonamiento práctico” (2008: 28).

Estos comentarios permiten inferir al menos dos cosas: en primer lugar, que la teoría de la acción y la noción de *silogismo práctico* a las que aluden Brown y Levinson distan de ofrecer una formulación consensuada en el ámbito filosófico, y cualquier presentación que se haga de ella debe ser tomada como una interpretación particular de la obra aristotélica⁴⁵; en segundo lugar, que la teoría de la acción y el mismo *silogismo práctico* parecen inscribirse en una distinción (no podemos hablar de una dicotomía) entre un razonamiento teórico o especulativo y un razonamiento práctico. La caracterización de cada uno de estos razonamientos nos permitirá un primer abordaje hacia el modo en que es posible entender la ‘racionalidad’ en Brown y Levinson.

2.1.b Razonamiento teórico y razonamiento práctico: de la contemplación a la acción

La idea de que el razonamiento teórico y el razonamiento práctico compartan, al menos, una noción común –la de ‘silogismo’– es otro de los motivos de reflexión y de debate para los autores que han abordado este tema. Bertók y Öffenberger (1999: 150) sugieren que este rasgo común es una muestra de la fascinación que experimentó Aristóteles por su descubrimiento del silogismo como mecanismo para representar el modo en que debe entenderse una conexión. Otros autores, como veremos, consideran a la asociación que sugiere como excesiva, sea porque el silogismo práctico no tiene un desarrollo tan preciso y sistemático como el demostrativo o teórico, sea porque este último proyecta una pretensión de formalización que muchos consideran no adecuada para el primero. Lo relevante para nosotros es que la distinción entre ellos nos da una pauta del modo en que opera el razonamiento práctico, en tanto cualidad que Brown y Levinson le reconocen al agente de sus estrategias.

En el silogismo teórico o demostrativo, un razonamiento consiste en el pasaje de juicios o proposiciones a otras proposiciones o juicios mediante determinados *nexos*, donde unos funcionan como antecedentes y otros como consecuentes (Trujillo y Vallejo

⁴⁵ Esto se hará más evidente cuando veamos el rol que le otorgan los diferentes autores a la formalización en el estudio y la presentación del silogismo práctico.

2008: 22). La atención centrada en los nexos permite reconocer la primera diferencia que existiría entre el silogismo teórico y el práctico. En este sentido, mientras en el teórico se atiende a la *forma lógica* implícita en todo razonamiento y se prescinde del contenido y la materia de las premisas involucradas, en el práctico el contenido de las premisas juega un rol primordial. Esto ha hecho que muchos autores se resistieran a proyectar en el análisis del silogismo práctico el nivel de formalización desarrollado para el teórico. Una autora que ha representado esta resistencia ha sido Anscombe, cuya postura refieren Trujillo y Vallejo:

...Anscombe llama la atención sobre los límites del enfoque analítico [formalizador] para abordar temas éticos. Reconoce que podemos tratar el problema del razonamiento práctico en términos formales como cualquier otro razonamiento y no podemos hablar de una clase especial de razonamiento, pero *es obvio que desde el punto de vista de la vida práctica y la investigación ética el contenido de los razonamientos es más importante que su forma.* (2008: 32; el destacado es nuestro)

Trujillo y Vallejo agregan otro elemento a lo señalado por Anscombe, el hecho de que la formalización “nos aleja de la acción concreta y su singularidad, lo que precisamente constituye el centro de la investigación ético-política en Aristóteles” (2008: 47-48).

Esto establece un nuevo rasgo constitutivo del silogismo práctico, su estrecha vinculación con una situación concreta y, como veremos más adelante, con la percepción de la misma que realiza el agente. Sobre esto, señalan Trujillo y Vallejo:

Así pues, el silogismo práctico es un esquema de explicación general de la acción humana, pero su propósito es desglosar *los elementos que conectan al individuo con una situación dada* y permitir comprender hasta qué punto el deseo y la razón funcionan conjuntamente en la producción del acto moral. (2008: 18; el destacado es nuestro)

En este sentido es que el silogismo teórico y, por extensión, el razonamiento teórico sean caracterizados por todos estos autores como un razonamiento universal, abstracto y objetivo, producto de un *distanciamiento* de las condiciones concretas en que se realizan los actos o se producen los hechos. Tal distanciamiento parece imposible en el ámbito ético o, como prefieren Trujillo y Vallejo, en el ámbito de una teoría de la acción, ya que toda acción está estrechamente vinculada a la situación en que se realiza:

El saber moral no es ciencia o conocimiento teórico de lo universal y necesario, ya que se ocupa de las acciones humanas singulares y contingentes; éstas son precedidas por deliberaciones, elecciones y juicios morales a los que no se llega por deducción; además *la situación en la que actuamos no es un objeto del que podamos distanciarnos, sino el horizonte mismo de la posibilidad.* (2008: 55; destacado en el original)

2.1.c Primeros comentarios sobre la relación razonamiento práctico-estrategia

Aunque aún falta profundizar en algunos aspectos más de esta distinción, ya podemos adelantar algunas conclusiones sobre la inclusión que hacen Brown y Levinson del *razonamiento práctico* como componente constitutivo del agente de las estrategias lingüísticas. Lo primero que podríamos señalar es que entender a la estrategia en estos términos supone pensarla como estrechamente vinculada con su contexto de realización. En este sentido, la estrategia constituye menos una acción inscripta en una determinada situación, que el producto mismo de esa situación, la cual establece, como señalan Trujillo y Vallejo, su “horizonte mismo de posibilidad”. Esto se correlaciona con algo que ya desarrollamos en un apartado anterior: uno de los primeros esfuerzos que realiza todo agente discursivo es el de *definir la situación en la cual quiere realizar su acto o alcanzar su finalidad comunicativa*.⁴⁶

Al mismo tiempo, la relación entre estrategia y razonamiento práctico nos permite revisar la coherencia teórica de la formalización de este concepto. Con esto no nos referimos a la posibilidad de desglosar analíticamente los aspectos involucrados en la misma.⁴⁷ Por el contrario, se trata de reflexionar acerca de la validez efectiva de realizar una generalización sobre un conjunto de acciones discursivas singulares y contingentes conformadas por determinados recursos lingüístico-discursivos. Si la caracterización ignora las condiciones efectivas dentro de las cuales tales recursos son utilizados (y donde son, si se quiere, posibles), la generalización termina por desvirtuar el carácter ‘adecuado’, es decir, *estratégico* de la acción discursiva. Más adelante propondremos el término de *técnica* para dar cuenta de cierta estabilización que puede realizarse de combinaciones recurrentes de recursos lingüístico-discursivos.

⁴⁶ Dice García Ninet: “...la elección de un determinado objetivo supone implícitamente haberlo situado en primer lugar en *la escala personal de valores aplicable a esa concreta situación*, por lo que, al menos subjetivamente, dicho objetivo se constituye en el bien máximo relativo en el momento de la elección.” (2007: 5; el destacado es nuestro).

⁴⁷ Decía Bourdieu llegado a un punto semejante: “...nunca pensé tampoco en pasar, como se hace de buen grado en la actualidad, de un análisis crítico de las condiciones sociales y técnicas de la objetivación y de la definición de los límites de validez de los productos obtenidos en esas condiciones, a una crítica «radical» de toda objetivación y, en consecuencia, de la ciencia misma...” (1980 [1991]: 29)

2.1.d De la necesidad a la contingencia

En la última cita de Trujillo y Vallejo que incluimos, los autores comenzaban diciendo: “El saber moral no es ciencia o conocimiento teórico de lo universal y necesario, ya que se ocupa de las acciones humanas singulares y contingentes” (2008: 55). De esta manera, los autores presentaban otra de las características del silogismo práctico, la cual permite trazar una nueva diferencia con el demostrativo, ésta es, su carácter contingente. En efecto, mientras el silogismo teórico o demostrativo sugiere una relación de *necesidad* entre las premisas y su conclusión, el práctico hace intervenir otras variables que vuelven a esta relación conclusiva posible, pero no indefectible. Esto es lo que lleva a los autores a decir:

...la conclusión (...) en un razonamiento práctico, *no posee una necesidad lógica y es contingente desde el punto de vista empírico*; puesto que lo que hace necesaria una acción es tanto los contenidos materiales de las premisas (deseos, motivos, intenciones, creencias, etc.), como el carácter o modo de ser adquirido (disposiciones, costumbres, hábitos, experiencia, etc.) del agente, cuya conexión con la conclusión es independiente lógicamente y, además, las premisas nunca pueden ser causas suficientes sino sólo necesarias. (Trujillo y Vallejo, 2008: 42; el destacado es nuestro)

Como vemos, la contingencia en el silogismo práctico aparece asociada a dos elementos: a) la relevancia de los contenidos materiales de las premisas; b) el rol del ‘carácter’ o ‘modo de ser’ de los agentes involucrados en él. El primero de estos elementos está relacionado con la posibilidad que ofrece el silogismo demostrativo de evaluar su validez (no así la verdad de su conclusión) independientemente de los contenidos de las premisas. Esta validación formal parece imposible en el marco del razonamiento práctico, ya que en él las premisas están constituidas por deseos, motivos, etc. Tales contenidos no sólo se presentan como variables entre los agentes y las circunstancias, sino que son susceptibles de adhesiones graduales o de rechazos, lo que vuelve la conexión lógica difícil de mantener:

La acción es un asunto de creencias y no de certidumbres o conocimientos basados en evidencia o razones objetivas. (...) *Lo que se trasmite de premisas a conclusión es la adhesión a ciertas creencias que un sujeto juzga persuasivas o convincentes; por tanto, la conexión lógica que se establece entre premisas y conclusión es probable y discutible.* (...) El saber [teórico] pertenece al campo de lo necesario y objetivo, las creencias se inscriben en el marco de lo contingente y subjetivo. En el campo de la acción humana razonamos con conjeturas e indicios, es decir, con razones subjetivas y contingentes. (Trujillo y Vallejo, 2008: 46; el destacado es nuestro)

El segundo componente justificativo de la contingencia del razonamiento práctico residía en lo que referimos como ‘carácter’ o ‘modo de ser’, para respetar las

palabras de los autores. Aunque más adelante nos explayaremos en él, ya que lo consideramos la pieza clave para poder vincular el planteo de Brown y Levinson con nuestra teoría de la acción social, adelantaremos aquí unas observaciones.

En primer lugar, el silogismo práctico no se presenta como reductible a un saber apriorístico, esto es, no es extrapolable de la situación en la cual está actuando, ni puede aprehenderse independientemente de sus condiciones de uso. Dicen Vallejo y Trujillo sobre esto:

El silogismo práctico aristotélico es diferente al silogismo demostrativo. Éste subsume un caso singular en una regla universal y la consecuencia lógica de la conclusión se deriva de la relación de inclusión del caso en la regla; por el contrario, en el silogismo práctico, la decisión y la acción que le sigue no se generan únicamente en virtud de la necesidad lógica sino que dependen del modo de ser. *En la acción, el caso concreto tiene tanta importancia como el universal y lo que el silogismo práctico busca es la correlación justa entre ambos, la cual sólo se realiza en la acción prudente; este conocimiento no puede establecerse a priori, sino en la misma vida práctica; en ella se cumple la verdadera mediación entre lo universal y lo particular. La recta razón del actuar que se aplica en la elección es la síntesis de la verdad del razonamiento y de la rectitud del deseo.* (Trujillo y Vallejo, 2008: 51; el destacado es nuestro)

En este sentido, el silogismo práctico no sólo está condicionado por el grado de adhesión a las creencias, deseos, etcétera, que lo constituyen, sino que dichos contenidos son el producto de una larga participación del agente en las circunstancias en las cuales el razonamiento práctico opera:

La razón práctica es semejante a la percepción en tanto no es deductiva ni inductiva, es esencialmente una capacidad de “darse cuenta”, reconocer, seleccionar y reaccionar de determinada manera frente a ciertos estímulos o circunstancias en una situación determinada. *Esto sólo es posible mediante una larga experiencia incorporada en un modo de ser o carácter adquirido.* (Trujillo y Vallejo, 2008: 49; el destacado es nuestro)

Este ‘modo de ser’ es el que vuelve al razonamiento práctico como irreductible a un saber teórico, a la vez que reconoce el lugar de la interpretación que realiza el agente de la acción y sus circunstancias, para establecer un curso de acción:

En el ámbito de la ética, la razón instrumental objetiva e intemporal cede su puesto a *la deliberación que obliga a interpretar, argumentar y discutir con vistas a la acción sin excluir las disposiciones del carácter y las pasiones en situaciones históricas concretas.* La prudencia no sólo establece los medios adecuados con respecto a un fin preestablecido, sino que determina los fines como factibles y realizables en situaciones concretas.” (Trujillo y Vallejo, 2008: 57; el destacado es nuestro)

En este contexto, las acciones dejan de pensarse en términos mecánicos y perfectamente predecibles y se inscriben en *un cierto margen* de libertad y creatividad dejado para los agentes.⁴⁸

Lo desarrollado hasta aquí puede ser sintetizado brevemente en el siguiente cuadro comparativo:

Silogismo demostrativo	Silogismo práctico
Fuertemente formalizable	Débilmente formalizable
Conclusión necesaria	Conclusión contingente
Invariable	Variable
Objetivo	Interpretativo
<i>A priori</i>	Circunstancialmente dependiente
Intemporal	Temporal
Formalmente válido	Circunstancialmente adecuado

Con estos últimos comentarios, podemos ensayar una síntesis para terminar de precisar el modo en que entendemos esa segunda cualidad –la *racionalidad*– que constituye, junto con la *imagen*, a la Persona Modélica de la Teoría de la Cortesía.

Tal como hemos mostrado, esta noción de *racionalidad* se encuentra estrechamente vinculada con la de *razonamiento práctico* y *silogismo práctico*, el cual puede entenderse como una herramienta explicativa de la acción; la cual, abordada de este modo, deviene en acción *estratégica*.

La acción estratégica es, en una primera instancia, el resultado de la evaluación de la relación entre una determinada finalidad o propósito y una determinada circunstancia. Esta evaluación consiste en una percepción de la situación que establece el carácter factible o realizable del propósito o la finalidad de la acción, su “horizonte de posibilidad”. Parte de esta tesis se orienta a demostrar que un aspecto de esta evaluación o percepción de la situación atañe a la identificación de una conflictividad en la realización del propósito.

La acción estratégica es, en una segunda instancia, un acto singular y contingente, en el que determinados medios se orientan a la realización de ese fin o propósito *situado*. En nuestra propuesta, el carácter situado de ese propósito hace que los medios –los recursos lingüístico-discursivos (cfr. Capítulo 3)– se expliquen como

⁴⁸ “El marco de acción y los márgenes de elección colocan al razonamiento práctico en el ámbito de la posibilidad y la libertad.” (Trujillo y Vallejo 2008: 35)

esfuerzos por salvar –de modos siempre precarios e inestables– esa conflictividad percibida.

Que sea el resultado de una valoración de todos estos componentes implica que la estrategia tiene un carácter contingente, es decir, que otros agentes pueden realizar interpretaciones diferentes de los aspectos involucrados y tomar cursos de acción estratégicos alternativos, o incluso coincidir en la plausibilidad del propósito y diferir en los medios para su realización.

La relevancia de la percepción de la situación en la que se inscribe la acción estratégica pone en evidencia que tanto el silogismo práctico como el razonamiento práctico suponen la existencia de un *saber*, un *conocimiento*, una *disposición*, un *modo de ser* –para enumerar algunos de las formas de referir este aspecto que utilizan diferentes autores– que orienta al agente a realizar las apreciaciones valorativas sobre el acto a realizar, así como sobre el carácter más o menos adecuado del mismo a las circunstancias. Todas estas observaciones nos permitirían evitar la reducción de la noción de sujeto –y de la misma noción de acción– de la Teoría de la Cortesía a una teoría de la acción racional. En efecto, la noción de razonamiento práctico viene a compensar y moderar la consideración de la acción como mero cálculo entre costos y beneficios, una crítica a la que los propios autores sabían que se estaban exponiendo.⁴⁹

En el siguiente apartado nos detendremos en presentar algunas ampliaciones de este “modo de ser” que consideramos necesarias para terminar de perfilar nuestra noción de sujeto en el marco de la caracterización de la estrategia discursiva. Para esto retomaremos algunas apreciaciones contemporáneas sobre nociones subsidiarias y vinculadas a la de razonamiento práctico. El objetivo es demostrar la posibilidad de compatibilizar los planteos de la Teoría de la Cortesía con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, cuya teoría social, tal como fuera hemos señalado en el capítulo anterior, enmarca la presente propuesta.

⁴⁹ “In carrying out this programme we lay ourselves open to the attack that we are here inappropriately reviving the economic homunculus...” (Brown y Levinson 1978 [1989]: 58).

3. El “razonamiento práctico” y la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu

3.1. *Phronesis* y *hexis*: la disposición a percibir y actuar

A lo largo de este apartado, en el cual nos focalizamos en desarrollar las nociones de razonamiento y silogismo práctico –y sus categorías derivadas– hemos encontrado sucesivas referencias al rol del ‘modo de ser’ o ‘carácter’ en el marco de la teoría de la acción aristotélica. Si tomáramos un aspecto controvertido dentro del tema, como lo es el origen del silogismo, veríamos que los diferentes autores coinciden en la alusión a este elemento complementario.

Trujillo y Vallejo, lo relacionan con el deseo u *orexis*:

La prudencia, en tanto «hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre» (EN, 1140b 5), constituye una *naturaleza adquirida* (*êthos*), que coloca al agente en buena o mala disposición para sentir determinada pasión y orientar su conducta con miras al fin último. (...) El carácter que permite elegir entre las acciones posibles es una condición necesaria para pasar del pensamiento a la acción, en un movimiento generado por el deseo. (2008: 11-12; el destacado es nuestro)

Esta naturaleza adquirida o *ethos* luego es referida como una disposición, ya con el término aristotélico de *hexis*: “El hombre prudente es también el hombre bueno (*spoudaios*), puesto que la virtud presupone la disposición adquirida (*héxis*) de la sabiduría práctica, además de las virtudes éticas.” (Trujillo y Vallejo, 2008: 11). El carácter adquirido de la *hexis* es significativo, porque implica la dependencia que tiene el razonamiento práctico con las circunstancias⁵⁰ en que se forma el agente:

Él [Aristóteles] no entiende el carácter moral como un repertorio de normas externas sobreimpuestas al sujeto o como puro adiestramiento conductual; tampoco lo concibe como una disposición natural, sino como *un modo de ser adquirido, un carácter que se va construyendo en la interacción con otros y en la vida en común.*” (Trujillo y Vallejo, 2008: 14; el destacado es nuestro)

Este “modo de ser adquirido” es otro de los componentes que viene a reforzar el carácter contingente del razonamiento práctico, porque acentúa la variabilidad entre los agentes frente a la acción:

⁵⁰ En el marco de su distinción entre el razonamiento práctico y el teórico, Trujillo y Vallejo, señalan que “debemos tener presente que el conocimiento humano comienza con la experiencia y no con la deducción.” (2008: 12)

...la conclusión (es decir, la acción) en un razonamiento práctico, no posee una necesidad lógica y es contingente desde el punto de vista empírico; puesto que lo que hace necesaria una acción es tanto los contenidos materiales de las premisas (deseos, motivos, intenciones, creencias, etc.), como *el carácter o modo de ser adquirido (disposiciones, costumbres, hábitos, experiencia, etc.) del agente*, cuya conexión con la conclusión es independiente lógicamente.... (2008: 33)

La *phronesis*, traducida como ‘prudencia’, aparece en estos autores como una especificación de la noción de carácter adquirido, en estrecha relación con la acción concreta y sus circunstancias. En este sentido, mientras la *hexis* da cuenta de una serie de disposiciones irreductibles al saber teórico, *a priori* o aprendido de modo formal, la *phronesis* es concebida como el componente disposicional que permite tomar las decisiones acertadas, virtuosas, correctas, en las diferentes circunstancias.

En el marco de los estudios sobre la teoría de la acción aristotélica, las nociones de *hexis* y de *phronesis* (junto con la de *orexis*) se encuentran más cerca del polo circunstancial, contingente, es decir, menos explicativo y formalizable; en el otro extremo encontraríamos la noción de silogismo práctico o el mismo razonamiento práctico. Esto parece evidenciarse en el siguiente pasaje de Trujillo y Vallejo:

...la acción humana virtuosa es el resultado de una conjugación entre, por una parte, la deliberación y el silogismo práctico como antecedentes formales e intelectuales y, por otra, ciertos deseos, pasiones y disposiciones adquiridas, como contenidos materiales. Sin embargo, la causa eficiente es el carácter o modo de ser del agente que ejecuta la acción. La acción virtuosa es realizada por un hombre de carácter virtuoso, y sólo alguien con el carácter prudente puede, deliberada y adecuadamente, actuar con prudencia en cada situación concreta. *Hay, según esto, un conocimiento práctico que se identifica con la deliberación y elección de los medios por alcanzar el fin de la acción; pero hay también una verdad práctica, que consiste en la conformidad entre la conclusión del razonamiento práctico, perfeccionado por la phronesis, y el deseo correcto, proveniente de un carácter bueno.* (2008: 62; el destacado es nuestro)

Esto último explicaría que en autores interesados en la sistematización y formalización del silogismo práctico, la noción de *hexis* o de *phronesis* sean relegadas o ignoradas. Oriol Salgado, por ejemplo, refiere muy tangencialmente estos aspectos, al momento de considerar cuál sería el reservorio de las premisas universales propias del silogismo práctico y cómo es que ellas se adquirirían:

Esta afirmación de la contingencia de la valoración práctica en la que consiste la premisa mayor implicaría atender, al menos mínimamente, a *cómo se conoce la contingencia, cómo se establece dicha valoración práctica, cómo llega esta premisa a conocerse*. El conocimiento moral, cómo se obtiene y qué fundamento tiene, es una de las cuestiones más discutibles y discutidas de la ética aristotélica. En todo caso, aunque no encontrásemos ningún fundamento para la valoración práctica (...), ello no nos impediría reconocer que Aristóteles ofrece una valoración de las acciones. Y este dato es importante en la medida en que el silogismo práctico consta de una premisa (la mayor) que siempre enuncia un conocimiento de este tipo. (2004: 62; el destacado es nuestro)

Para concluir este punto, quisiéramos llamar la atención sobre otro de los elementos reconocidos al razonamiento práctico, éste es, la capacidad perceptiva que se encuentra involucrada en él. Aristóteles recurre a esta capacidad para diferenciar al razonamiento teórico, que parte de los primeros principios, de carácter apriorístico, y el razonamiento práctico, el cual parte de la “percepción sensible”:

[La prudencia] se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino *percepción sensible*. (*Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1142a26-28; citado por Oriol Salgado (2004:63); el destacado es nuestro)

También lo hace para referir la particularidad de la premisa menor del silogismo práctico: “una opinión es universal, la otra se refiere a lo particular, que cae ya bajo el dominio de la *percepción sensible*” (EN VII 1147^a24-28, citado por García Ninet (2007: 6); el destacado es nuestro). Trujillo y Vallejo también hablan de la percepción como el complemento del deseo:

En el plano de la situación concreta el deseo y la *percepción* se diferencian por su relación con el objeto de deseo, uno lo busca y la otra percibe. (Trujillo y Vallejo, 2008:13; el destacado es nuestro)

El ser humano se guía por su carácter o modo de ser, pero sin desvincularse de la reflexión racional, que tiene presentes los fines últimos a los que se encamina su acción, el deseo que lo mueve a actuar y la *percepción selectiva de la situación concreta que sirve de contexto al acto moral*. (Trujillo y Vallejo, 2008: 14; el destacado es nuestro)

También en este pasaje que ya hemos referido antes:

La razón práctica es semejante a la percepción en tanto no es deductiva ni inductiva, es esencialmente una capacidad de “darse cuenta”, reconocer, seleccionar y reaccionar de determinada manera frente a ciertos estímulos o circunstancias en una situación determinada. Esto sólo es posible mediante una larga experiencia incorporada en un modo de ser o carácter adquirido. (Trujillo y Vallejo, 2008: 49; el destacado es nuestro)

Estos autores también señalan que la inclusión de la *orexis* y de la *hexis* en el razonamiento práctico sirvió para plantear al movimiento, esto es, a la acción como una respuesta no a lo que el mundo es, sino a cómo el ser humano (nosotros podríamos decir el agente) lo percibe e interpreta (Trujillo y Vallejo, 2008:14-15). Esto constituye una pieza clave para poder comprender el carácter circunstancial y adecuado de razonamiento práctico. En efecto, la adecuación no se establece sobre un conocimiento teórico de las circunstancias (esto es, inmutable, universal, etc.), sino sobre la percepción moldeada por la *hexis* que realiza el agente. Para nuestro planteo acerca del

rol del componente conflictivo en la producción de una estrategia, esto significa que toda estrategia demanda a su agente la habilidad perceptivo-interpretativa para identificar el rasgo problemático de la circunstancia en donde pretende realizarse el acto. Esta observación recuerda nuevamente el carácter contingente del razonamiento práctico y, por ende, de la estrategia. Diferentes agentes pueden tener diferentes percepciones de una misma situación, de acuerdo con las cuales evaluarán su curso de acción; la explicación de cada una de esas decisiones debe ser puesta en relación con los principios perceptivos que permitieron definir, entre otras cosas, cuál era el componente conflictivo y su grado de conflictividad.

3.2. *Hexis* y *habitus*:

La posibilidad de reconocerle al concepto aristotélico de *hexis* un rol relevante dentro del razonamiento práctico nos permite establecer un vínculo teórico entre dos nociones que, de otro modo, podrían parecer distantes, la de *racionalidad* en Brown y Levinson y la de *habitus* en Bourdieu.

Habitus es la traducción latina de *hexis*, y el desarrollo aristotélico es una de las fuentes que ha retomado Bourdieu para la construcción de su categoría teórica. Sobre esto dice Ana Teresa Martínez:

No hay que olvidar que es a partir de la traducción de sus textos [de Aristóteles] al latín cuando el concepto de *habitus* fue desarrollado en el sentido técnico que nos interesa, pero también hay que tener en cuenta que es él quien, además de emplear la palabra *hexis* en un sentido bastante preciso, hace su análisis sistemático. Y es ésta, creemos, la principal referencia del *habitus* de Bourdieu. (Martínez, 2007: 73)

La autora realiza una revisión de los usos que Aristóteles hace del término en sus obras (*Las categorías*, *Metafísica* (libro cuarto), *Del Alma*, *Ética a Nicómaco* y *Política*) para ir gradualmente identificando los significados recuperados por Bourdieu en su noción de *habitus*. En este sentido, lo primero que considera necesario destacar es el modo en que la noción de *hexis* funciona en relación a otro término significativo, como es el de *diáthesis*. En efecto, si la *hexis* es un modo de ser, su puesta en relación con este otro concepto le permite a la autora reflexionar sobre el grado de variabilidad que ofrece la misma:

En primer lugar, los términos *hexis* y *diáthesis*, que se pueden traducir como ‘estado’ y ‘disposición’ respectivamente, si son tomados en general como géneros, nombran relaciones, porque todo ‘estado es estado de algo, la ciencia, ciencia de algo’, ‘como se dice de una montaña que es grande respecto de otra cosa’. [traducción de la autora de la versión francesa de *Las categorías*]” (Martínez, 2007: 74)

La diferencia nodular estaría dada, en principio, en la durabilidad de cada uno de estas cualidades:

...Aristóteles precisa la diferencia entre una y otra: «El estado difiere de la disposición en que es mucho más durable (*polychronióteron*) y estable (*monimóteron*)». (...) ...la *diáthesis* aparece como un punto inestable y frágil en un movimiento entre dos contrarios...” (Martínez, 2007: 74)

Para luego introducir una suerte de relación evolutiva entre los elementos:

Sin embargo, no se trata de compartimentos estancos. Por el contrario, la disposición se transforma en un punto en un movimiento hacia el estado y la naturaleza... (...) Aun más: «los estados son al mismo tiempo disposiciones, pero las disposiciones no son necesariamente estados», el estado es un tipo particular de disposición: una disposición difícil de mover (*duskinetóteran*) y más durable (*polychronióteran*).” (Martínez, 2007: 74)

Estas disposiciones no consisten en cualidades abstractas, susceptibles de ser asociadas al razonamiento teórico, sino que se encuentran relacionadas con algo, orientadas a algo y es en esta relación que se establece su carácter móvil o inamovible. De ahí que la autora señale que las cualidades de estado o disposición sean cualitativas, es decir, no reductibles a la mera cuantificación:

Comprendemos ahora que el tiempo de *polychronióteran* y el movimiento difícil de *duskinetóteran* que diferencian la *hexis* de la *diáthesis*, son un tiempo y un movimiento *cualitativos*. (...) La disposición es entonces una espera, un ser de una manera particular con relación a algo, una anticipación de algo por ocurrir, y la actividad no está jamás cerrada sobre ella misma, sino abierta hacia más actividad en una dirección dada. (Martínez, 2007: 74)

En tanto cualidades relacionales, el estado y la disposición son susceptibles de variación en la medida en que se modifiquen los elementos con los cuales se relacionan y adquieren su cualidad. En este sentido es que Aristóteles consideraba la *hexis* como virtud adquirida en la práctica, precedida por el acto, es decir, inescindible de sus circunstancias de surgimiento o de las acciones que la preceden y que ella misma genera:

La excelencia moral de los ciudadanos (*areté ethiké*) es el producto de un moldeado de la naturaleza; pero a diferencia de la excelencia intelectual, que tiene necesidad de enseñanza, de experiencia y de tiempo, la virtud moral es para Aristóteles el producto del *ethos* (con ‘e’ breve), es decir, del acostumbamiento, de la repetición, se podría decir de una domesticación.” (Martínez, 2007: 78)

Si el razonamiento práctico demanda de la *hexis*, y si el uso estratégico del lenguaje es susceptible de ser pensado, según Brown y Levinson, por medio de esta clase de razonamiento, entonces es posible pensar en la existencia de un estado del lenguaje en el agente, el cual lejos de ser un componente puramente potencial, se encuentra asociado con circunstancias, acciones, fines y otros usos previos. Admitida la posibilidad de trasladar las apreciaciones éticas aristotélicas a la práctica lingüística, el lenguaje adquiere las cualidades que le estamos reconociendo a la *hexis*. La siguiente cita nos permitirá avanzar en esta línea de argumentación; dice Martínez:

Es en relación con ese moldeado de la naturaleza en su versión inicial en vistas de la integración en una sociedad, que el concepto de *hexis* toma importancia en la cadena de la *dýnamis* y la *enérgeia*. En el planteo aristotélico el niño tiene por naturaleza la potencia de recibir la ciencia, pero la virtud ética, por el contrario, debe ser precedida del acto. A diferencia de la enseñanza socrática, para Aristóteles la virtud no es única, y no puede ser tampoco desarrollada por el aprendizaje intelectual: la sola manera de alcanzar y mantener la virtud es por el ejercicio, por la sucesión de actos anteriores (*energésantes próteron*). Aristóteles agrega: «como para las otras técnicas» (...); es decir, como en las otras técnicas, es haciendo como se aprende la excelencia ética. (Martínez, 2007: 79)

Parafraseando a Martínez, podríamos decir que el niño tiene por naturaleza la potencia para recibir el lenguaje, pero el dominio del mismo en circunstancias y contextos concretos sólo es posible por medio de la experiencia en tales circunstancias y contextos. El resultado de esa experiencia es la constitución de una *hexis* o un *habitus lingüístico*, el cual, a diferencia de una pura potencialidad abstracta, se encuentra estrechamente vinculado al medio en el cual el agente desarrolla su vida social o, para ser más precisos, hace uso del lenguaje. La *hexis* de la práctica lingüística es resultado y posibilidad de lo que llamábamos con Bourdieu (cfr. Capítulo 1) una ‘relación práctica’ con el lenguaje. Lo otro, lo que llamamos ‘la relación teórica’, consiste en la transformación del lenguaje como *virtud ética*, es decir, *práctica*, en *virtud intelectual*, sea para otorgarle el estatuto de potencialidad natural, sea para constituirlo en un código, en un sistema de reglas universal (esto es, por encima de las particularidades de los agentes-hablantes) susceptible de ser explicado y formalizado sin ninguna alusión a sus condiciones de uso y surgimiento.

La *hexis* establece así una cierta predictibilidad en las prácticas, ya que consiste en

...un ‘haber’ introducido en la personalidad, listo para ser actualizado siempre *de una manera precisa*. Porque la *hexis* es de cierta manera (...) siempre un límite a la indeterminación, sea del saber y de su manera, sea del querer y de su manera. (Martínez, 2007: 79)

A lo que nosotros agregaríamos, sea del lenguaje y su manera. La *hexis* o *habitus lingüístico* es entonces lo que permite esperar cierta regularidad en los usos (estratégicos) del lenguaje, en las prácticas discursivas. Dichas regularidades, además, no parecen circunscribibles al agente particular, ya que al ser dependientes de circunstancias y recorridos de formación compartidos por otros agentes, es dable esperar que sean comunes también a ellos.

Lo anterior no debería restituir la necesidad y el mecanicismo a la práctica. La consideración del *habitus* en las prácticas conlleva, como dirá Martínez, a considerar las inclinaciones, las disposiciones (ya no en oposición a la idea de ‘estado’):

Pensar en términos de *habitus* será así pensar la acción social en términos de disposiciones, y éstas, como nos enseñó Aristóteles, no son potencia pasiva, sino un primer grado de determinación que orienta la acción, pero no son tampoco acción, por lo tanto suponen ‘inclinación’ pero no movimiento. Decir que el agente está dispuesto no es decir que actuará mecánicamente de un determinado modo, como cuando hablamos de un hábito en términos conductistas. Decir que tiene un *habitus* no es decir que tiene una ‘cosa’, sino que aludimos a un tipo de actividad que se caracteriza por estar ‘alojada’ en el que actúa y ‘revertir’ sobre él sus efectos (su objeto es el sujeto, aun cuando simultáneamente se dirija a otro objeto); decir que el agente tiene un *habitus* es decir que se inclina a actuar a partir de unos ‘haberes’, que son a la vez saberes, sentimientos, preferencias, ‘acumuladas’ en experiencias anteriores y convertidas en principio más o menos estable de operaciones. Estar ‘dispuesto’ así a la acción, no es estar determinado a ella, sino que queda abierto siempre el margen de un ‘acto segundo’ que actualice lo que, aunque en acto primero –porque está vivo–, está siempre en potencia para nuevas actividades.” (Martínez, 2007: 81)

4. Conclusiones

El recorrido propuesto en este capítulo nos permite explicitar una primera concepción de “estrategia”, surgida de la relectura y reelaboración de los planteos de la Teoría de la Cortesía.

Una estrategia es, en estos términos, una acción discursiva singular y contingente, la particular selección de determinados elementos lingüístico-discursivos. Esta acción se explica como el producto de una percepción y evaluación de la situación como “horizonte de posibilidad” para la realización de un propósito y para los propios medios que constituyen la estrategia. Parte de esta percepción consiste en la identificación de un componente conflictivo (que en Brown y Levinson se deriva de la

fricción entre el fin perseguido y la amenaza a la imagen⁵¹), lo que le otorga a la estrategia un carácter de equilibrio precario y en permanente tensión. La percepción de la plausibilidad del propósito como de los medios que articula la estrategia dependen de lo que Brown y Levinson llaman el “razonamiento práctico” y que nosotros asociamos con el *habitus* bourdiano. De esta manera, la estrategia se completa con una concepción de sujeto dotado de una disposición a actuar configurada por el mismo ámbito o campo en el que se realiza la acción. La estrategia discursiva resulta de la percepción a través de disposiciones prereflexivas, adquiridas, que orientan a la evaluación de las circunstancias y a la elección de los medios para la realización de un propósito. Todo esto vuelve a la estrategia discursiva una acción doblemente contingente: por una parte porque la percepción y su relación con una disposición permiten que *pueda ser de otra manera*; por otra porque la permanente amenaza de la conflictividad hace que los medios puedan volverse inadecuados, inestables e irreductibles una organización cerrada, acabada y, como veremos, coherente.

En el siguiente capítulo abordaremos desde una perspectiva lingüístico-discursiva esta acción singular en que consiste la estrategia discursiva, para así precisar lo que aquí hemos llamado, de un modo muy general, “medios” para la realización de un determinado propósito.

⁵¹ El antecedente teórico de la propuesta de Brown y Levinson es la propuesta de Durkheim acerca de los *ritos negativos* y los *ritos positivos*. En capítulos posteriores retomaremos este aspecto para señalar el carácter sacrílego y aporético que amenaza las estrategias en las homilias católicas.

CAPÍTULO 3

0. Introducción: estrategia y recursos

El objetivo de este capítulo es completar la presentación de nuestra concepción de estrategia discursiva, herramienta con la cual desarrollaremos gran parte del análisis de nuestro *corpus*. Para esto retomaremos algunos de los aspectos que ya hemos adelantado en los capítulos anteriores, como es *la relación entre estrategia y conflictividad*, y abordaremos nuevos, en particular *la relación entre las estrategias discursivas y su aspecto léxico-gramatical*. Luego de esta exposición podremos formular nuestro concepto de estrategia discursiva, así como adelantar lineamientos a desarrollar en los capítulos siguientes.

1. La estrategia discursiva como coordinación de recursos gramático-discursivos:

Por el momento hemos circunscripto la práctica estratégica a dimensiones sociales y situacionales, las cuales son percibidas como condiciones u “horizontes de posibilidad” para la misma actividad estratégica. Aquí corresponde pensar esta práctica como el resultado de efectivas elecciones de los medios adecuados para alcanzar un determinado fin y salvar –como hemos anticipado e intentaremos demostrar aquí– una conflictividad percibida. Para esto nos valdremos de los desarrollos de Salvio Martín Menéndez sobre el concepto de “estrategia discursiva”. Parte de sus planteos lingüísticos de base los hemos referido en el Capítulo 1, cuando precisamos la concepción de lenguaje que subyace a nuestro estudio. En este sentido, aligeraremos la exposición de estos aspectos y nos focalizaremos en su concepto de “estrategia discursiva” como coordinación de recursos lingüístico-discursivos.

Menéndez considera que el análisis del lenguaje supone dos perspectivas diferentes pero complementarias: una es la gramatical; la otra, la estratégica.⁵² Dice este autor: “Ambas se presuponen y condicionan mutuamente. No hay gramática sin estrategias discursivas. Tampoco las estrategias pueden conformarse sin los recursos

⁵² En textos posteriores (Menéndez, 2005) incorporará una tercera, la crítico-interpretativa, dentro de la cual se enmarcarían los trabajos del denominado Análisis Crítico del Discurso (Fairclough, [1989] 1998, 1992; Wodak y Meyer, [2001] 2003).

que la gramática provee.” (Menéndez, 2004). Esta primera observación permite tomar partido dentro de una discusión que se ha desarrollado en el ámbito del Análisis del Discurso acerca de la exigencia o no de una clase particular de gramática en esta disciplina. Para Menéndez el análisis del discurso o, más precisamente, el análisis *estratégico* del discurso, debe valerse, necesariamente, de una gramática que comparta el interés epistemológico del Análisis del Discurso por la ‘opcionalidad’, en tanto muestra del carácter inherentemente variable del lenguaje y su inscripción socio-cognitiva (Menéndez, 2005). Desde este punto de vista, considera adecuada la elección de una gramática sistémico-funcional (Halliday, [1985] 1994); Halliday y Mathiessen, 2004) como complemento de la perspectiva estratégica en el análisis del lenguaje, hace propias las palabras de Halliday cuando señalaba: “A discourse analysis that is not based on grammar is not an analysis at all, but simply a running commentary of text” (Halliday, 1985: XVI; citado por Menéndez [2006: 22]).

1.1. Texto y discurso: la inclusión del sujeto discursivo

La complementariedad entre el abordaje gramatical y el estratégico no le impide a este autor reconocer, al menos a los fines analíticos, la posibilidad de una distinción entre ambos. Dicha distinción se establece principalmente por medio de la identificación de la unidad de análisis. Así, el abordaje gramatical tiene por objeto (al menos en el marco del Análisis del Discurso) al *texto*, en tanto particular realización de las *opciones* disponibles en la gramática de una lengua. El abordaje estratégico o estratégico-pragmático tiene por objeto al *discurso*, el cual es entendido como un texto más un sujeto discursivo (Menéndez, 1997: 524).⁵³ Dice este autor, “un discurso es un proceso en el que un hablante se constituye en sujeto discursivo al producir un texto” (1998: 139). En esta perspectiva, las *opciones* efectivamente realizadas en el texto devienen en *recursos* estratégicos del discurso.

La concepción de sujeto en Menéndez tiene una orientación cognitiva, para lo que se vale de los desarrollos de van Dijk y Kinstch (1983) sobre las estrategias que utilizan los hablantes cuando se forman representaciones en los distintos niveles involucrados en la comprensión de los textos. Según estos autores, el procesamiento de

⁵³ Hemos invertido el orden sugerido por el autor, quien suele colocar, en la sumatoria, primero al *sujeto* y luego al *texto*, para acentuar la complementariedad entre los abordajes, con una preferencia que va de lo gramatical hacia lo estratégico.

la información, por ejemplo, de la función de una palabra en una cláusula, no se realiza en niveles como en un modelo estructural, sino por medio de procedimientos estratégicos, lo que hace que la función de la palabra dependa de la estructura funcional de la cláusula como un todo, tanto a nivel sintáctico como semántico. En este sentido, las estrategias son parte de nuestro conocimiento general, necesarias para el proceso en el que consiste la comprensión discursiva. Las estrategias constituirían, en el modelo de van Dijk y Kintsch, una representación cognitiva que coordina la secuencia de acciones involucradas para la realización de determinado fin.

Fuera de estos desarrollos, en los cuales Menéndez busca neutralizar los presupuestos excesivamente racionalistas que rondan, como hemos visto, la noción de estrategia propuesta por Brown y Levinson, no hay un interés particular en sus trabajos por profundizar en la incidencia de una teoría de la acción dentro de la conceptualización de la estrategia discursiva. Como hemos expuesto en el capítulo anterior, nuestro modo de entender la práctica discursiva tiene una base más sociológica que cognitiva. Hemos recuperado el concepto de *habitus* como un modo de abordar la subjetividad desde una perspectiva social, la que subyace, por lo demás, como señala Halliday ([1978] 2005), en nuestra concepción de lenguaje. Al mismo tiempo, con un interés semejante al de Menéndez, hemos relativizado la ‘racionalidad’ atribuida al sujeto de la Teoría de la Cortesía, profundizando en los conceptos de ‘razonamiento práctico’ y de ‘silogismo práctico’ aludidos por los autores. Ambos, a su vez, como también creemos haber demostrado, susceptibles de ser emparentados con la noción bourdiana de *habitus* (cfr. Capítulo 2).

1.2. Estrategias y recursos

En el marco de la construcción de su noción de estrategia discursiva, la inclusión del sujeto que realiza Menéndez le permite la incorporación de un cúmulo de recursos (Menéndez, 1998: 140) que trascienden a los estrictamente gramaticales (en el sentido de que “no están inscriptos de manera directa en la gramática” [Menéndez, 2004]), y con esto la perspectiva pragmática en el análisis discursivo (Verschueren, 1999).

Para este autor la atención a los recursos involucrados en una estrategia permite salvar las limitaciones que tiene, por ejemplo, la propuesta de Brown y Levinson. Así, aunque la definición de las estrategias como *medios que permiten realizar fines*

comunicativos (Brown y Levinson, [1978] 1989: 58) parece satisfactoria, su desarrollo queda trunco al no aclararse, como dice Menéndez (2000: 926), a qué ‘medios’ se refieren estos autores.

Para resolver esta limitación, decide proponer cuáles son los recursos posibles que permiten realizar *estratégicamente* un fin comunicativo. Dichos recursos son agrupables, como anticipamos, en dos clases, según su grado de inscripción en la gramática de una lengua, lo que propone considerar: a) los recursos gramaticales; b) los pragmático-discursivos.

Los primeros, dice Menéndez, “son opciones obligatorias que el hablante / escritor debe llevar a cabo para producir el texto y, en consecuencia, el discurso” (Menéndez, 2004). En el marco de una gramática funcional, las opciones se corresponden a los tres sistemas que se superponen en todo texto para constituirlo como tal:

1. la organización de la información (tema / rema) [Sistema Temático y de Información]
2. la modalidad [Sistema de Modo]
3. el léxico y los conectores [Sistema de Transitividad: experiencial y lógico]

Así, la gramática o, mejor, una teoría gramatical permite describir de los *recursos* involucrados en la estrategia discursiva.

Sin embargo, en tanto la noción de estrategia discursiva trasciende los límites del texto para incluir a un sujeto, Menéndez puede incorporar otra clase de recursos, cuya relación con la gramática no es tan directa ni necesaria como en la primera clase. Estos serían:

1. los supuestos (en los términos Sperber y Wilson [1986]);
2. la ilocución (en los términos de Grice [1979], Searle [1969, 1983] y Sperber y Wilson [1986]);
3. la inferencia;
4. la figura tonal / la puntuación.

Con esto, es posible transformar el concepto de estrategia en una herramienta metodológica que permita ir más allá de la identificación de un fin discursivo, para poder dar cuenta de cuáles son los medios de los que se vale concretamente el sujeto discursivo para su realización estratégica.

1.3. La estrategia como reconstrucción del analista

En el marco de los comentarios y desarrollos que acabamos de referir, Menéndez plantea la noción de “estrategia discursiva” de la siguiente manera:

...una estrategia discursiva es una reconstrucción analítica de un plan de acción que el hablante/escritor en tanto sujeto discursivo pone en funcionamiento cuando combina un conjunto de recursos gramaticales y discursivos para obtener una finalidad interaccional. (2004)

Como vemos, en su formulación más acabada, la definición de estrategia discursiva reúne los componentes en los que nos detuvimos previamente: los recursos gramaticales y discursivos (combinados) y el mismo sujeto discursivo. Pero, a la vez, incorpora algunos elementos más: la asociación entre estrategia y plan y, en segundo término, la idea de que la estrategia es una *reconstrucción que realiza el analista*.

Antes de concluir con este apartado, podemos hacer unos últimos comentarios a estas observaciones. Así, debemos decir que, desde nuestro punto de vista, la idea de entender a la estrategia como un plan de acción necesariamente conformado por más de un recurso es una forma de anticipar en el mismo concepto no tanto el lugar del sujeto discursivo, sino el de analista. En efecto, al ser la estrategia algo más que una elección orientada a un fin, al señalar, como vimos antes, que para alcanzar un fin por lo general necesitamos más de un paso, el analista crea sus condiciones para operar. El analista es aquel que puede intervenir sobre la continuidad del discurso para identificar de qué modo partes que se presentan dispersas y parecen inconexas pueden reunirse bajo un mismo hilo conductor, leerse como partes de un ‘plan’.

Esto explica el cuidado de Menéndez en otorgarle a la estrategia el estatuto de “reconstrucción analítica”. Sin dudas se debe en parte a los reparos por evitar asociar el resultado de la actividad de análisis con las efectivas acciones o motivos de los hablantes.⁵⁴ Pero también se debe a que la estrategia es un concepto forjado para que el analista se reapropie del discurso por medio de una capacidad operacional sobre él que ni los hablantes (como decía Gumperz [1982b: 61], más preocupados por el efecto comunicativo que por las elecciones que realizan) ni los destinatarios (entregados ellos también a la urgencia y la temporalidad de la interacción) poseen. El analista es el único

⁵⁴ Dice el autor: “...hablamos de reconstrucción analítica; no reproducimos lo que hablantes/escritores efectivamente hacen; representamos lo que un análisis (a partir de sus límites) nos permite dar cuenta de esa reproducción.” (Menéndez, 2004)

capaz de, como decía Bourdieu, “sincronizar” el discurso, esto es, disponer en un mismo tiempo y, si se quiere, en un mismo espacio⁵⁵, las diferentes elecciones de recursos realizadas a lo largo del discurso.

Lo anterior no pretende más que señalar algo, por lo demás, ya reconocido en el ámbito del Análisis del Discurso y remarcado en capítulos anteriores: que la mirada del analista no es homologable con la del participante. Lo que sí nos interesa observar es que esta diferencia no debería hacer incurrir a los análisis estratégicos en las mismas exigencias de coherencia y orden lógico de los análisis más ‘codificadores’ del lenguaje. Recordemos el pasaje de Bourdieu que referimos sobre el final del primer capítulo:

Es necesario reconocer a la práctica una lógica que no es la de la lógica, para evitar pedirle más lógica de la que puede dar y condenarse así bien a extraerle incoherencias, bien a imponerle una coherencia forzada. (Bourdieu, [1980] 1991: 145-146)

El carácter reconstruido de la estrategia discursiva no debería abandonar la pretensión de devolverle a la práctica su propia lógica, forjada sobre urgencias y tensiones que las sincronizaciones pueden tender a obturar. En suma, las reconstrucciones estratégicas deben ser permeables, como intentaremos demostrar aquí, a las conflictividades que enfrenta el sujeto discursivo y al modo en que las mismas explican las elecciones, en algunos casos de un modo más efectivo que lo que lo hace su reducción a una finalidad interaccional. De ahí nuestro interés por atribuir a la conflictividad el carácter de componente inherente a la noción de estrategia discursiva y aspecto insoslayable del análisis.

2. Relaciones entre estrategias y recursos lingüístico-discursivos

Dedicaremos los siguientes apartados a la profundización de algunos aspectos relativos a la relación entre estrategia discursiva y recursos lingüístico-discursivos. El primer aspecto que se vuelve necesario revisar es *la misma necesidad de incorporar a la propia noción de estrategia el modo en que se realiza materialmente en el discurso*, esto es, los recursos léxico-gramaticales y discursivos. Esto significa, por una parte, que la noción de estrategia no puede analizarse plenamente sino a través de una adecuada descripción de los aspectos materiales de su realización; por otra, que la noción de

⁵⁵ Los pasajes reunidos sobre el escritorio o en la unidad espacial de la página.

estrategia discursiva incorpora pero, a la vez, trasciende a estos aspectos materiales, en la medida en que los correlaciona con otros aspectos igualmente relevantes para su descripción y, fundamentalmente, explicación.

2.1. La incorporación del análisis léxico-gramatical en las estrategias discursivas

Aunque pueda resultar paradójico, la incorporación de los aspectos lingüístico-discursivos de una estrategia no constituye algo necesariamente presente en los análisis ni en las teorizaciones. En Brown y Levinson, las “estrategias” aparecen como un primer *medio* para la realización de los actos que atentan contra la imagen:

We have claimed that a face-bearing rational agent will tend to utilize the FTA-minimizing strategies according to a rational assessment of the face risk to participants. He would behave thus by virtue of practical reasoning, the inference of the best means to satisfy stated ends. (1978 [1989]: 91)

Pero este *medio* no necesariamente implica una realización verbal, por lo que luego agregan:

Such redressive action [una de las estrategias de mitigación de la amenaza de la imagen] *need not of course be verbal*. In order to partially satisfy your want to have your wants desired, I may indicate my understanding of them by bringing you a gift appropriate to them. (Stereotypical gifts – the box of chocolates, the bunch of flowers– are addressed to the ‘safe’ wants that may be to be shared.). (1978 [1989]: 91; el destacado es nuestro)

Para finalizar:

Although we refer, then, to this section of the paper as ‘linguistic realizations’, we have in mind also the broader communicative spectrum including paralinguistic and kinesic detail. But the apparatus for describing language is so much better developed that we organize our description around the linguistic categories. Nevertheless, it is interesting that many aspects of non-linguistic communicative behavior can be naturally accommodated in the same scheme. (1978 [1989]: 92)

Como vemos, en el planteo original de la Teoría de la Cortesía predomina una concepción interaccional del discurso, en el cual los aspectos discursivos son equiparados a los no discursivos. En este sentido, la noción de estrategia no se encuentra necesariamente asociada a su manifestación lingüística, sino que ésta constituye uno de los modos posibles de realización. De hecho, los autores se reservan la noción de “estrategia” para este macro nivel en el cual se deciden cursos de acción para evitar la amenaza de la imagen, y proponen la de “*output strategies*” para referirse a los medios lingüísticos.

En Haverkate (1994: 15), el carácter verbal de la cortesía es apenas un sub-acto del acto de habla, es decir, atañe al “estilo de la interacción verbal”, pero no afecta “el contenido proposicional de lo que se comunica”.

En la medida en que los aspectos verbales de la estrategia se vuelven accesorios en relación con ella, esto es, son apenas uno de los modos semióticos de realización, los rasgos léxico-gramaticales pierden relevancia en los análisis y son susceptibles de paráfrasis o rápidas homologaciones.

Como ejemplo del análisis parafrástico de las estrategias discursivas, esto es, la caracterización de una estrategia discursiva sin atención a sus rasgos léxico-gramaticales, podemos referir el trabajo de Cortés, Méndez y Materán (2008), llamado “Análisis de la estrategia discursiva de Hugo Chávez de cara a la creación del PSUV”. Los autores caracterizar a su artículo como un “trabajo [que] involucra una investigación de tipo exploratoria y presenta un diseño de investigación transversal y documental, en el que se implementa la *técnica de análisis del discurso*” (2008: 93; el destacado es nuestro) y tiene por objetivo “analizar las características del discurso del Presidente Hugo Chávez de cara a la creación del Partido Socialista Unido de Venezuela, PSUV”. Es interesante esta elección terminológica –“técnica de análisis del discurso”– porque supone un desplazamiento de la discusión acerca de carácter *disciplinar* o *metodológico* del Análisis del Discurso, para acentuar los rasgos prácticos, operativos del AD. En tanto abordamos la inclusión de los rasgos lingüísticos en el análisis de las estrategias, un trabajo que caracterice al AD como una “técnica” hace esperar un mayor énfasis en los aspectos materiales del discurso, en lo que podríamos llamar la dimensión *táctica* del análisis.

Sin embargo, de un modo opuesto a todas nuestras expectativas, los autores relegan o directamente omiten como objeto de análisis los elementos lingüísticos de los pasajes seleccionados. De este modo, construyen una estructura de presentación del análisis en la que la “estrategia” introduce y parafrasea “analíticamente” el fragmento:

El mandatario emplea la figura de grandes próceres del país como elementos comunes en el imaginario social de los venezolanos, para de esta manera convertirlos en instrumentos de unión para sus seguidores, pues tal como lo expone Dávila (1992) “una sociedad se representa a sí misma y encuentra su identidad mediante el sistema simbólico (componente principal del imaginario) que los líderes crean y transmiten (difunden) a través del discurso” (p. 30).

“...las batallas que tengan que venir, las enfrentaremos las liberaremos con altura, con grandeza del pueblo digno de Simón Bolívar, y ofrendaremos a la Patria nuestras victorias, ofrendaremos a nuestros hijos, a los hijos de nuestros hijos, a las

futuras generaciones la victoria, el camino de la victoria”. (Discurso de Creación del PSUV, Chávez Frías, 2006). (2008: 109)

A través esta organización, los rasgos léxico-gramaticales del pasaje se vuelven irrelevantes en la caracterización de la estrategia. La posición inicial de la “paráfrasis analítica” orienta la lectura del pasaje y obtura la atención a cualquier otro rasgo. Así, no se considera el lugar que ocupa “Simón Bolívar” en la conformación gramatical del pasaje, su rol en la agentividad de los procesos, el hecho de que aparezca subordinado a una calificación de la construcción “grandeza del pueblo”, su inscripción en una suerte de serie enumerativa (“altura”, “grandeza”). La reducción del pasaje a la identificación del nombre propio permite, así, incorporarlo a la categoría “referencias a Pasajes y Personajes Históricos” y luego introducirlo en un análisis estadístico acerca de los porcentajes de las referencias. Poco tiene que ver este análisis con el efectivo rol que consideramos para los rasgos léxico-gramaticales en la noción de estrategia discursiva.

2.1.a. Estrategias discursivas y gradualidad

Otro de los problemas que genera la exclusión o la subordinación de los rasgos léxico-gramaticales se encuentra en cierta tendencia a la discrecionalidad y la dificultad para dar cuenta de *matices y gradualidades en las estrategias*. Parte de esta observación se encuentra en las palabras de Watts:

One of the major problems with Brown and Levinson’s model is the degree of rational choice that speakers are expected to exercise in choosing an appropriate strategy. Setting out the choices open to speakers in the form of a binary system conveys the impression that they have to work their way through the whole system before they can arrive at the appropriate utterances in which to frame the FTA. It also excludes the possibility that two or more strategies might be chosen at the same time. (2003: 88)

Lo que Watts considera como una crítica a la elección racional del modelo del Brown y Levinson⁵⁶ es para nosotros una manifestación del problema de relegar el componente lingüístico de la estrategia a un elemento secundario. En efecto, la combinación y gradación de las estrategias sólo puede ser relevada en el nivel léxico-

⁵⁶ Desde nuestro punto de vista, la combinación de estrategias, aun cuando atente contra la elección binaria y cuasi-heurística de Brown y Levinson, no lograría cuestionar la racionalidad de la elección de las mismas. Creemos haber demostrado en el capítulo anterior que esta revisión sólo es posible a partir de una adecuada recuperación de la noción de “razonamiento práctico” en estos autores, incluso *avant la lettre*.

gramatical, y no en la modelización de un macro nivel. Desde nuestro punto de vista, el concepto de estrategia discursiva tiene entre sus aspectos inherentes el componente léxico-gramatical y la identificación de un macro-nivel, de una macro-estrategia, sólo es posible a partir de un proceso de inferencia en el cual los elementos textuales y los extra-textuales (que de ninguna manera pueden reducirse a los puramente situacionales) tienen una relevancia equivalente.

Para demostrar el modo en que la atención a los rasgos léxico-gramaticales permite identificar las gradualidades de las estrategias discursivas, presentaremos el análisis de un fragmento de nuestro *corpus*. El fragmento que presentaremos corresponde a una etapa genérica de la homilía que podemos denominar *paráfrasis (del texto bíblico)* y tiene por objetivo hacer presente en la propia homilía el fragmento que fue leído al comienzo del rito. En tanto proceso de reformulación (Arnoux, 2003), presentaremos la contrastación entre el pasaje bíblico y el fragmento de la homilía, es decir, entre lo que se considera el texto fuente y el texto meta.⁵⁷ De un modo general, podríamos decir que la estrategia discursiva tiene una doble funcionalidad: por una parte ofrece el insumo textual de la actividad interpretativa del discurso bíblico que realiza el sacerdote (funcionalidad genérica); por otro, condiciona esta actividad interpretativa proponiendo una re-presentación particular del texto bíblico objeto. Esta segunda funcionalidad, aunque dialoga con la genérica, es el campo de acción de las estrategias discursivas. En el fragmento que analizaremos, la paráfrasis realiza un desplazamiento de una cierta literalidad a un cambio de registro y resignificación; y este pasaje sólo puede analizarse a través de la atención a los rasgos lingüísticos de la estrategia.

El pasaje corresponde a una homilía pronunciada en la iglesia de Lourdes de la ciudad de Santa Fe, el 27 de marzo de 2005. Se trata de una iglesia ubicada en un ámbito barrial, alejado del centro de la ciudad y con una audiencia de clase media y media-baja. Como dijimos, en tanto reformulación, haremos una presentación contrastiva del pasaje bíblico leído y del de la homilía.

⁵⁷ La “paráfrasis (del texto bíblico)” como etapa y la reformulación interdiscursiva en la homilía son aspectos que desarrollaremos *in extenso* en los capítulos 4 y 5, respectivamente.

TEXTO BÍBLICO	HOMILÍA
“En aquellos días, el pueblo torturado por la sed protestó contra Moisés, diciendo: ‘¿Para qué nos hiciste salir de Egipto? ¿Sólo para morir de sed junto con nuestros hijos y nuestro ganado?’...”.	El pueblo torturado por la sed va a quejarse, claro. El pueblo de Israel Dios lo había sacado de Egipto, donde vivían como esclavos. En el desierto tenían sed y entonces el planteo es de lo más sencillo: ‘Señor, ¿qué es peor, vivir como esclavos en Egipto, o morir de hambre en el desierto?’. Entonces van y se quejan, le hacen un piquete a Moisés y le dicen: ‘Por favor, hace algo, a ver que..., para que no muramos acá, porque si no, qué clase de Dios es éste’. (L-3 [007-013])

Si comenzamos por el análisis del sistema de transitividad y recortamos sólo los procesos, es posible hacer la siguiente comparación:

Procesos		
Texto bíblico	Homilía (pasaje 1)	Homilía (pasaje 2)
Protestó	va a quejarse	van y se quejan
	el planteo [nominalización]	hacen [un piquete]

Ambos sub-pasajes ofrecen dos realizaciones del proceso parafraseado. En el caso del primer sub-pasaje, la primera realización supone un distanciamiento: se reemplaza “protestar” por la frase verbal “ir a quejarse”, donde el cambio se reduce al dinamismo discursivo que imprime la modalización de la paráfrasis. La segunda realización del proceso es, en realidad, una nominalización que oculta la agentividad, pero sin implicar un cambio significativo de registro.⁵⁸ El segundo sub-pasaje, por su parte, repite aproximadamente la realización del primero, desglosando la frase verbal en sus dos procesos constitutivos. Pero introduce, a la vez, en el segundo caso, un claro distanciamiento de la literalidad para proponer un proceso con fuertes connotaciones asociadas a la realidad política contemporánea argentina: el reemplazo de “protestar” por “hacer un piquete”. De este modo, no sólo se pasa de una agentividad mitigada u oculta a una manifiesta, sino también a la asociación de tal agentividad con la de sujetos sociales más o menos reconocidos por la audiencia.

⁵⁸ El hecho de que no podamos reconocer un cambio de registro –aspecto discursivo que interesa destacar en este análisis– no debería hacernos pasar por alto los matices diferenciadores que se pueden establecer entre las opciones “protestó”, “va a quejarse” y la nominalización “el planteo”.

Este distanciamiento gradual que propone el sacerdote, también puede reconocerse en los aspectos relativos en el nivel de la construcción de las relaciones interpersonales que realiza el discurso:

Roles discursivos		
Texto bíblico	Homilía (pasaje 1)	Homilía (pasaje 2)
“¿Para qué nos hiciste salir de Egipto? ¿Sólo para morir de sed junto con nuestros hijos y nuestro ganado?”	‘Señor, ¿qué es peor, vivir como esclavos en Egipto, o morirse de hambre en el desierto?’	‘Por favor, <i>hacé</i> algo, a ver que..., para que no muramos acá, porque si no, qué clase de Dios es éste’

Así es posible ver que, en la cláusula incrustada del discurso referido, el primer sub-pasaje conserva la función discursiva de la “pregunta”. Esto es, la presentación del rol discursivo de “pedir” y de “información” como objeto de intercambio (Halliday, [1985] 1994; Halliday y Matthiessen, 2004; Fernández y Ghio, 2005). Tanto en el texto bíblico como en el primer sub-pasaje de la homilía, los judíos asumen el rol de quien solicita información o, en todo caso, demanda justificaciones. Sin embargo, en el segundo sub-pasaje, el rol discursivo del pedido continúa, pero en este caso el objeto de intercambio deja de ser información para ser una acción concreta; no se piden justificaciones, se demanda un hacer. Por este motivo, el pasaje manifiesta la función discursiva de la “orden”, que se realiza por medio del modo imperativo (“*hacé* algo”). Vemos así, un cambio de registro en la paráfrasis, pero realizado gradualmente. En lo representacional, el proceso original de “protestar” se asocia primero con “quejarse” y luego con “hacer un piquete”. En lo interpersonal, el sacerdote conserva para los actores la función discursiva de la pregunta para luego transformarla en una orden. El resultado es ese desplazamiento del polo de la literalidad hacia otro en el cual los actores son connotados con significados del contexto de la audiencia y las relaciones entre los participantes se vuelven menos moderadas o eufemísticas.

El análisis es, como es de esperar, limitado y parcial, requeriría un mayor desarrollo y puesta en serie con otros pasajes del texto e, incluso, con otros discursos. Lo que nos interesa destacar aquí es que sólo la observación y el análisis detallado de los procedimientos léxico-gramaticales (en este caso, el sistema de transitividad y los roles discursivos) permite percibir el desplazamiento del polo de la literalidad que realiza la paráfrasis. No bastaría con decir que es una estrategia de paráfrasis actualizadora, ni con señalar un cambio de registro. La gradualidad, los matices sólo son

visibles y, por ende, analizables por medio de la atención al componente lingüístico de la estrategia.

2.1.b La relación indirecta entre estrategia discursiva y recursos lingüístico-discursivos

La relevancia que hemos reconocido en los párrafos anteriores al componente léxico-gramatical en el análisis de las estrategias discursivas necesita aún de algunos comentarios. La atención a la materialidad del texto suele llevar, en ciertos análisis, a una suerte de reificación del componente léxico-gramatical y a un procedimiento analítico de asociación entre estrategia discursiva y rasgos léxico-gramaticales. De ahí *la necesidad de establecer una suerte de disociación o ruptura de correlación directa entre estrategia discursiva y materialización lingüístico-discursiva.*

La identificación entre estrategia discursiva y rasgos léxico-gramaticales tiene una larga tradición –de reproducción y cuestionamiento– en los estudios de la cortesía. En efecto, como señalan Watts (2003) y Pikor-Niedzialek (2005) los estudios de la cortesía, altamente influenciados por cierta orientación moral y armonizante de la interacción discursiva⁵⁹, enfocaron sus desarrollos a poder identificar los modos en que se realiza la cortesía en las diferentes lenguas. Dado que la cortesía se consideraba un imperativo universal, sólo restaba saber el modo en que se manifestaba en las diferentes culturas y el modo en que es codificaba en las diferentes lenguas. Esto llevo a la atribución de un carácter cortés o descortés a determinadas cláusulas, independientemente de su contexto de producción o recepción. Una crítica a esta asociación se encuentra en Mills, al referirse a la “disculpa” como acto de cortesía: “apologies cannot be considered to be a formal linguistic entity . . . since they can be made using a wide range of different linguistic strategies”⁶⁰ y también agrega

⁵⁹ Pikor-Niedzialek llama a esta posición *social norm view* y la caracteriza como “[t]his approach assumes that each society has a particular set of social norms consisting of more or less explicit rules that prescribe a certain behaviour, a state of affairs, or a way of thinking in a context. A positive evaluation (politeness) arises when an action is in congruence with the norm, a negative evaluation (impoliteness) when an action is to the contrary.” (2005: 105-106)

⁶⁰ En directa relación con la cortesía, dice Márquez-Reiter, “Thus, the criticism is based on the fact that the politeness of a sentence is not determined by the sentence itself but by context in which the sentence is produced” (1997: 144; citado por Ardilla 2003)

that an apology is not necessarily a formal linguistic unit, but is a judgement made about someone's linguistic performance: whether the right amount of effort and work has been expended; and whether sufficient commitment and sincerity have been expressed. (2003: 112; citado por Harris *et al.*, 2006: 718)

Quien aborda un problema semejante es Tannen al buscar demostrar que “estrategias lingüísticas específicas tienen significados potenciales ampliamente divergentes” ([1994] 1996: 32). La revisión de la propuesta de Tannen requiere una observación previa. Para esta autora, las “estrategias lingüísticas” son “simplemente una manera de hablar” (1994 [1996]: 218), de ahí que sus observaciones requieran leerse a la inversa de lo que su terminología sugiere. Si las estrategias son apenas “maneras de hablar” o, como veremos, “medios lingüísticos”, la divergencia, en nuestros términos, no pasaría por los significados potenciales, sino por las funcionalidades estratégicas de un mismo “medio lingüístico”. En este marco, la autora señala:

[no] se puede localizar la fuente de la impotencia de las mujeres en estrategias lingüísticas tales como el circunloquio, la taciturnidad, el silencio, las preguntas retóricas, como se ha dicho. La razón por la cual no se puede hacer eso es que los mismos medios lingüísticos pueden usarse con fines diferentes, incluso opuestos, y en diferentes contextos pueden tener efectos diferentes e incluso opuestos. Así, una estrategia que parece tener, o tiene, la intención de dominar, en otro contexto o en boca de otro hablante puede tener la intención de establecer una conexión o ser empleada con ese fin. (1994 [1996]: 32)

Y luego agrega:

Dicho en otros términos, la «verdadera» intención o motivo de un acto de lenguaje no puede determinarse únicamente a partir del examen de la forma lingüística. (1994 [1996]: 32)

Lo que nos interesa retener de las observaciones de Tannen es la posibilidad de disociar los recursos léxico-gramaticales (que en su texto son nombrados como “estrategias lingüísticas”) de la noción de estrategia discursiva. En la autora, esta falta de correspondencia se establece a partir de dos aspectos: la intención y el efecto. Así, un mismo “medio lingüístico” puede responder a intenciones diferentes, o bien puede tener efectos diferentes en contextos disímiles. Por nuestra parte, preferimos dejar de lado el aspecto relativo a los “efectos” como factor de cuestionamiento de la asociación entre estrategia y recurso léxico-gramatical. El motivo es que consideramos que una estrategia se constituye cuando los recursos léxico-gramaticales son agrupados alrededor de un determinado propósito comunicacional, y no alrededor de un efecto concreto que estos produzcan. En verdad, el efecto se encuentra previsto (pero no garantizado, claro está) en el propósito, ya que toda estrategia parte de una suerte de

representación del contexto en el cual pretende inscribirse. Como ya hemos anticipado y expondremos con más precisión en los apartados posteriores, una estrategia tampoco alcanza a explicarse por el propósito que persigue, sino que requiere también la consideración de un factor conflictivo que afecta, de algún modo, la realización de este propósito.

Desde nuestro punto de vista, la relativización de los aspectos léxico-gramaticales de un texto está destinada a ampliar los factores involucrados en el análisis de las estrategias. Esta relativización se demuestra, tal como lo hace Tannen en su obra, en la identificación del uso de un mismo elemento lingüístico o la combinación de varios en diferentes estrategias, es decir, como mínimo, con diferentes propósitos comunicacionales. También, como lo hace Tannen, parece posible relativizar las estrategias a partir del relevamiento de un efecto o interpretación del discurso que difiera diametralmente de la funcionalidad atribuida por el analista a la estrategia. Sin embargo, esta crítica estaría destinada a cuestionar la eficacia directa de una estrategia, más que a ofrecer una efectiva observación analítico-metodológica. La inscripción del discurso en condiciones no previstas por su productor genera un fenómeno discursivo totalmente diferente. En este caso, el análisis no da cuenta de las estrategias discursivas, sino de su resignificación en condiciones de reconocimiento diferentes. Para nosotros las estrategias son un fenómeno que debe estudiarse desde las condiciones de producción, con todas (y especial atención a) las tensiones y conflictos que estas condiciones pueden sugerir. En este caso, las condiciones de recepción o reconocimiento ingresan en la representación que el sujeto tenga de sus destinatarios (entre otros aspectos). Esta representación no es extradiscursiva, sino que también puede relevarse en el mismo discurso. Salvo en casos de un intercambio interpersonal o interactivo, las discrepancias en los efectos de las estrategias constituyen un fenómeno diferente, específico que, en todo caso, constituye un análisis de segundo nivel, en el cual el estudio de las estrategias discursivas se encuentra subsumido.

3. Estrategias discursivas y conflictividad estratégica

En apartados anteriores ya hemos anticipado el objetivo que desarrollaremos en este capítulo: la puesta en relación de la noción de “estrategia” y la de “conflictividad”. Parte de este vínculo que aquí nos interesa establecer se manifestó en la revisión que hemos hecho del trabajo de Gumperz (1982b). Sólo a modo de ejemplo, podemos referir

uno de los análisis que realiza este autor del fenómeno central de esta obra, el denominado *code switching*, en este caso asociado a la funcionalidad de la cualificación de los mensajes:

Another large group of switches consist of qualifying constructions such as sentence and verb complements or predicates following a copula. (...)

(34) *English-Spanish.*

We're got all... all these kids here right now. *Los que están ya criados aquí, no los que están recién venidos de México* (those that have been born here, not the ones that have just arrived from Mexico). They all understood English.

(35) *English-Spanish.*

The oldest one, *la grande la de once años* (the big one who is eleven years old).

In (34) and (35) the main message is in English and Spanish is used to qualify this message. (Gumperz 1982b:79)

En este caso, el análisis de Gumperz daría cuenta de los dos componentes comúnmente asociados a las estrategias: la funcionalidad comunicativa (cualificación desde los parámetros culturales mejicanos) y el recurso (*code switching*). Desde nuestra perspectiva, el análisis se completa cuando es posible reponer el conflicto o problema que la estrategia viene a salvar. A modo de hipótesis, digamos que en este caso el problema podría estar dado por la tensión entre la actividad informativa y la valorativa del fenómeno transcultural que refieren los hablantes. Como veremos, es la consideración de este aspecto lo que permite elaborar una explicación más plena de la estrategia discursiva, así como relativizar la dominancia del “propósito comunicacional” en el análisis.

En el caso de la Teoría de la Cortesía, por su parte, es posible reconocer *tres clases de tensiones* en la génesis misma de la estrategia:

1) la tensión entre la imagen negativa y la imagen positiva: mientras la primera tiende hacia la afirmación de la individualidad, la segunda se orienta hacia el reconocimiento, la integración del individuo con los demás;

2) la tensión entre las imágenes del emisor y las imágenes del receptor, lo que constituye una duplicación de la conflictividad 1): el hablante no sólo atiende a sus imágenes, sino también a las de su o sus interlocutores (lo que constituye una derivación de su propia imagen positiva;

3) la tensión entre los fines comunicativos y los fines orientados a la imagen: Brown y Levinson reconocen que el sujeto se encuentra “atrapado” entre el *deseo de satisfacer las imágenes* (propias y del interlocutor) y el *deseo de decir cosas que las infringen* ([1978] 1989: 58).

3.1. La conflictividad en la noción de “estrategia discursiva” de Menéndez

El objetivo de este apartado es identificar la presencia del componente conflictivo en una serie de trabajos desarrollados por Menéndez acerca de la noción de estrategia discursiva. Como ocurre con otros autores, la conflictividad se reconoce en los pasajes de análisis más que en las conceptualizaciones propuestas por el autor. Es decir, es al momento de dar cuenta del efectivo funcionamiento estratégico de una serie de recursos que la explicación requiere la identificación de un determinado problema o conflicto. Este último es luego dejado de lado porque no se encuentra incorporado a la conceptualización propuesta y su originario reconocimiento no es retomado para la generalización.

Centraremos nuestro análisis en uno de los trabajos de este autor para luego complementar la exposición con la referencia a otros. El trabajo que tomaremos en consideración es su presentación realizada I Simposio Internacional de Análisis del Discurso, realizado en Madrid en el año 2000. Su título es “Estrategias discursivas: principio metodológico para el análisis pragmático del discurso”. Los motivos de su elección son variados: el primero lo constituye el hecho de que la noción de *estrategia discursiva* que propondrá Menéndez en este trabajo es una de las herramientas metodológicas centrales dentro de nuestro estudio⁶¹; el segundo es que el pasaje del texto analizado tiene un carácter ejemplificador, por lo tanto evita las dispersiones que podría sugerir un uso puramente instrumental y metodológico de la noción; finalmente, el contexto de presentación del trabajo nos permite considerar la relevancia del concepto en el marco del AD como ámbito de producción académica.

⁶¹ En este sentido, para el año de producción del trabajo, la noción, que el autor viene desarrollando desde años anteriores, ya se encuentra lo suficientemente estabilizada y definida como para ser considerada. La formulación realizada en esta presentación no difiere demasiado de la que haremos sobre el final de este capítulo, cuando atendamos a los recursos puestos en funcionamiento en una estrategia discursiva.

En el texto referido, Menéndez toma como objeto de ejemplificación de su propuesta metodológica una serie de discursos del ex presidente Raúl Alfonsín en donde se plantea un cambio del lugar que ocupaban las Fuerzas Armadas dentro del sistema democrático.⁶² Como hemos referido, no es nuestro interés aquí hacer una paráfrasis de estos análisis, ni atender específicamente a la propuesta metodológica (algo que ya hemos expuesto en apartados anteriores), sino detenernos en aquellos pasajes en los cuales es posible reconocer el estrecho vínculo entre estrategia y conflictividad. El primero de ellos lo constituye un análisis de la estrategia discursiva identificada en el discurso del 5 de diciembre de 1986. La finalidad discursiva de la estrategia, según Menéndez, es la de incluir a las Fuerzas Armadas dentro del proceso democrático (y aportar así al propósito comunicativo mayor de justificar el llamado «Punto Final»). En este contexto, dice este autor:

Se notan una serie de cambios, además de las elisiones mencionadas. Obedece a la paulatina integración del *tópico conflictivo* [rol de las FFAA] que se reacomoda porque forman parte del *nosotros* [“la epopeya que queremos protagonizar”]. Sin embargo, todavía no aparece explícitamente porque para incluirlos deben haber adquirido, primero, esa posibilidad de integración; en este caso, en el sistema democrático. (2000a:934; el primer destacado es nuestro)

Para la lectura que queremos proponer aquí, el análisis de Menéndez puede descomponerse de la siguiente manera: 1) hay una finalidad discursiva: la integración del tópico ‘rol de las FFAA en el proceso democrático’; 2) hay un obstáculo que dificulta esa integración: la *conflictividad* del tópico para la sociedad argentina e incluso dentro de la serie discursiva estudiada por Menéndez (en los primeros discursos las FFAA fueron homologadas a los movimientos políticos armados); 3) se vuelve necesario el despliegue estratégico.⁶³

En el mismo trabajo, la conflictividad vuelve a ser aludida por el autor como disparadora de la actividad estratégica. Dice Menéndez:

El país quiere que *todos nosotros* seamos sus protagonistas porque solo con *todos nosotros* podemos constituir una epopeya que nos permite ser fuertes.

⁶² Se trata de cuatro discursos: 1) el del 10 de diciembre de 1983, en el que Alfonsín inaugura las sesiones del Congreso de la Nación; 2) el del 13 de diciembre de 1983, es en el que anuncia el envío al Congreso el proyecto de Ley para juzgar a las Juntas Militares; 3) el del 5 de diciembre de 1986, ante la ciudadanía, cuando envía al Congreso el proyecto de Ley conocido como «Punto Final»; 4) el del 14 de mayo de 1987, nuevamente ante la ciudadanía, cuando envía al Congreso el proyecto de Ley conocido como «Obediencia Debida».

⁶³ La ‘necesidad’ de la actividad estratégica es manifestada por Menéndez en la elección del proceso obligatorio ‘obedecer’ en el pasaje: “[el cambio de temporalidad, aspecto y nominalización de la acción] *Obedece* a la paulatina integración del *tópico conflictivo*...”.

Pero *uno de los conflictos* se vislumbra y se relaciona con una de las partes del *todos nosotros* que acaba de constituirse. Dice el discurso que no alcanza «simplemente que las Fuerzas Armadas no produzcan golpes». (2000: 937; el segundo destacado es nuestro)

Y más adelante:

Sin duda, se llega al *punto más conflictivo*. El sujeto discursivo marca claramente su posición y produce una serie de inferencias importantes. Aparecen verbos en primera persona del singular del presente del indicativo activo (*quiero, creo*). Uno de los casos está remarcado por la presencia del pronombre *yo* cuyos rasgos cuando es utilizado como recurso dentro de una estrategia son: [+ enfático, + responsabilidad discursiva]. Su aparición coincide con el *momento discursivo más conflictivo del discurso*. El sujeto dice: *yo no creo en los puntos finales por decreto*.

El sujeto discursivo distingue dos planos. Por un lado, el de las creencias; por el otro, el de los hechos; elige uno de ellos (el de las creencias) y lo privilegia. (2000: 941; los primeros destacados son nuestros)

En este pasaje, Menéndez omite el aspecto obligatorio que señaláramos en la cita anterior, para acentuar una suerte de concomitancia entre el componente problemático y el uso estratégico de los recursos (“Su aparición [del recurso gramatical] *coincide* con el momento discursivo más conflictivo del discurso”).

De este modo pretendemos señalar la estrecha relación que se establece en el análisis discursivo del autor entre *estrategia* y *conflictividad*. Como hemos visto, en algunos casos la relación se plantea en términos causales y de necesidad, en otros, el tipo de relación está sugerida y se reconoce una coexistencia en el discurso analizado (elemento conflictivo + recurso estratégico). Esta afinidad parece confirmarse sobre el final del trabajo referido, en el cual Menéndez enuncia la estrategia poniendo de manifiesto todos los elementos que en ella se involucran:

El cambio de fuerza ilocucionaria [de la *afirmación* al *imperativo* en el proceso ‘hacer’] marca cambios en los rasgos y *provoca lo que estratégicamente se ha planificado*: la inclusión de las Fuerzas Armadas en el discurso democrático *a pesar de* su pasado inmediato, que tiene el signo opuesto. (2000: 945; el destacado es nuestro)

Las elecciones léxicas aquí son sumamente significativas. El autor construye una relación causal (en el uso del proceso ‘provocar’) entre los recursos gramaticales y pragmáticos (cambio de fuerza ilocucionaria) y la finalidad perseguida (inclusión de la FFAA en el discurso democrático), a la vez que utilizar el conector ‘a pesar de’ como subordinador concesivo para introducir el componente conflictivo. Con lo cual el pasaje admite una descomposición de tres elementos: 1) propósito comunicativo; 2) obstáculo para su realización; 3) recurso estratégico.

“El cambio de fuerza ilocucionaria marca cambios en los rasgos [3] RECURSO ESTRATÉGICO] y provoca lo que estratégicamente se ha planificado: la inclusión de las Fuerzas Armadas en el discurso democrático [1] PROPÓSITO COMUNICATIVO] a pesar de su pasado inmediato, que tiene el signo opuesto.” [2] OBSTÁCULO]

Tal como señaláramos, el componente problemático se introduce en el discurso analítico sin transformarse en un aspecto relevante al momento de la generalización y la conceptualización. Algo semejante ocurre en otros textos del autor.

Así, en un trabajo anterior (Menéndez, 1997), cuyo propósito es caracterizado por el autor de la siguiente manera:

Me centraré en la estrategia discursiva de apertura de las cartas que denominaré «Pedido de dinero». (...) Tomaré dos variables que se inscriben fácilmente en los textos: la primera es la relación entre quien hace el pedido de dinero y quien lo recibe a partir del grado de parentesco que existe entre ambos; la segunda, la o las razones para justificar el pedido.” (1997b: 525)

La relación entre los participantes se presenta como la variable relevante que constituye el aspecto decisivo en la definición del problema que la estrategia busca resolver. En este caso, la problemática presenta un aspecto escalar: “grado de confianza”, o mejor, “grado de confianza para el pedido de dinero”. Y es con esta variable con el que es puesto en relación el fin discursivo para poder elaborar una explicación de las estrategias discursivas.

En otro trabajo (Menéndez, 1998), la controversia es identificada en el tópico que se les presenta a personas entrevistadas:

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las opciones léxicas que llevan a cabo los hablantes ante un *tema socialmente controvertido*: el SIDA en relación con la que conforman estrategias discursivas que permiten interpretar por qué orientan la comunicación en la que están involucrados de diferentes maneras. (1998: 137; el destacado es nuestro)

Y más adelante el autor desarrolla el problema:

Cuando la gente *se enfrenta con su propio sistema de creencias* y, en consecuencia, debe tomar decisiones, es decir, *deben regular sus opiniones en función de la audiencia y el tópico*, tienen que hacer explícito en un grado mayor que el habitual los supuestos cognitivo-sociales que tienen almacenados y que son, en definitiva, los que permiten que pongan en funcionamiento un determinado plan discursivo y no otro. (1998: 137; el destacado es nuestro)

En este pasaje se ve que “audiencia” y “tópico” (previamente calificado como ‘controvertido’) son fuentes de conflicto y, por ende, disparadores de estrategias. Esta conflictividad aparece en la misma nominalización de la estrategia:

Llamaremos a la estrategia discursiva que analizaremos: *Contestar una pregunta directa sobre un tópico socialmente conflictivo*. Nuestro objetivo principal en este trabajo es ver cómo funciona.” (1998: 140)

Digamos, finalmente, que en los trabajos de Menéndez, la conflictividad, la polemicidad, la tensión o la problemática constituyen elementos que el análisis de las estrategias concretas demandan hacer presente, junto con la *finalidad interaccional* y los *recursos léxico-gramaticales y discursivos* que terminan de constituir su conceptualización. La relación lógica entre estos elementos conflictivos y la propia estrategia varía en sus trabajos e incluso dentro de ellos. En alguno se le otorga un aspecto causal del despliegue estratégico, en otros se limita a establecer una concomitancia, sin aclarar ni profundizar en su necesidad a la hora de realizar una actividad explicativa.

3.2. Estrategia y eufemización: la conflictividad como el resultado de un proceso de percepción e interpretación

Este último desarrollo está destinado a ampliar el estudio de la conflictividad más allá de los aspectos interaccionales que hemos considerado hasta el momento. Para esto, nos interesa recuperar los cuestionamientos de Bourdieu a la reducción que hacen los estudios interaccionales de las estrategias lingüísticas. Según este autor, esta clase de abordajes restringen las acciones a su inmediatez visible e ignoran un aspecto que él considera igualmente relevante, la posición de los agentes en la “estructura de distribución del capital lingüístico” (1985: 39).

A los fines del desarrollo que estamos proponiendo en este apartado, lo más relevante es que Bourdieu coincide con nuestra propuesta de una filiación entre conflictividad y actividad estratégica. En este sentido, el autor señala que todo acto de habla puede ser entendido como una coyuntura, como el encuentro de dos series causales independientes: por una parte, las disposiciones socialmente moldeadas (el *habitus* lingüístico); por otra, las estructuras del mercado lingüístico “que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas.” (1985: 12). Toda actividad discursiva puede describirse como el esfuerzo para hacer ingresar un *interés expresivo* en el orden de lo decible, para lo cual debe adecuarse a las *restricciones y coerciones* no

sólo de la interacción, sino también del campo⁶⁴ en el cual se inscribe la acción discursiva.

En el marco de este encuentro, de esta coyuntura, “el conocimiento y reconocimiento prácticos de las leyes inmanentes de un mercado y de las sanciones en que esas leyes se manifiestan, determinan las modificaciones estratégicas del discurso” (Bourdieu, [1985] 2001: 52). En este esquema coercitivo y restrictivo de las condiciones de producción de los discursos, es comprensible que Bourdieu entienda a estas “modificaciones estratégicas” como *eufemismos*:

En algún modo, los discursos son siempre *eufemismos* inspirados en la preocupación por el “bien decir”, por el “hablar como es debido” como si se tratara de fabricar productos de acuerdo con las exigencias de un determinado mercado, de *formaciones de compromiso*, resultado de una transacción entre el interés expresivo (lo que hay que decir) y la *censura* inherente a las particulares relaciones de producción lingüística –trátese de la estructura de interacción lingüística o de la estructura de un campo especializado- impuesta a un locutor dotado de una cierta competencia social, es decir, de un poder simbólico más o menos importante sobre esas relaciones de fuerzas simbólicas. (1985: 52)

Bourdieu también sugiere que esta eufemización debe ser considerada como gradual, esto es, pueden reconocerse grados de control, vigilancia y refinamiento del discurso. Esto depende de lo que el autor llama “la tensión objetiva del mercado”, susceptible de ser pensada en términos situacionales –en el “grado de oficialidad de la situación”⁶⁵ –, pero también en la distancia social entre el emisor y el receptor o sus grupos de pertenecía:

...el efecto de la censura ejercido sobre el locutor dominado y la necesidad que éste tiene de adoptar el modo de expresión legítimo (...) o de esforzarse hacia él se experimentarán en forma tanto más aguda, cuanto mayor sea la *distancia* entre los capitales –mientras que esta coerción desaparecería entre los poseedores de un capital simbólico y lingüístico equivalente, por ejemplo entre campesinos. (1985: 51-52)

Aunque la presentación parece dar cuenta de una visión sincrónica del fenómeno, la inclusión de la interacción y de los agentes en un campo pone de manifiesto que muchos de los requerimientos y de las exigencias establecidas a la actividad discursiva, expresadas en censuras y sanciones, sólo pueden ser resueltas por aquellos dotados del capital lingüístico requerido por la misma. Así, las posibilidades de eufemización están desigualmente distribuidas, y se hacen más evidentes con el aumento de la tensión del mercado que señaláramos previamente. En este sentido, las condiciones de producción

⁶⁴ Su particular distribución de capitales, así como de posiciones y jerarquías derivadas.

⁶⁵ Dentro de la ritualidad católica, las homilias se inscriben en uno de los contextos de mayor oficialidad (caso atenuado por su carácter rutinario).

del discurso tienden a reproducir las condiciones de acceso social a los capitales lingüísticos. En palabras de Bourdieu (1985: 43), los requisitos estatutarios (posición jerárquica en una institución, en la distribución de capitales de un campo) se complementan con requisitos técnicos (capacidad del agente para ‘poner en forma legítima’ su interés expresivo), exigidos a aquellos que quieran hacer uso de la palabra en dichas situaciones.⁶⁶

Solo resta agregar algunos comentarios más. Tanto los componentes coercitivos como la censura en la que redundan son el resultado de la percepción que realiza el agente de los límites inscritos en la situación discursiva. Tal sensibilidad a la tensión del mercado forma parte del *habitus*, y es lo que suele llamarse ‘tacto’ o sentido social y, en términos de Bourdieu, un *sentido práctico*.⁶⁷ La integración de la percepción de la censura al *habitus* le permite a Bourdieu despejar la idea de una suerte de instancia jurídica objetivada a la cual se enfrentaría el agente: “El agente (...) a través de las formas de percepción y expresión que ha internalizado y que se imponen o que imponen su forma a todas sus expresiones, en alguna medida está ya censurado.” (1985: 109-110).

La percepción de la censura, en tanto conflictividad inherente a la actividad discursiva, más o menos acentuada por los aspectos que hemos mencionado, es lo que moviliza las modificaciones estratégicas. En este sentido, las estrategias de eufemización del discurso

...tienden a asegurar la satisfacción del interés expresivo, pulsión biológica o interés político (en el sentido amplio del término), en los límites de la *estructura de las posibilidades de beneficio material o simbólico* que las diferentes formas de discurso pueden procurar a los diferentes productores en función de la posición que ocupan, es decir, en función del lugar que ocupan en la estructura de la distribución del capital específico que está en juego. (1985: 109)

También podemos señalar que en el planteo de Bourdieu parece atenuarse el aspecto ‘económico’ de la estrategia. Tal como hemos referido en capítulos anteriores, Brown y Levinson consideran que la estrategia es el resultado, al menos en parte, de una evaluación en términos de costo-beneficio, por lo que siempre podría pensarse como

⁶⁶ En relación con esto, recordemos los comentarios que hemos hecho acerca de las dificultades de acceso y la permisibilidad implementada en el dominio del lenguaje religioso y las *special parlances*, referidas por Gumperz y Hymes. En los capítulos posteriores ampliaremos este aspecto.

⁶⁷ Dice Bourdieu: “...lo que se llama *tacto* consiste en el arte de captar la posición relativa del emisor y del receptor en la jerarquía de las diferentes especies de capital, pero también del sexo y de la edad, y de los límites inscritos en la relación. Límites que, si llega el caso, se transgredirán, gracias al trabajo de eufemización” (1985: 54)

una resolución eficiente y de bajo consumo de recursos. Proponer a la ‘eufemización’ como la actividad estratégica por excelencia supone acentuar el carácter ‘indirecto’ del discurso, por sobre el más económico y directo que supondría una actividad no eufemística.

En la Parte II de esta tesis profundizaremos en las particularidades que adquiere esta actividad de eufemización en el discurso religioso. En particular nos detendremos en la estrecha relación que existe entre la “puesta en forma” del interés expresivo que realiza el sacerdote y la autoridad que detenta en tanto integrante de la institución católica. Como veremos, el uso del lenguaje que realiza el sacerdote es uno de los mecanismos que garantizan su reconocimiento y, por tanto, la autoridad de su palabra. Intentaremos demostrar que, en la homilía, esta particularidad entra en tensión con el propósito actualizador del género, con su orientación a relacionar las lecturas del texto sagrado con las condiciones de producción y recepción.

4. Conclusiones: los aspectos constitutivos de una estrategia discursiva

Luego de este desarrollo estamos en condiciones de precisar la noción de estrategia discursiva. La misma puede analizarse a partir de la identificación de tres aspectos constitutivos:

- a) El propósito comunicacional: Este aspecto establece la orientación de la estrategia, el objetivo que persigue. Como veremos más adelante, este propósito de la estrategia necesita correlacionarse con el propósito atribuido al género discursivo en el que se inscribe el discurso y, eventualmente, a las diferentes etapas genéricas que lo constituyen. El propósito comunicacional es *uno de los aspectos a considerar* en la elaboración de un discurso explicativo de la estrategia discursiva y necesita correlacionarse con los restantes.
- b) Una combinación de recursos léxico-gramaticales y discursivos: el análisis de una estrategia discursiva requiere la identificación de una serie de recursos lingüístico-discursivos cuya combinación permite la realización del propósito comunicacional atribuido a la estrategia. Como hemos visto, la correlación entre estrategia y recursos lingüísticos no es lineal. Esto puede pensarse en dos aspectos: en primer lugar, una misma combinación de recursos puede funcionar en el marco de diferentes estrategias; en segundo lugar, la estrategia sólo puede

constituirse analíticamente a partir de los recursos que puedan identificarse en el discurso. En otras palabras, decir que los recursos “realizan la estrategia” es el resultado de una discursivización del análisis, la cual ordena los componentes de la estrategia discursiva de una determinada manera, dándole, por lo general, una preeminencia al propósito comunicacional.

- c) Una conflictividad que obstaculiza, dificulta o tensiona la realización del propósito comunicacional: la relación entre la conflictividad en la que se inscribe la estrategia discursiva y el propósito comunicacional que ésta persigue es lo que permite explicar la combinación de recursos que constituyen la dimensión material y táctica de una estrategia discursiva. Llamaremos a esta dimensión: *conflictividad estratégica*.

Una vez precisados estos puntos, podemos sostener nuestra hipótesis: *toda combinación de recursos léxico-gramaticales y discursivos adquiere el estatuto de estrategia discursiva cuando es puesto en correlación con un determinado propósito comunicacional y con una determinada conflictividad que ofrece una resistencia a su realización. Los recursos se constituyen así en el medio que pretende salvar la conflictividad y alcanzar el propósito identificado.*

La orientación conflictiva de la estrategia satura la dimensión propositiva (a) y material (b) de la estrategia. Así, la existencia de una conflictividad –y esto se hará patente en las homilías– sugiere que una estrategia se puede encontrar tensionada por los propósitos que orientan a su realización de un modo diferente o, sencillamente, a su no realización. De la misma manera, dicha conflictividad o tensión dejará marcas en los recursos de la estrategia, de modo que la idea de coordinación coherente de los mismos requiere ser relativizada, para no imponerle al discurso mayor coherencia de la que él mismo tiene.

Por último, coincidimos con Gumperz en que la identificación de las estrategias es una prueba de la existencia de un saber, de una habilidad del hablante para realizar las elecciones adecuadas para el propósito que pretende alcanzar a través de sus palabras. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el dominio de esta habilidad estratégica no es escindible de la habilidad inherente al uso del lenguaje. A la vez, hemos asociado esta habilidad con la noción de *habitus*, lo cual nos permite: por una parte hablar de cierta disposición a la acción prerreflexiva, regular y creadora, a la vez;

por otra, entender que esta disposición no es plenamente atribuible al individuo, sino que resulta del recorrido que ha hecho el agente social por los diferentes ámbitos en los cuales se ha ido conformando. Y esto sugiere nuevas derivaciones: que es esperable que aquellos agentes que han hecho recorridos semejantes compartan las disposiciones de sus *habitus* y tiendan a realizar estrategias semejantes ante situaciones conflictivas similares; que las prácticas discursivas, las estrategias, responden a la heterogeneidad y complejidad de estas disposiciones, muchas veces atravesadas por las diferencias, las tensiones y hasta las contradicciones que son producto de los diferentes ámbitos de lo social que se han hecho cuerpo en el *habitus* del agente.

Los capítulos posteriores estarán dedicados a señalar la especificidad que adquiere la noción de estrategia discursiva cuando es inscripta en el análisis de las homilías católicas. Tal como anticipamos en apartados anteriores, nos detendremos en las especificidades del género homilético y en el particular modo en que se estrecha la relación entre discurso y autorización del hablante.

PARTE II

CAPÍTULO 4

0. Introducción: el género discursivo, proceso social, meta y etapas

Dedicaremos este capítulo a presentar nuestro modo de abordar el género de la homilía católica. Para esto, comenzaremos por incorporar la noción de género que orientará no sólo el análisis de los discursos de nuestro *corpus*, sino también las indagaciones acerca de lo que podemos llamar *la génesis de la homilía católica contemporánea*.

En su obra *Genre Relation. Mapping Culture* (2007), Martin y Rose proponen la siguiente definición:

...we characterised genres as staged, goal oriented social processes. Staged, because it usually takes us more than one step to reach our goals; goal oriented because we feel frustrated if we don't accomplish the final steps (...); social because writers shape their texts for readers of particular kinds. (2007: 5).

Los autores reconocen a la misma como una definición de trabajo, un punto de partida para poder luego ampliar y precisar la noción. Nosotros la retomaremos con una finalidad semejante. De esta manera identificaremos en la formulación sus rasgos constitutivos para luego desarrollarlos y orientar la exposición del presente capítulo.

Desde nuestro punto de vista, es posible identificar, en la definición de Martin y Rose, tres aspectos constitutivos del género: a) su carácter de *proceso social*; b) su orientación hacia un determinado *propósito* o *meta*; y c) su *organización en etapas*.

El modo en que hemos enumerado estos tres aspectos constituye ya nuestra particular manera de abordar esta definición. En efecto, frente al orden establecido por la cita –“*staged, goal oriented social processes*”– nosotros proponemos una disposición en la cual el aspecto de “proceso social” cobra un mayor protagonismo y organiza un cierto recorrido temporal que lo ubica en la génesis de la constitución de un género. Esta perspectiva busca recuperar la noción clásica de “género discursivo” de Bajtin (1979 [2008]), así como los desarrollos –íntimamente relacionados– de Voloshinov (1929 [2009]).

Como es sabido, Bajtin planteará la estrecha relación entre los géneros y la praxis humana, lo que le permitirá decir:

La riqueza y la diversidad de los géneros discursivos es inmensa, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables y porque en cada esfera de la praxis existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencia y crece a medida de que se desarrolla y se complica la esfera misma. (Bajtin 1979 [2008]:245)

Voloshinov, por su parte, precisará algunos de los aspectos que conformarían esta “actividad humana” al señalar:

...la clasificación de las formas del enunciado debe fundarse en una clasificación de las formas de comunicación discursiva. Estas últimas están plenamente determinadas por las relaciones de producción y por la formación político-social. (Voloshinov 1929 [2009]: 43)

Nuestro interés por ubicar el aspecto de *proceso social* en la primera instancia de la caracterización del género aspira a recuperar esta concepción. En la misma, el punto de partida para la explicación de la génesis o las transformaciones en un género debe buscarse en lo que Voloshinov llama la “formación político-social”. Esto significa que toda conceptualización del género requerirá de una determinada teoría social que permita, al menos en esta instancia, dar cuenta de esa “formación”, de los actores involucrados y las relaciones que se establecen entre ellos. Tal como hemos ido precisando en los capítulos anteriores, nuestro abordaje se enmarca en la teoría social de Pierre Bourdieu, tanto para caracterizar al agente de la estrategia discursiva –a través de la noción de *habitus*– como para dar cuenta de su inscripción en el espacio social –por medio de la noción de “campo” o de la llamada “teoría de los campos sociales”–.

Como veremos en este capítulo, la génesis de la homilía y de sus formas genéricas anteriores está estrechamente atravesada por la escisión que Bourdieu considera como constitutiva de los campos sociales y, en especial, del campo religioso: esta es, *la diferenciación entre un cuerpo de agentes que administran un determinado capital y otro conjunto que mantiene una relación de consumo con ese capital*. Y, de un modo más específico, ese proceso social atañe a las necesidades específicas surgidas en la cultura judía a partir de la diáspora (Siegert, 2008; Stemberger, 2008) y el protagonismo adquirido por las sinagogas (Deeg, 2008; Nicol, 2008), en tanto condiciones particulares para las prácticas culturales (i.e. relativas al culto) y de enseñanza.

La puesta en relación del género con una “formación político-social” –en términos de Voloshinov–, con un determinado campo social –podríamos decir con Bourdieu– nos permitirá dar cuenta de la génesis y evolución de la homilía en las transformaciones sufridas, primero, en las prácticas rituales o culturales del judaísmo, y luego en las del cristianismo.

Esto nos lleva al segundo aspecto constitutivo del género, esto es, su *propósito* o *meta*. En efecto, si retomamos los términos de Voloshinov podríamos decir que

Las relaciones de producción y la formación político-social condicionada directamente por aquéllas determinan todos los posibles contactos de los hombres, todas las formas y modos de comunicación verbal: en el trabajo, en la política, en la creación ideológica. A su vez, tanto las formas como los temas de las manifestaciones discursivas están determinados por las formas y tipos de la comunicación discursiva. (Voloshinov, 1929 [2009]: 41)

La inscripción del género en un determinado proceso social se especifica en el reconocimiento de cuál es la meta o propósito comunicacional que orienta las “formas o los tipos de comunicación discursiva”. La meta o propósito comunicacional es el elemento que relaciona al género con una actividad social propia de una determinada cultura, como dirá Eggins, con una “meta culturalmente apropiada” (2004: 54). Para esta autora, es el *contexto de cultura* el que permite reconstruir el sentido de un texto al ponerlo en relación con una clase de actividad social en la que el tipo de significados realizados en el texto tengan un propósito. En este sentido, es que parte de este capítulo estará destinado a señalar los modos en que llegó a estabilizarse una finalidad para la homilía católica. Para esto, necesitaremos reponer su origen en la reunión de las prácticas culturales y de enseñanza que establecieron las sinagogas debido a la persecución y la censura sobre las prácticas religiosas y culturales del judaísmo. Como buscaremos demostrar, la estabilización de este propósito institucional del género no canceló la conflictividad sobre la que se funda como proceso social, es decir, aquella que pone en tensión una dimensión que tiende a la afirmación del carácter *autorizado* de la palabra y otra dimensión que tiende hacia la *adecuación* de la misma. Tal conflictividad es, por lo demás, una manifestación en una práctica institucional de la escisión y tensión constitutiva del mismo campo religioso.

Finalmente, la tercera característica del género es la de estar *organizado en etapas*. El vínculo entre el propósito genérico y las etapas es reconocido por Eggins y Martin, quienes consideran a estas últimas como el “reflejo lingüístico” del primero. Dicen estos autores:

...el reflejo lingüístico más importante de las diferencias de propósito es la estructura de las etapas mediante la cual se despliega el texto. La teoría de los géneros sugiere que los textos que cumplen diferentes tareas en la cultura se desplegarán de maneras distintas, a través de diferentes etapas o pasos. (Eggins y Martin, [1997] 2000: 343)

El estudio del género en término de elementos, partes o etapas tiene una larga tradición en la teoría del género y en especial en la Lingüística Sistémico Funcional. En el marco de nuestro desarrollo, este elemento se considera en base al estado actual de la homilía católica, es decir, como modo relativamente estable de configuración de significados y resolución de las tensiones que atraviesan al género como proceso social. Como veremos al final de este capítulo, la homilía puede ser analizada como un género compuesto por cuatro etapas. Cada una de ellas se orienta al propósito o la meta del género que ha resultado del largo proceso de constitución de la práctica social de la misa y la práctica discursiva de la homilía. Buscaremos mostrar en este capítulo que el propósito del género –que puede enunciarse como la *actualización del texto bíblico*– se encuentra atravesado y jalonado por esas dos líneas de fuerza: la que tiende a la *autorización* y la que tiende a la *adecuación*. Y tal como señalan Eggins y Martin, esas tensiones alcanzan a las etapas del género.

1. Los orígenes de la homilía como género discursivo

El objetivo de este apartado es hacer una presentación sucinta de los orígenes de la homilía como género discursivo. No se trata de reconstruir la historia del mismo, sino de señalar el modo en que ciertas complejidades que pueden identificarse en el pasaje de las formas de predicación judías a las cristianas se corresponden con las tensiones que hoy en día identificamos en el género actual⁶⁸. La historización, en este sentido, colabora menos en reponer una evolución del género que en desnaturalizar su carácter tan fuertemente institucionalizado y regulado en el marco de la liturgia católica.

⁶⁸ Para un desarrollo pormenorizado de los diferentes momentos en que se ha hablado explícitamente de “homilía” y “sermón”, desde sus orígenes paganos (del griego *ὁμιλία* y el latín *sermo*) a los actuales tratados y documentos de la Iglesia católica puede verse la tesis doctoral de Carmen Álvarez Rosa, “Análisis discursivo del género homilético actual”, presentada en la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca en el 2011.

1.1. La homilía: entre el culto y la enseñanza

Para Folker Siegert (2008), el sermón cristiano, que se asemeja a nuestra concepción de homilía⁶⁹, es el resultado de una invención realizada por el judaísmo helénico frente a las nuevas condiciones de comunicación que hizo surgir la diáspora y la aparición de un nuevo ámbito de culto como lo fueron las sinagogas.

Para Siegert, el “sermón” puede ser definido como *una explicación pública de una doctrina o un texto sagrado en un ámbito litúrgico y de culto*. La definición nos puede resultar, en la actualidad, verosímil y plausible. Y esto en dos sentidos. En el primero porque se corresponde bastante bien con el género de la homilía católica que aquí estamos estudiando. En el segundo, porque, y ya independientemente de nuestro objeto, la descripción de un discurso religioso tomando lugar en el marco de un culto público nos resulta algo regular, recurrente. Sin embargo, lo que busca señalar este autor es que en esta misma definición se reúnen una serie de aspectos genéricos, de condiciones discursivas que resultaban, en los tiempos previos al surgimiento del cristianismo, espacios separados, prácticas sociales y discursivas diferentes. Explicar el origen de la homilía, de lo que Siegert llama “sermón”, demanda reponer las razones y el modo en que estas prácticas y espacios necesitaron reunirse.

Vemos así que, en primer lugar, la definición sugiere la idea de un discurso en el que se combinan dos clases de actividades: las relativas al culto y las relativas a la explicación o la enseñanza (de la doctrina o de los textos sagrados). Esto es algo completamente infrecuente en las religiones contemporáneas al surgimiento del cristianismo. Como señala el autor:

Ancient religious celebrations normally kept worship separate from teaching. Religious cult, including the worship in the Jerusalem Temple, consisted of processions, performing symbolic acts, singing, praying, burning incense, slaughtering animals for sacrifice (in paganism also: observing prodigies), and so on. There was no occasion for teaching. (2008: 26)

La combinación de estas dos clases de actividades surgió del alejamiento que produjo la diáspora entre los judíos de Jerusalén. Lejos del Templo de este centro

⁶⁹ Álvarez Rosa (2011) refiere el uso por momentos diferenciado de los términos “sermón” y “homilía” y por momentos equivalente, incluso entre especialistas confesionales. Entre estos últimos cita a Aldazábal, quien señala: “En el Vaticano II se emplean indistintamente los dos términos [sermón y homilía], pero sobre todo se habla de «homilía» (*Sacrosanctum Concilium* 24.52.78...)” (2006: 30, citado por Álvarez Rosa, 2011: 57).

urbano, los judíos se vieron forzados a crear nuevas formas de vida religiosa y de practicar el culto sin realizar sacrificios (prohibidos en los nuevos lugares en que se encontraban). Las sinagogas se constituyeron entonces en los centros en los que la comunidad podía preservar su identidad religiosa. Así, el rezo comunitario junto con la formación en la tradición bíblica fueron partes esenciales de la vida religiosa en la diáspora (Stemberger, 2008). Sobre esto dice Siegert:

The Jews and their religion were a marginal phenomenon in the Graeco-Roman world. They probably had no access to the places and institutions of public communication, at least not for the transmission of their religious message. They had to create their own auditoria in erecting synagogues. For Christians, the means of publicly proclaiming their message called the Gospel were likewise restricted, and even more so after their expulsion from the synagogues. (Siegert, 2008: 29)

La constitución de este nuevo auditorio que ofrecía el culto en las sinagogas demandó el desarrollo de nuevas formas discursivas para reunir dimensiones que, hasta el momento, se encontraban separadas. Por una parte, todas aquellas relativas a la actividad explicativa y exegética de las doctrinas o los textos sagrados, que venían inscribiéndose en un ámbito privado o, cuando menos, poco numeroso; por otra, la dimensión pública y masiva que tenía el culto, que hasta entonces se limitaba, como señalamos, al canto, al rezo, a los sacrificios, etcétera, pero no a la enseñanza.

Según Siegert, la reunión de estas dos dimensiones fue posible por la participación del judaísmo helénico, que transformó y adaptó al culto judío prácticas del paganismo y del habla pública griega. Como señala este autor:

Greek paganism, as far as it may be compared here, had developed an art of interpreting religious texts, especially Homer on the one hand, with the art of public speaking called 'rhetoric' on the other; but in the pagan world they were rarely combined. (...) But these are rare cases, none of which is linked to an ongoing cult. (2008: 28)

En lo relativo a esta aparente necesidad de la técnica oratoria griega, existen algunas discrepancias. Para Siegert la oratoria semítica no poseía las mismas disposiciones culturales y sociales que tenía la griega. Y agrega:

One of the proofs of the superiority of Hellenism, after all, was public *logos*, including its social and architectural requirements. There is a marked distance between Jesus sitting in a boat and "teaching" the people with parables and *logia* ("sayings"), and an orator pronouncing a well-organized and ornate speech.

The refinement of mass communication, which so deeply characterises the epoch of Graeco-Roman Hellenism, was part of an urban civilization. Judaic civilization, however, was mainly rural. Jerusalem, its religious centre, was known for its Temple, the sacrifices, and the treasure, but

not for its exploits in the domains of oratory or literature. The theatre erected by Herod I does not seem to have been important, being alien to Jewish religion and lifestyle... (2008: 33)

Stemberger (2008) cuestiona la afirmación de Siegert acerca de la inexistencia de una oratoria pública en el contexto lingüístico (*language enviroment*) arameo o hebreo, aunque concede que los textos judíos que más se aproximan a las formas retóricas corresponden al período del Segundo Templo, esto es, probablemente derivados del helenismo. En este sentido, Stemberger se pregunta si es válido tomar los estándares helénicos como los únicos capaces de establecer la calidad oratoria de un texto.

1.2. Los orígenes del cristianismo y su oratoria

La relación de los primeros cristianos con la oratoria, antes de su aproximación a las formas del judaísmo helénico, tiene diferentes interpretaciones. Lo que sin duda necesita ser explicado y genera controversia es la significativa distancia entre la calidad retórica (nuevamente, según los parámetros helénicos) de los discursos de los primeros cristianos y la bien estructurada, rítmica y ornamentada habla pública griega. Una primera hipótesis señala que esta diferencia se basa en un deliberado rechazo de los cristianos al estilo más elevado, el cual constituiría una forma de tomar distancia sobre la sociedad que ellos mismos criticaban.⁷⁰ Esto explicaría la relación ambigua que tendrá la oratoria cristiana con la retórica, algo que aún se encuentra presente tanto, como veremos, en San Agustín, como en los tratados homiléticos que realizan los diferentes autores confesionales.⁷¹

⁷⁰ En la Primera Carta a los Corintios (del Nuevo Testamento), Pablo señala: “Por mi parte, hermanos, cuando los visité para anunciarles el testimonio de Dios, *no llegué con el prestigio de la elocuencia* o de la sabiduría. Al contrario, no quise saber nada, fuera de Jesucristo, y Jesucristo crucificado. Por eso, me presenté ante ustedes débil, temeroso y vacilante. *Mi palabra y mi predicación no tenían nada de la argumentación persuasiva de la sabiduría humana*, sino que eran demostración del poder del Espíritu, para que ustedes no basaran su fe en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios.” (1 Corintios, 2:1-5; el destacado es nuestro).

⁷¹ En *La homilía: ¿qué es?, ¿cómo se prepara?, ¿cómo se presenta?*, un texto elaborado por el Consejo Episcopal Latinoamericano en 1981 y reeditado en 1984 identificamos una serie de reparos acerca de la preeminencia de una mirada “oratoria” sobre la homilía: “Aquí no nos referimos a las partes de que consta una homilía en cuanto pieza de oratoria, sino a los contenidos teológicos o temáticos que debe incluir. *Por eso no hablo de partes, sino de elementos.*(el destacado es nuestro) (1981 [1984]: 18) También: “...se lo ha confundido [al género homilético] pura y simplemente con otros géneros de predicación (si es que en nuestras clases de oratoria sagrada se distinguían distintos tipos o formas de predicación). (1981 [1984]: 9); “Seguir siempre [un] esquema quitaría originalidad y convertiría la homilía en una pieza oratoria excesivamente racional y fría. La homilía, no lo olvidemos, es mistagógica y es sencilla en cuanto a su construcción y exposición.” (1981 [1984]: 34).

Desde una mirada más escéptica, Siegert considera que antes que una deliberada elección por un estilo menos elevado, lo que encontramos en los primeros cristianos y en el propio Jesús, según los relatos del Nuevo Testamento, es una clara limitación para elaborar discursos equiparables a los que permitía la técnica retórica greco-latina. Dice el autor:

Jesus eschewed the cities of his homeland. Even though he had contacts with paganism, he did not take up the challenge of Hellenism, except negatively. (...) In Tiberias, where there was one of the largest synagogues of his time, he did not speak; and his disputes in the Jerusalem Temple are not an example of oratory. The *exousia* (“authority”) of his teaching has nothing to do with rhetorical *deinotēs* or “impressiveness”. (Siegert, 2008: 33)

En esta hipótesis se explica la recuperación que luego harán los cristianos de las formas discursivas y litúrgicas del judaísmo helénico. Se trataría así de cubrir una necesidad de medios de comunicación mucho más eficaces que los utilizados hasta entonces, en especial lo que Siegert denomina como “proclamación misionera”.

Junto con la necesidad de una técnica oratoria, el primer cristianismo requiere de un modelo para inscribir sus prácticas discursivas en un ámbito litúrgico, diferente a los que se inscribían los primeros misioneros:

..there was little opportunity for Christian missionaries’ public oratory in Apostolic or post-Apostolic times. It had no *Sitz im Leben*. Peter proclaiming the Gospel in Solomon’s Colonnades (Acts 3.11–4.4; 5.12) was impeded, and Paul’s efforts to do the same on the Areopagus – a rare occasion – met with failure. Synagogues were notoriously reluctant. The School of Tyrannus (Acts 19.9f.) in Ephesus gave Paul some relief. From his letters we may imagine the way he explained the new doctrine in such a setting; it was the typical situation of diatribe, but not the one of public oratory. Christian mission was not so much a public event as a naive reading of the Acts of the Apostles would have us believe. (Siegert, 2008: 41)

En este sentido es que, nuevamente, será el modelo desarrollado en las sinagogas el que seguirá el culto cristiano, con la adición de la *eucaristía* como elemento diferencial de la celebración.⁷² Y esto ocurrirá principalmente luego de la creación de los primeros espacios sagrados⁷³, entre los siglos III y IV, durante los cuales el sermón reemplaza a las formas más primitivas de proclamación. En el año 313, el emperador

⁷² “In early Christian times Christian worship had only one model: the Jewish synagogue service. The *Eucharist* was added, so that the sermon was no longer at the end of the celebration. Other elements (taken, e.g., from mystery cults) modified it without denying its intellectual (*logikos*) character.” (Siegert 2008: 36; el destacado es nuestro)

⁷³ Baslez señala que “los primeros edificios cristianos reconocibles en el tejido urbano, a mediados del siglo III, son resultado de la reordenamiento de grandes residencias urbanas: son «casas-iglesias».” ([2007] 2008: 34)

Constantino suspende la persecución a los cristianos y concede el derecho a la práctica de esta religión y a reconstruir los lugares de reunión.⁷⁴ Aunque con ciertas tensiones y retrocesos, este emperador comienza la gradual inclusión del cristianismo en el Imperio. Ésta se limita, en un comienzo, a otorgar el mismo derecho a la práctica, pero luego ganará relevancia por medio de donaciones de dinero, terrenos y la financiación de basílicas en Roma y Jerusalén. Los obispos cristianos solicitan, en este nuevo período, la intervención del emperador en asuntos internos, lo que dará paso a una gradual pero clara inclinación del Imperio por esta religión, relegando gradualmente a la tradicional y a sus prácticas rituales. Emperadores posteriores, en especial Teodosio, profundizan esta política que culmina con la prohibición, entre los años 391 y 394, de cualquier culto pagano.⁷⁵ Como señala Maraval, “con Teodosio (y no con Constantino, como a veces se dice), el Imperio Romano se ha vuelto *oficialmente* cristiano” ([2007] 2008: 56).

A los fines de señalar las relaciones entre los orígenes de las formas discursivas y litúrgicas cristianas, también corresponde observar aquí que, al momento de oficialización, es decir, de unión con el poder político, el cristianismo ya ha realizado su separación del judaísmo.⁷⁶ Como veremos en el siguiente capítulo, este distanciamiento del judaísmo repercute en los modos de historizar y definir a las homilías en los autores cristianos y católicos. Habrá un deliberado esfuerzo por filiar a la homilía con prácticas discursivas de los primeros cristianos, antes que con las judías o las judías helénicas.

1.2.1. San Agustín: una retórica para el cristianismo

Como hemos visto, el surgimiento de las sinagogas implicó la reunión de dos dimensiones que, hasta el momento de la diáspora, se encontraban separadas. Esta reunión demandó el desarrollo de una práctica discursiva novedosa, la del sermón, la

⁷⁴ “Al poner fin a la Gran Persecución lanzada en 303 por Diocleciano, que fracasó en su intento de erradicar el cristianismo, Constantino pretende, pues, ganarse a los cristianos, incorporándolos al Imperio y a su política tradicional.” (Maraval 2007 [2008]: 53)

⁷⁵ “Todos los sacrificios, incluso los modestos sacrificios del culto doméstico, quedan prohibidos, tanto en público como en privado, sea cual sea el rango social, bajo pena de altísimas multas, cuando no de penas más graves.” (Maraval 2007 [2008]: 55-56)

⁷⁶ La separación o la ruptura con el judaísmo será el resultado de un recorrido sembrado de conflictos, que adoptarán primero una forma interjudía (entre judíos cristianos y judíos no cristianos) antes de encarnar luego una forma antijudía (entre cristianos y judíos). En el transcurso del siglo II, asistimos a la marginalización de las comunidades cristianas de origen judío (el judeocristianismo) a favor de las comunidades cristianas de origen pagano (el paganocristianismo); serán éstos quienes se erigirán progresivamente en “Gran Iglesia”. (Mimouni, [2007] 2008: 26)

exposición de un texto o una doctrina sagrada en el contexto de una actividad litúrgica o de culto. El encuentro de estas dos dimensiones generó la inclusión de elementos de la técnica oratoria no disponibles en la cultura aramea ni en la hebrea, pero sí altamente desarrollados en la griega. A los fines de esta investigación, la resolución que ofreció el judaísmo, en especial el helénico, a estas nuevas necesidades comunicacionales nos interesa en dos sentidos diferentes.

El primero de ellos, más previsible, se debe al hecho de que la práctica discursiva de las sinagogas será el modelo del que se valdrá el cristianismo a medida que logre sus propios espacios de culto y una gradual institucionalización. El segundo, en cambio, responde a la identificación de un componente que creemos que es constitutivo del género homilético y que puede rastrearse en estos orígenes. Nos referimos a cierta tensión entre la búsqueda de una autoridad cifrada en la doctrina y los textos sagrados y la adecuación requerida por auditorios más numerosos. En el caso del culto judío, esto representó otorgarle un carácter público y masivo a la actividad de enseñanza que se inscribía, previamente, en el ámbito privado. La recuperación de este modelo en el cristianismo primitivo demandó una revisión del modo en que se venía desarrollando la difusión de la nueva doctrina, a la vez que una interpelación acerca de los modos de relacionarse con las técnicas retóricas, con las cuales, en sus comienzos, tuvo una relación distante, sea por defecto sea por opción. A la vez, y a diferencia de lo que ocurría en el sermón de las sinagogas, la finalidad pastoral, de difusión de la doctrina cristiana, establecerá un nuevo propósito a considerar en los sermones. Esta dimensión persuasiva que se le reconoce al discurso producido en el contexto litúrgico implicará una nueva revisión de la retórica, ya no sólo como técnica oratoria, capaz de ofrecer una adecuada organización y ornamentación del habla pública, sino como conjunto de dispositivos para facilitar y generar el convencimiento en una audiencia, el cambio de hábitos y conductas –esta es, en última instancia, la concepción retórica aristotélica–, una finalidad relevante en el proceso de expansión que busca el cristianismo, superada ya la marginalidad y las persecuciones.

Quien propondrá un particular modo de articular los contenidos del cristianismo con la técnica retórica será San Agustín de Hipona, principalmente en su obra *De Doctrina Christiana*. Tal como señaláramos al comienzo de este capítulo, no es nuestro interés ahondar en la obra de San Agustín ni en su propuesta retórica. Nos interesa en la medida en que colabora a especificar las tensiones, la dialéctica que atraviesa la

incipiente retórica cristiana y que, creemos nosotros, aún marca la práctica discursiva de la homilía actual y, en especial, las estrategias discursivas que en ella se desarrollan.

La revisión de la retórica que realiza San Agustín se corresponde con el momento de estabilización y crecimiento del cristianismo en los territorios dominados por el Imperio Romano. Junto con estos logros en el proceso de expansión, la propuesta de una recuperación de la técnica retórica para el cristianismo coincide con el momento de construcción de una mayor cohesión interna de la doctrina cristiana.⁷⁷ De hecho, la misma obra *De doctrina christiana* responde a esta correlación: hacia el año 396 ó 397 San Agustín redacta y publica los libros I, II y parte del III, destinados a la comprensión de las escrituras, y treinta años después finaliza el libro III y agrega el libro IV, que será el destinado a enseñar la adecuada exposición de lo que uno ha comprendido con los otros libros (Pascual, 2005).

De esta manera, la preocupación retórica, en el ámbito cristiano, sólo parece posible una vez en que la política de expansión y evangelización ha alcanzado un éxito significativo y la doctrina comienza a uniformarse en base a la elaboración de los tratados de los apologistas y de la noción de “herejía”.⁷⁸ En suma, el desarrollo de una retórica cristiana aparece como una necesidad posterior; hasta entonces, los primeros cristianos alternaban entre las formas genéricas poco elaboradas, dependientes de la elocuencia del misionero, pasando por las de raíz judaica o las técnicas retóricas paganas. Y serán, justamente, estas últimas técnicas las que buscará poner en valor San Agustín en el Libro IV.

La recuperación de las técnicas retóricas griegas por el cristianismo constituía una temática no exenta de conflictos. En el caso de San Agustín, esta conflictividad se

⁷⁷ Agamben (2012) retoma las observaciones de Rudolf Sohn, el cual considera la carta de Clemente a los corintios como el pasaje de la iglesia primitiva –en tanto “comunidad carismática dentro de la cual no era posible ninguna organización propiamente jurídica” (2012: 24)– a la Iglesia católica –“organización jurídica que nos es familiar” (2012: 25)–, con la consecuente teorización de las jerarquías eclesiásticas. Más adelante retomaremos las implicancias de esto último en las formas de legitimación de la actividad sacerdotal en la liturgia.

⁷⁸ En relación con el uso del término “herejía” por ciertos sectores del cristianismo, señala Le Boulluc: “La oposición entre “herejías” y “ortodoxia” es el resultado de la consolidación de las estructuras institucionales. Eusebio de Cesarea, en el siglo IV, impuso durante mucho tiempo la imagen de la unidad original de la Iglesia, atacada por “herejías” sobrevenidas más tarde. Este panorama presidió la historiografía, con algunas excepciones, hasta el siglo XX. Entonces se vio trastornado por Walter Bauer, que se empeñó en mostrar que las corrientes calificadas ulteriormente como “heréticas” eran mayoritarias en el siglo II, mientras que las tendencias consideradas retrospectivamente como “ortodoxas” eran minoritarias.” ([2007] 2008: 66). Por medio de este procedimiento, el término “herejía”, del griego *hairesis*, que constituía un modo neutro de nombrar las tendencias divergentes, incluso dentro del judaísmo, pasó a constituir un modo de referir peyorativamente a estas otras doctrinas, caracterizadas, primero, como “perniciosas” y, luego, a través de Justino, como de origen diabólico.

inscribe en su propia biografía. En efecto, antes de su conversión, había tomado cursos de elocuencia, enseñado en Cartago y en Roma, y había ocupado por nombramiento oficial del emperador la cátedra de retórica de Milán. Esta filiación con la tradición pagana y su posterior conversión y elaboración de una retórica cristiana hacen que los trabajos que abordan el Libro IV de *De Doctrina Christiana* (en adelante, DDC) alternen entre la afirmación de un clasicismo, es decir, una identificación de los elementos ciceronianos o de tratados retóricos semejantes, y una lectura, en muchos casos marcadamente confesional, que busca otorgarle un carácter completamente innovador (Oroz, 1956).

Más allá de las cuestiones puramente técnicas de la retórica, las cuales San Agustín no alcanza a exponer pero recomienda aprender en las escuelas de oratoria⁷⁹, lo más relevante en este autor son los modos en que aborda los desafíos y los conflictos que supone la elaboración de una retórica confesional. El primero de estos conflictos surge en lo que podríamos llamar el carácter “verdadero” que se le otorga a los asuntos, a los tópicos desarrollados a través de esta técnica oratoria. Esto es lo que lo lleva a Oroz a decir que la retórica agustiniana:

...no es más que una adaptación a las necesidades de la época, y sobre todo a los imperativos categóricos de la nueva temática que presentaba la religión cristiana frente a las cuestiones desarrolladas en los tribunales romanos. Creemos que aquí estriba la explicación de las diferencias –nunca de método, sino de asunto– entre la concepción agustiniana del DDC y las doctrinas de los diferentes tratados de Cicerón y otros autores. (1956: 455)

Este carácter verdadero otorgado a las temáticas desarrolladas por el orador cristiano instala una complejidad hasta el momento ausente en la reflexión retórica. Mientras los tratados retóricos paganos, en especial los ciceronianos, establecían la búsqueda de argumentos verdaderos o *aparentemente verdaderos*, es decir, verosímiles⁸⁰, eficientes en el ámbito de los tribunales y el foro; la retórica agustiniana

⁷⁹ Dice San Agustín: “Como por el arte de la retórica se persuade la verdad y la mentira, ¿quién se atreverá a decir que la verdad debe hallarse inerme en sus defensores contra la mentira, y que, por tanto, los que intentan persuadir falsedades deben saber en el exordio de la oración hacer al oyente benévolo, atento y dócil; y los que exponen la verdad han de ignorarlo? (...) Ocupando un puesto medio el arte del discurso y sirviendo en gran manera para persuadir las cosas buenas o las malas, ¿por qué los buenos no se dedican a conseguirle para que sirva a la virtud, cuando los malos le emplean en uso de la iniquidad y del error para defender vanas y perversas causas?” (DDC, Libro IV, Capítulo II)

⁸⁰ Como señala Fuhrmann (2001), la solución aristotélica de una retórica moralmente neutra de la probabilidad, opuesta a las posiciones relativistas de algunos sofistas y a las estrictas exigencias platónicas, le permitió a Cicerón desarrollar su ética del orador, que encuentra como único límite la plausibilidad.

se impone el imperativo de la verdad y le otorga una fuente, la doctrina (previamente expuesta en los tres libros anteriores de la DDC) y las escrituras. Sobre esto dirá Covarrubias:

San Agustín intenta ir más allá de Cicerón, al enseñar una doctrina no verosímil sino verdadera. (...) [A]sume muchos de los aspectos capitales de la concepción oratoria de Cicerón, pero modificando sustancialmente la procedencia y la certeza de los *topoi* desde los cuales se ha de investigar. Ya no se trata de convicciones populares recogidas de aquí y allá, sino de la doctrina de las Sagradas Escrituras, con lo cual la oratoria asume una perspectiva hermenéutica nunca antes desarrollada en la historia. (2002: 192)

Como una suerte de matización de la última afirmación categórica de Covarrubias, habrá que recordar que la relación entre oratoria y hermenéutica ya le había sido planteada, como necesidad comunicacional, al judaísmo luego de la diáspora, y en las nuevas prácticas discursivas generadas a través de ese nuevo espacio de culto que constituyeron las sinagogas. Sin embargo, y aquí radica la particularidad del desarrollo agustiniano, mientras en el judaísmo helénico la hermenéutica estaba asociada a la actividad de enseñanza de la doctrina (que pasa del ámbito privado o reducido al público o más numeroso), en el cristianismo la hermenéutica también está asociada a una actividad de carácter persuasivo, al propósito de lograr la conversión y la adopción de la doctrina.

Así, la retórica agustiniana, en su dimensión persuasiva, incorpora a las escrituras como una fuente de autoridad y verdad, por lo que se distancia de la verosimilitud y plausibilidad dóxica de la retórica pagana, para concebir una retórica asociada a la verdad de la doctrina cristiana.⁸¹ Y la fuente de esta verdad la van a ofrecer las Sagradas Escrituras, que se constituyen en un recurso argumentativo completamente novedoso dentro de las tradiciones oratorias vigentes. Dirá Satterhwaite: “The work most cited by Latin Fathers is the Bible, of which they all show an extensive knowledge. *Biblical exegesis, in an innovation of classical rhetorical procedure, is now an acceptable form of argument.*” (1997: 676; el destacado es nuestro).

De este modo, la exégesis y la hermenéutica bíblica dejan de ser elementos privativos de la actividad de enseñanza y se extienden como recursos de autoridad y persuasión en la práctica oratoria cristiana. Esta sustitución de los *topoi* y la *doxa* por la

⁸¹ Dice San Agustín: “Aprenda, pues, el que quiera saber y enseñar todo lo que debe ser enseñado y adquiera también aquella habilidad en el hablar que conviene a un varón eclesiástico. Pero en el momento de hablar acuérdesese de la palabra del Espíritu Santo.” (DDC, IV, 15, 32; citado por Oroz [1956: 457])

doctrina y los textos bíblicos le otorgan a la retórica agustiniana, en su dimensión persuasiva, un menor grado de flexibilidad o adecuación en la selección de los argumentos⁸². Tal flexibilidad dentro de la retórica agustiniana se realiza a través de la revisión de los diferentes estilos identificados por Cicerón. Recordemos que para este autor la elocuencia implicaba la alternancia de los estilos sencillo, medio o templado y sublime. Mientras el primero estaba destinado a probar y exponer el caso, el segundo se orientaba a deleitar y encantar al auditorio, y el sublime a doblegar, convencer en la disputa. Dada esta organización, y considerando la relevancia del triunfo en la retórica ciceroniana, el estilo sublime se presenta como el más importante y el que amerita la mayor dedicación por parte del orador y la mayor preponderancia en su alocución.

San Agustín retoma esta tríada de propósitos y estilos, pero la reinscribe en las jerarquías y fuentes de autoridad atribuidas a la oratoria cristiana. Así reconoce tres fines que debe buscar el orador: *delectare* (deleitar, gustar), *docere* (enseñar) y *flectere* (mover a la acción, lograr el convencimiento) que vuelven a asociarse con los estilos medio, sencillo y sublime, respectivamente. Sin embargo, dada la relevancia otorgada a la fuente de saber y autoridad, esto es, al carácter verdadero de la doctrina y de las escrituras, la tríada se reorganiza ubicando en un lugar de mayor relevancia al *docere*, a la enseñanza, a la transmisión del mensaje divino, y subordina los elementos ornamentales (*delectare*, el estilo medio o templado) y movilizadores (*flectere*, estilo sublime) de la oratoria.

El resultado es la elaboración de una oratoria que: a) reconoce como fuente de autoridad y verdad a la doctrina cristiana; b) que considera que el orador debe priorizar la transmisión de estos temas y contenidos por encima de su eficacia persuasiva, su capacidad para triunfar y convencer; c) y que requiere un estilo sencillo, que busca imitar el uso cotidiano de la lengua (Mortara Garavelli, [1988] 1991: 46).⁸³

⁸² “Para San Agustín, no basta con conmover el ánimo de los oyentes. *Vencer* significa que tal ánimo cambie en virtud de las cosas buenas y justas (*De doct. Christ.* IV, 13, 29). Así, pues, y situándose en el polo opuesto con respecto a Cicerón, el Obispo de Hipona entiende que el *orator* debe hablar solo de cosas justas, santas y buenas, además de tratar materias grandes, aunque *no consiga* el asentimiento de los auditores (*ibid.* IV, 17, 34). Esto último, es decir, la indiferencia o el rechazo de los oyentes, es totalmente inaceptable desde el punto de vista de la oratoria propugnada por Cicerón, puesto que para este autor vencer significa convencer, sin concesiones” (Covarrubias 2002: 193)

⁸³ Tal como lo hemos presentado aquí, las escrituras aparecen disociadas del estilo sencillo requerido al orador cristiano, y quedan reducidas a su contenido temático. Sin embargo, parte de los esfuerzos del Libro IV de San Agustín consisten, justamente, en poner en valor la elocuencia de las sagradas escrituras, en presentarlas como un modelo perfecto de oratoria, incluso analizándolas según los parámetros de la retórica pagana (por ejemplo en el reconocimiento de los tropos en pasajes de San Pablo). Este aspecto necesita ser considerado en el análisis de la dialéctica que se inscribe en la oratoria cristiana. El polo que

En esta síntesis vuelven a aparecer la dialéctica propia de la oratoria cristiana. Mientras se selecciona como fuente de autoridad y argumentación al texto bíblico, se demanda la utilización de un estilo sencillo –el *sermo humilis*– que busque aproximar el discurso al auditorio. Por este doble requerimiento, la oratoria se inscribe en una tensión entre el estilo presente en los textos autorizados y la variedad requerida por el estilo sencillo, una tensión que se profundiza en la medida que tiempo acentúa el carácter arcaico de los textos bíblicos.⁸⁴

1.3. Conclusiones parciales

La historización parcial que hemos hecho de los orígenes de la oratoria cristiana y de la homilía en particular estuvo destinada a señalar el modo en que se inscribe en la génesis del género una conflictividad que consideramos vigente en las homilías actuales y que colabora a la explicación de gran parte de las estrategias discursivas que se despliegan en nuestro *corpus*. Se trata de la tensión entre la autoridad doctrinal y la adecuación al auditorio. Como hemos visto, esta tensión surgió en el judaísmo luego de la diáspora y de la necesidad de reunir prácticas religiosas hasta el momento disociadas, como lo eran las actividades de culto y de enseñanza de las escrituras. El cristianismo, en la medida en que fue ampliando su presencia en el territorio del Imperio Romano y logrando un mayor nivel de institucionalización, recogió los desarrollos oratorios del judaísmo helénico y retomó las estrategias desarrolladas por éste para poder reunir los elementos de culto y de explicación de la doctrina. A esta primera tensión, el cristianismo le sumó una nueva conflictividad, la derivada de la actividad predicadora y pastoral de su discurso. Así, ya no se trataba de recuperar los elementos oratorios helénicos para elaborar discursos exegéticos a auditorios más numerosos, sino de otorgarle a estos discursos un carácter persuasivo. Esto demandó, al cristianismo, a través de los trabajos de San Agustín, una nueva revisión de la tradición helénica, ahora considerada como “pagana”. La retórica agustiniana resignifica a la exégesis bíblica como un elemento de prueba y argumentación, y no puramente de enseñanza doctrinal, a la vez que vuelve a explicitar la tensión que implica la utilización de un estilo sencillo

fuerza hacia la autoridad no sólo se reduce a su carácter doctrinal o temático, también a su carácter estilístico.

⁸⁴ En un apartado posterior abordaremos el rol que diferentes autores le han atribuido a este carácter arcaico del discurso religioso en general y del católico en particular.

para tratar una doctrina basada en textos cuyas formas van ganando un mayor grado de arcaicidad y, por ende, de distancia del auditorio.

De diferentes maneras, es la tensión, la conflictividad entre el *distanciamiento* de la autorización y la *aproximación* de la adecuación a la audiencia, lo que marca la génesis y los sucesivos desarrollos de la oratoria y la estilística cristiana. Esta es una de las hipótesis que buscamos demostrar en esta tesis. El siguiente apartado estará destinado a relevar la forma en que se manifiesta esta tensión ya no en la oratoria, sino en la reflexión y en las formulaciones litúrgicas del catolicismo.

2. Las primeras formalizaciones de la liturgia católica

En los apartados anteriores vimos que la reflexión acerca de las características propias de la oratoria cristiana fueron posibles en la medida en que se produjo una cierta estabilización y consolidación de la presencia del cristianismo en los territorios correspondientes al Imperio Romano y cierto éxito de su política expansionista, así como de la dimensión institucional que va alcanzando esta religión. Junto a la elaboración de una ortodoxia doctrinal y una retórica cristiana, también se va desarrollando un proceso de definición y organización de la actividad litúrgica. Este apartado presenta parte de este desarrollo de las definiciones acerca de la liturgia y, tal como venimos haciendo, busca identificar la presencia de ejes, líneas de fuerza, aspectos que se relacionan con los que consideramos presentes en el discurso homilético. El objetivo es mostrar que las conflictividades que analizamos en la oratoria alcanzan también al rito mayor de la misa.

2.1. Los estudios y las codificaciones de la liturgia

La homilía forma parte de una práctica social mayor, el ritual de la misa católica. Esto significa que la homilía es alcanzada por las reflexiones y las diferentes normativas que se desarrollan en la Iglesia católica. Estas reflexiones se reúnen alrededor de lo que, en el ámbito confesional, se denomina “ciencia litúrgica”, esto es, “...el cuerpo de conocimientos ordenados y sistemáticos sobre la liturgia en toda su amplitud” (López Martín, 1996: 4). La “liturgia” se constituye así en su objeto de estudio y su definición establece los alcances del abordaje a realizar. López Martín considera que

El concepto de liturgia es esencialmente teológico, pero abarca también la dimensión expresiva y simbólica –es decir, antropológica– de la celebración. En consecuencia, se centra en el acontecimiento salvífico (liturgia como *misterio*) como en la dimensión formal de la ritualidad cristiana (liturgia como *acción*), sin olvidar su finalidad a favor de los hombres (liturgia como *vida*). (1996: 4)

Las tres dimensiones que reconoce López Martín como involucradas en la liturgia constituyen los alcances que este autor le atribuye a la ciencia litúrgica y las diferentes perspectivas desde las cuales puede ser abordado su objeto. Al abordarla como “misterio”, la ciencia litúrgica estudia la significación que tiene la liturgia en el marco de la doctrina cristiana, es decir, desde una perspectiva teológica; al estudiarla como “acción”, la liturgia es considerada en sus rasgos formales, icónicos, en los modos de proceder, en suma, desde una perspectiva expresiva⁸⁵; como “vida”, la liturgia es entendida en su capacidad para intervenir en la vida de los fieles, es decir, en su dimensión pragmática, lo que en el vocabulario confesional puede considerarse como su dimensión “pastoral”.

Al igual que veremos al momento de revisar los tratados confesionales acerca de la homilía, la ciencia litúrgica no sólo es un conjunto de conocimientos destinados a la descripción y eventual explicación teológica de la liturgia católica⁸⁶, también es una disciplina que pretende intervenir sobre su objeto, sea en el momento de formación de los sacerdotes, sea como dispositivo institucional para formar, moldear, condicionar o prescribir los sentidos, las prácticas y los efectos de la liturgia católica. Al respecto, dice López Martín:

...el carácter dinámico y vital de la liturgia condiciona también la finalidad inmediata de la ciencia litúrgica. Esta no es un conjunto de conocimientos abstractos desconectados del acontecer de la comunidad cristiana. Si se ocupa del hecho litúrgico en su integridad es porque aspira, entre otros fines, a *influir positivamente en la realización de la liturgia* y, a través de ella, en la vida cristiana. En este sentido, la ciencia litúrgica tiene una finalidad al servicio de la formación litúrgica de todos los miembros del pueblo de Dios, pastores y fieles. (1996: 3; el destacado es nuestro)

Como es de esperar en una obra confesional, López Martín califica a la intervención de los diferentes textos de la ciencia litúrgica como un acto de “influencia

⁸⁵ Como veremos a continuación, esta presentación armoniosa y complementaria de las partes no está exenta de tensiones y aporías.

⁸⁶ Dice López Martín: “La liturgia es una disciplina teológica que está presente, como asignatura principal, en las Facultades teológicas, seminarios, casas de formación de los religiosos y centros de preparación del laicado.” (1996: XXII)

positiva” en la actividad litúrgica. Desde nuestra perspectiva, entender a la ciencia litúrgica y a sus subproductos (documentos destinados a regular los diferentes ritos, a difundir sus postulados, etc.) como dispositivos institucionales de intervención supone concebir a la liturgia no sólo como un objeto de conocimiento, sino como un objeto de lucha y disputa dentro de las relaciones de fuerza del campo religioso católico.⁸⁷ La definición de la misa y de los propios sacramentos en el marco de los estudios litúrgicos supone una toma de partido por un modo de concebir el mismo campo, las relaciones de poder de sus participantes, así como la doctrina, en tanto producto ideológico y herramienta de intervención en las luchas de los diferentes agentes.⁸⁸

En este sentido, la misma justificación de esta intervención en la liturgia, previa incluso a la formulación de sus contenidos, se vuelve un objeto sensible a la concepción de la institución. Por ejemplo, Mario Righetti, en su obra de 1944, “Historia de la Liturgia”, señala:

Una evolución espontánea del culto [de la misa] habría desembocado al cabo de cien años no en la unidad, sino en una variedad, por no decir confusión general. Los evangelistas comprendieron la capital importancia del rito seguido por Cristo, y lo fijaron en sus escritos con una diligencia que no advertimos en la narración de otros hechos evangélicos. (1944 [1955]: 23)

Desde este punto de vista, y a través de una comparación entre los actuales teóricos litúrgicos y la actividad de los primeros cristianos, la regulación de la liturgia se orienta hacia la afirmación de la unidad y como modo de resistencia a los cambios que podría efectuar el tiempo, o la apropiación no institucional (“espontánea”) del culto.

Diferente es el caso del autor que aquí venimos trabajando, López Martín, que produce en los lineamientos de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II:

⁸⁷ Tal como veremos más adelante, la participación en esa lucha no se circunscribe a este campo, sino que incluye, en muchos casos, puntos de contacto con agentes pertenecientes a otros campos, por ejemplo, el intelectual o el mismo campo lingüístico, como ocurre con los trabajos de David Crystal contemporáneos a la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II.

⁸⁸ Un ejemplo claro de esta disputa simbólica se manifiesta en los textos del arzobispo francés Marcel Lefebvre que encabezó la resistencia a las modificaciones realizadas por el Concilio Vaticano II en cuestiones litúrgicas. Dice Lefebvre: “Hoy existe una tendencia, que nadie puede negar, de poner las manos sobre la Santa Misa. Se llega a alterar cosas que son esenciales en la Santa Misa. Y ¿cuáles son estas cosas esenciales, en la Santa Misa? En primer lugar, la Santa Misa es *un sacrificio*. Un sacrificio no es una comida. Pero, en la actualidad, se ha querido desterrar hasta la palabra sacrificio. Se habla de Cena Eucarística, se habla de comunión eucarística..., se habla de todo lo que se quiera, con tal de no mencionar siquiera la palabra sacrificio. Y no obstante, la Misa es, esencialmente, un sacrificio, el Sacrificio de la Cruz; no es otra cosa.” (1983: 10; el texto está fechado en marzo de 1971).

La intuición y, en muchos casos, el interés explícito de pastores y fieles coincide con las orientaciones que el Magisterio pontificio y episcopal viene señalando en orden a una buena formación bíblica y litúrgica, como medio para profundizar el sentido de los ritos y de los textos litúrgicos, para fomentar la dignidad y la belleza de las celebraciones y de los lugares de culto y, en definitiva, para lograr una “participación consciente, interna y externa, plena y fructuosa” en la liturgia, a la que tiene derecho el pueblo cristiano...

En el texto de López Martín, la intervención se asocia con elementos intuitivos (semejantes a la “espontaneidad” que en el texto de Righetti debe ser conjurada), con una reflexión que trasciende a los sacerdotes, como agentes especializados, e incluye a los laicos con una consideración estética del culto.

De este modo se evidencia que la ciencia litúrgica no sólo elabora concepciones acerca de la liturgia, sino también dispositivos de validación y justificación de su propio discurso que respondan la coyuntura en la cual se producen y con los cuales participa de la lucha simbólica del campo.

2.2. La relectura de las categorías nativas: de la enumeración a la identificación de los polos y las tensiones

López Martín, en el marco de un texto confesional e institucional, establece que la liturgia puede pensarse desde una dimensión *teológica* (como *misterio*), una *expresiva* (como *acción*) y una *pastoral* (como *vida*). Si bien estas categorías tienen un carácter nativo, es decir, elaboradas no en el marco de un discurso científicamente validado, sino como metadiscurso de nuestro discurso objeto, consideramos que pueden ofrecernos un buen punto de partida para releer los modos en que las representaciones acerca de la liturgia católica guardan continuidad con algunas de nuestras observaciones acerca del género discursivo de la homilía.

La homilía es, ante todo, una práctica discursiva que se inscribe en el conjunto de otro tipo de prácticas –discursivas y no discursivas– que forman parte del ritual de la misa católica. Dentro de las categorías propuestas por López Martín, la atención a los productos semióticos que coexisten en el ritual (de diferentes lenguajes, como el verbal, el visual, el proxémico, etc.)⁸⁹ constituye un abordaje de la liturgia como “acción” o,

⁸⁹ La jerarquía y el protagonismo entre los lenguajes involucrados en la liturgia han sido también objeto de discusión en el ámbito de los estudios litúrgicos confesionales, en especial luego de las reformas del Concilio Vaticano II. Aldazábal, integrante del Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona participa de esta discusión para señalar: “Nuestra liturgia es tachada de verbalista, centrada en exceso en Libro y la Palabra. (...) La reforma conciliar ha revalorizado la Palabra, con lo que todavía ha adquirido más relieve.

como consideramos más apropiado, en su dimensión *expresiva*. En el planteo de este autor, una descripción y eventual codificación de estos productos necesitaría complementarse con *una explicación de carácter teológico* y una consideración de los *efectos que este tipo de ritual genera en los fieles*.

Dentro de nuestro abordaje y a partir de la hipótesis que buscamos sostener en este capítulo, las categorías de López Martín pueden ser leídas no en un sentido horizontal y equivalente entre sí, sino como formando parte de un esquema de tensiones y líneas de fuerza. Visto así, la dimensión expresiva constituye la materialidad de la actividad litúrgica, la concreta realización de los lenguajes involucrados en la misma, y las otras dimensiones constituyen polos, líneas de fuerza que arrastran a esta dimensión expresiva hacia un extremo o el otro. La liturgia, la práctica litúrgica o los documentos que la codifican, se encuentran en un campo de fuerzas, en un espacio de tensión entre la dimensión teológica y la dimensión pastoral. Mientras la primera, la dimensión teológica, busca acentuar la dependencia de la liturgia con la doctrina católica y, en especial, con las escrituras; la segunda, la dimensión pastoral, atiende al modo en que la liturgia incluye y se aproxima a los fieles que participan del ritual. Mientras la dimensión teológica atiende a las formas de otorgar autoridad y legitimidad del ritual en el marco del sistema simbólico de la institución, es decir, acentuando el carácter especializado de los agentes que lo ofician y de su variedad lingüística; la dimensión pastoral busca acortar las distancias entre sacerdotes y laicos, a acentuar sus rasgos comunes y atiende a la posible adecuación de los componentes litúrgicos al auditorio al que se dirige y que participa del ritual.

2.3. El misterio y el ministerio: la tensión hacia la autorización

En el apartado anterior señalamos que la liturgia se presentaba como un espacio en donde se tensan diferentes fuerzas, las cuales identificamos con las categorías de lo teológico y lo pastoral. El primero de estos polos es aquel en el que la liturgia pretende articular la acción divina que se realiza en los sacramentos, con la acción humana que realizan los ministros, el clero. Sobre esto señala Agamben:

Pero a la vez, y seguramente sin pretenderlo, se ha empobrecido lo simbólico, el lenguaje del movimiento y de los signos. Es interesante oír las voces que se han levantado del Tercer Mundo protestando contra la excesiva simplificación de elementos simbólicos por parte de la nueva liturgia.” ([1989] 1997: 9).

Aquello que define la liturgia cristiana es justamente la tentativa aporética, pero siempre reiterada, de identificar y de articular en el acto litúrgico –entendido como *Opus Dei*– el misterio y el ministerio a la vez, de hacer coincidir, entonces, la liturgia como acto soteriológico eficaz y la liturgia como un servicio comunitario de los clérigos, el *opus operatum* y el *opus operantis Ecclesiae*. (2012: 39)

Nuevamente una contradicción o, en los términos de Agamben, una aporía atraviesa la práctica litúrgica y, por ende, el discurso homilético. Los diferentes documentos de la Iglesia católica desde su gradual constitución hasta la actualidad han propuesto diferentes modos de resolver estas tensiones. Por nuestra parte, menos interesados en las cuestiones doctrinarias que en los alcances que puedan tener estos aspectos en la identificación de la conflictividad dominante en las estrategias de la homilía católica, necesitamos considerarlo e incorporarlo en nuestro desarrollo.

En este sentido, podemos derivar de estas observaciones las implicancias que tienen los modos de construir la autoridad en el discurso de la homilía. En efecto, en tanto busca acentuar el carácter *mistérico*, la *acción divina* en su discurso, el sacerdote tiende a presentarse –y este es un término caro a los tratados litúrgicos– como un instrumento animado:

El sacerdote, en tanto instrumento animado es entonces aquel sujeto paradójico al que le compete el “*ministerio del misterio*”. En tanto, en él, el *opus operantis* [acción cumplida por el agente] puede coincidir con el *opus operatum* [el acto sacramental en su realidad efectual] sólo a condición de distinguirse de él y puede distinguirse de él sólo a condición de desaparecer en él... (2012: 48: destacado en el original)

Con este último comentario podemos reconocer la particular fuerza que arrastra a la liturgia y, con ella, a la homilía hacia la autorización y validación del discurso religioso. Para lograr constituirse en instrumento el sacerdote necesita desaparecer en el mismo acto litúrgico, lo que podríamos pensar como un procedimiento de borramiento y negación de cualquier marca que aluda a una identidad diferente de la que se está constituyendo. Porque, en efecto, en el planteo doctrinal, se produce, en los términos de Agamben, la circularidad de la efectualidad del *officium*: “El sacerdote debe cumplir su oficio en tanto es sacerdote, pero es sacerdote en tanto cumple su oficio” (2012: 156). O en otros términos, la liturgia “trata de alcanzar un punto de indiferenciación en el que el sacerdote es lo que debe hacer y debe hacer lo que es” (2012: 102).

Todas estas apreciaciones tensan, no sin contradicciones por lo demás, la liturgia hacia lo que consideramos el polo de la *autorización*. Es un polo que la liturgia aspira

estabilizar pero con dificultad lo logra, es decir, con dificultad logra esa constitución y desintegración del sacerdote en el propio acto. Ahora bien, como hemos visto, a este conjunto de tensiones se le suma aquellas derivadas del tercer aspecto que, como vimos, se le atribuía a la liturgia: el carácter pastoral. En este sentido, la acción litúrgica no puede atender sólo a los mecanismos de autorización, sino que debe considerar aquellos en los cuales busca intervenir en fieles más allá de la efectualidad sacramental. Esta dimensión requiere ya una mayor aproximación a los destinatarios, en particular en la homilía, lo que implica, en muchos casos, la construcción de una identificación entre el sacerdote y los fieles, es decir, una negociación de esa identidad que el polo de autorización se ha esforzado tanto en constituir.

Desde nuestro punto de vista, lo inherente a la liturgia católica en general y a la homilía en particular, es constituir este espacio en el que los productos de los diferentes lenguajes⁹⁰ se encuentran tensionados entre estos dos polos, como decíamos antes, entre estas líneas de fuerza. Estas líneas de fuerza son las que establecen la conflictividad específica de la liturgia y de la homilía, mucho más allá de los contenidos que adquieren estos polos en sí, es decir, de los valores y mecanismos concretos que se utilizan para lograr la legitimidad o la adecuación. Podríamos decir que cada uno de estos polos constituye otro de los objetos de la lucha simbólica que se realiza en el campo religioso católico. En este sentido, junto con la disputa acerca del concepto de misa (*sacrificio, cena, comunión*, etc.), también se juega la lucha por los modos en que se entienden cada una de estas líneas de fuerza, en suma, cómo se autoriza el discurso y cómo se lo aproxima a los laicos.

3. Las dimensiones en tensión en la génesis y la estructura del campo religioso

Los polos, las tensiones que hemos identificado como constitutivas de la liturgia y de la homilía católica pueden ser puestas en relación con la misma génesis y

⁹⁰ Aunque aquí, como es de esperar, profundizaremos en aspectos relativos al lenguaje verbal, lo cierto es que, alrededor de la liturgia, como ya hemos señalado en relación a las palabras de Aldazábal (nota 16 *supra*), la discusión alcanza y satura casi todos los elementos de la semiótica ritual. Lefebvre, por ejemplo, cuestionaba cambios en el tipo de mesa que se utilizaba como altar: “Al lugar en donde se ofrece un sacrificio, se le llama altar. Por ello, no se puede aceptar, como sustituto del altar, una mesa corriente, destinada a las comidas, que, según recordaba San Pablo, se hallan en los comedores de las casas para comer y beber. El altar ha de ser pieza que no se traslade y donde se ofrece y se derrama la sangre. En el momento en que se convierte el altar en mesa de comedor ha dejado de ser altar.” ([1971] 1983: 13).

estructura del campo religioso⁹¹. En este sentido, podemos decir que el reconocimiento de una suerte de doble necesidad para la liturgia y el discurso católico se sustenta en la posibilidad de reconocer, entre aquellos que forman parte de este campo, una suerte de escisión de base: los capaces de administrar y producir los bienes religiosos y los que sólo están reducidos a su consumo. Esta distinción es la que le permite a Bourdieu (2009) explicar el pasaje –en el plano de *las prácticas y las representaciones religiosas*– de un pensamiento mágico-mítico y del mismo mito, como “(cuasi) sistema objetivamente sistemático”, a la analogía racional y a la ideología religiosa, en tanto “(cuasi) sistema expresamente sistematizado”. Semejante sistematización y moralización de las prácticas y las representaciones religiosas es posible en la medida en que se constituyen instancias específicas de producción, reproducción y difusión de los bienes religiosos, es decir, en la medida en que se produce una división del trabajo religioso. En esta división, un grupo de especialistas, el cuerpo sacerdotal, asume y monopoliza la producción y la administración de estos bienes, a la vez que garantiza las condiciones para su legitimidad y perpetuación. Al respecto dice Bourdieu:

El sacerdocio se relaciona con la racionalización de la religión: encuentra el principio de su legitimidad en una teoría erigida en dogma que garantiza, en retorno, su validez y su perpetuación. El trabajo de exégesis que le es impuesto por la confrontación o el enfrentamiento de tradiciones mítico-rituales diferentes, desde entonces yuxtapuestas en el mismo espacio urbano, o por la necesidad de conferir a ritos o a mitos devenidos oscuros un sentido más acorde a las normas éticas y a la visión del mundo de los destinatarios de su prédica y también a sus valores y a sus intereses propios de grupo letrado, tiende a sustituir la *sistematicidad objetiva* de las mitologías por la *coherencia intencional* de las teologías, incluso de las filosofías que preparan, a través de ello, la transformación de la analogía sincrética que está en el fundamento del pensamiento mágico-mítico en analogía racional y consciente de sus principios o, incluso en silogismo. La autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas a encerrarse en la referencia autárquica del saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasiacumulativa, en primer lugar destinada a los productores. (2009: 53)

El otro grupo, dentro de esta división del trabajo, lo formarían los laicos, quienes sólo tienen una relación de consumo con estos productos y no participan de su producción ni sistematización.

Para Bourdieu, las diferentes formaciones sociales varían y se distribuyen en función del grado de desarrollo y de diferenciación de esta división del trabajo religioso. Esto significa que la escisión constitutiva del campo es susceptible de gradaciones, las

⁹¹ La expresión “génesis y estructura” del campo religioso remite a la perspectiva sociológica de la religión desarrollada por Pierre Bourdieu, a la cual tomaremos como marco de referencia para este apartado.

cuales se organizarían, para el autor, en dos polos: el del *autoconsumo religioso* y el de la *monopolización de la producción religiosa*. Cada uno de estos polos, que coincide con la división del trabajo religioso referida previamente, supone una relación diferente con los bienes religiosos. En este sentido, el *autoconsumo religioso* conlleva una relación práctica con estos bienes, esto es, son adquiridos en estado implícito, por una simple familiarización y de un modo pre-reflexivo. El *monopolio de la producción religiosa*, por su parte, supone un dominio erudito de los bienes, esto es, adquiridos o aprendidos en –y por la misma pertenencia a– instituciones “socialmente comisionadas para reproducir el capital religioso a través de una acción pedagógica expresa” (Bourdieu, 2009: 55). En relación con los contenidos de estos bienes, mientras el *autoconsumo religioso* consiste en la posesión de un conjunto de esquemas de pensamiento y de acción objetivamente sistemáticos; el *monopolio de la producción religiosa*, consiste en el dominio de un *corpus* de normas y saberes explícitos, “explícita y deliberadamente sistematizados por especialistas” (2009: 55).

La identificación de esta escisión o división fundante del campo es lo que nos permite justificar la identificación de los polos que consideramos atravesando tanto la liturgia como la homilía católica: el de la *autorización* y el de la *adecuación*. Sin embargo, además de la gradualidad que Bourdieu incorpora como recurso teórico para explicar las formas que adquiere el campo religioso en las diferentes formaciones sociales, nuestro interés es poder dar cuenta de cierta tensión entre estos polos, de cierta conflictividad, que los constituye menos en extremos de un *continuum* que en líneas de fuerza que atraviesan no sólo los discursos sistematizadores de la liturgia, sino las propias homilias católicas.

Para poder dar cuenta de esta tensión, es necesario ahondar en las relaciones de mutua dependencia que experimentan los grupos constituidos por la división del trabajo religioso. Esto supone atender a los modos de obtención de la legitimidad y autoridad del cuerpo sacerdotal, en tanto grupo de especialistas del campo religioso. Al respecto, podemos traer una nueva cita de Bourdieu, perteneciente al trabajo que venimos refiriendo:

De modo tan marcado como pueda estar la ruptura entre los especialistas y los profanos, el campo religioso se distingue del campo intelectual propiamente dicho en que jamás puede consagrarse total y exclusivamente a una producción esotérica, *i.e.* destinada sólo a los productores, y debe siempre sacrificarse a las exigencias de los laicos. (2009: 53)

De este último comentario se deriva que el polo de la autorización encuentra como límite aquellas instancias en las cuales el carácter esotérico atenta contra las exigencias de aquellos integrantes del campo religioso que, reducidos a la condición de consumidores de esos productos, también colaboran a la construcción de la autoridad religiosa.

De este modo, la división inicial entre el polo de la autoridad, que remite al cuerpo sacerdotal, a los especialistas, y el polo de adecuación, que remite a los laicos, a los consumidores de los bienes de salvación, se complejiza en la doble necesidad que limita tanto el *autoconsumo*⁹² como la *monopolización*. A este planteo teórico general debemos sumarle rasgos específicos del género discursivo que estamos estudiando. En este sentido, además de la génesis del campo religioso, es necesario atender a la génesis del género homilético. Tal como hemos buscado demostrar en los apartados anteriores, el género discursivo de la homilía reúne en sus orígenes esta doble necesidad de autorización y de difusión y adecuación a un auditorio numeroso. En el caso del sermón surgido en las sinagogas luego de la diáspora, el judaísmo helénico permitió reunir todas aquellas prácticas relativas a la actividad explicativa y exegética de las doctrinas o los textos sagrados (claramente vinculadas a la dimensión de legitimidad y autorización) con la dimensión pública y masiva que tenía el culto. En San Agustín, esta reunión y tensión atraviesa su misma obra, *De Doctrina Christiana*, en la medida en que una parte se encuentra destinada a una sistematización de los contenidos doctrinarios del cristianismo, y otra a los recursos retóricos necesarios para su difusión. E incluso esta segunda parte vuelve a reproducir esta conflictividad. Así, al establecer las diferencias con la retórica pagana, San Agustín manifiesta nuevamente la tensión entre el *docere*, es decir, la verdad doctrinal, y el *flectere* y el *delectare*, propios, en especial el primero, de la necesaria adecuación a la audiencia a la cual se busca difundir el mensaje del cristianismo.

Las observaciones anteriores sugieren que la tendencia hacia la autorización es un efecto propio del cuerpo de especialistas y de los dispositivos utilizados para producir, reproducir y legitimar los productos religiosos. Sin embargo, una adecuada

⁹² El planteo de Bourdieu necesita ser revisado a partir de los nuevos estudios en sociología de la religión, en especial desde aquellos que aluden a lo que se denomina el “cuentapropismo religioso”, es decir, a la relativa autonomización de los consumidores dentro del campo religioso, o las formas de “religiosidad popular”. Estas propuestas nos serán de suma utilidad para comprender y trazar hipótesis sobre algunos de los fenómenos discursivos relevados en nuestro *corpus*.

consideración de los polos de la autorización y de la adecuación nos demanda, necesariamente, atender al modo en que se realiza el reconocimiento de esa autoridad por parte de los laicos y a la importancia que tienen estos dispositivos de extrañamiento y esoterización del lenguaje en este reconocimiento.

La dialéctica entre legitimidad y adecuación se encuentra, así, atravesada por la problemática del lenguaje autorizado y por el proceso de delegación y reconocimiento propio de la eficacia simbólica. Al respecto dice Bourdieu:

En la lucha por la imposición de la visión legítima (...) los agentes detentan un poder proporcionado a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo: la autoridad que funda la eficacia performativa del discurso es un *percipi*, un ser conocido y reconocido, que permite imponer un *percipere*, o, mejor aún, que permite imponerse oficialmente como imponente, es decir, frente a todos y en nombre de todos, del consenso respecto al sentido del mundo social que funda el sentido común. Así, el misterio de la magia performativa se resuelve en el misterio del ministerio (según ese juego de palabras tan caro a los canonistas), es decir, en la alquimia de la *representación* (en los diferentes sentidos del término) a través de la cual el representante constituye el grupo que le constituye a él: el portavoz dotado del poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo que existe única y exclusivamente por esta propia *delegación*. (1985 [2001]: 66)

De este modo, los mecanismos de autorización y de afirmación del carácter especializado del discurso del cuerpo sacerdotal se encuentran doblemente tensionados. Por una parte, requieren de una atención a aquellas exigencias derivadas de quienes son los consumidores de los bienes religiosos, quienes mantienen una relación práctica y, en cierta medida, pre-reflexiva con estos productos; esta orientación hace que el discurso considere formas de aproximar el lenguaje más especializado a las variedades de los fieles y de la lengua coloquial. Por otra parte, los mecanismos de legitimación garantizan el reconocimiento por parte de los fieles del carácter autorizado del portavoz, de su *diferencia* con el resto de los fieles, de su participación en el cuerpo sacerdotal, de su erudición respecto de la doctrina:

...la especificidad del discurso de autoridad (curso profesoral, sermón, etc.) reside en el hecho de que no basta que ese discurso sea *comprendido* (e incluso en ciertos casos, si lo fuera, perdería su poder) y que sólo ejerce su propio efecto a condición de ser *reconocido* como tal. Obviamente, este *reconocimiento* –acompañado o no de la comprensión– sólo se concede bajo ciertas condiciones, las que definen el uso legítimo: debe ser pronunciado en una situación legítima y por la persona legitimada para pronunciarlo, (...) conocido y reconocido como habilitado y hábil para producir esta particular clase de discurso, sacerdote, profesor, poeta, etc. Y, en fin, debe ser enunciado en formas legítimas (sintácticas, fonéticas, etc.). Las condiciones que podríamos llamar *litúrgicas*, es decir, conjunto de prescripciones que rigen la *forma* de la manifestación pública de autoridad –la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos y la ordenación oficial de los ritos– son sólo, como se ve, un *elemento*, el más visible de un sistema de condiciones. Y, de estas condiciones, las más importantes, las más insustituibles son aquellas que producen la disposición

al reconocimiento como desconocimiento y creencia, es decir, a la delegación de autoridad que confiere autoridad al discurso autorizado. (Bourdieu, [1985] 2001: 72-73)

Gran parte de las estrategias discursivas presentes en las homilias de nuestro *corpus* se explican como resoluciones, más o menos eficaces, a esta dialéctica. En las mismas, el discurso requiere, por una parte, mostrar su carácter autorizado, el hecho de que el sacerdote no hable en nombre propio, sino como portavoz de la institución católica⁹³; por otra, que esta autorización no lo aleje del grupo no especializado, de los laicos, sino que es capaz de aproximarse a ellos sin volverse, plenamente, uno de ellos.

En el capítulo 3 de esta tesis, señalamos que las estrategias discursivas podían pensarse como estrategias de eufemización, como el resultado de la relación entre un *interés expresivo* y determinadas condiciones de la interacción (las condiciones litúrgicas, que establecen el “grado de oficialidad de la situación”) y de la estructura del campo y la posición de los agentes en el mismo (la escisión entre especialistas y consumidores y la ubicación del hablante en el cuerpo sacerdotal). El desarrollo de estos apartados nos permitió precisar la especificidad de esas condiciones que demandan la operación eufemística, así como desplegar su complejidad y las tensiones que las conforman. A diferencia del planteo de Bourdieu, nosotros consideramos que la eufemización es un dispositivo común a las estrategias, y que varía de acuerdo con la línea de fuerza que domina en el discurso o en ese pasaje del discurso. Así, es tan eufemística la utilización de un vocabulario erudito acerca de la doctrina cristiana (en una estrategia que se orienta hacia la legitimación), como la presentación en términos coloquiales de un pasaje bíblico o de un contenido teológico (estrategia orientada hacia

⁹³ Las tensiones surgidas de esta dialéctica de la palabra autorizada y adecuada se manifiestan en muchas situaciones que ofrecen las homilias. Si tomamos, por ejemplo, el episodio en el cual Desiderio Collino, obispo de Lomas de Zamora, le deseara, durante una homilía pronunciada en mayo del 2000, cáncer de garganta a aquellos periodistas que hablaran mal de la Iglesia, podemos ver los mecanismos de despersonalización que operan en la autorización. Así, ante las preguntas de un periodista acerca de sus palabras, Desiderio Collino respondió: “Si Jesús, ¿no es cierto?, les deseo a los que escandalizaran a los pequeños, que pequeños no solamente son los niños, les... ¿sabe lo que les deseo? Que les ataran una piedra de moler al cuello y los tiraran al medio del mar, vea el Evangelio. Y le parece que un obispo no puede decir, defendiendo la verdad, que aquellos que ofenden a una persona calumniándola, mintiendo, no se les puede decir que Dios los castigue. ¿Dígame?”. En la respuesta se hacen evidentes los dispositivos de autoridad del discurso homilético: en primer lugar, la analogía con el texto bíblico; en segundo lugar, el uso de la tercera persona para aludir a su propio acto (“Y le parece que un obispo no puede decir...”). Este segundo dispositivo es el característico de la palabra autorizada, la cual se encuentra amenazada ante la falta de reconocimiento (algunos fieles se retiraron de la iglesia durante la homilía), y busca conjurar la lectura personalista inscribiéndola en el rol (“un obispo”), el cual permitiría ese *poder decir*. Es interesante ver, finalmente, que la despersonalización que opera en el discurso parece continuar en una suerte de inercia que va de la tercera persona a la forma impersonal: “no se les puede decir que Dios los castigue”.

la adecuación). En suma, como hemos buscado demostrar en el capítulo anterior y buscamos especificar en éste, la explicación de una estrategia discursiva sólo puede realizarse a partir de su puesta en relación con las condiciones de conflictividad a las que pretende salvar. En el caso de la homilía, la conflictividad atraviesa no sólo el género discursivo (sus antecedentes, su génesis y sus sistematizaciones), sino también la estructura misma del campo en el cual se inscribe y en que se ubican los participantes de la interacción.

3.1. Las nuevas formas de religiosidad contemporánea y su incidencia en la legitimidad del discurso católico

En los apartados anteriores buscamos demostrar que la dialéctica entre autorización y adecuación que constituye la problemática específica de las estrategias discursivas predominantes en las homilias católicas se fundaba en rasgos propios de la génesis y la estructura del campo religioso. Para esto retomamos los planteos propuestos por Pierre Bourdieu y nos valimos de algunas de sus categorías para poder pensar las diferentes relaciones que mantienen los fieles y el clero entre sí y con los productos religiosos.

Si lo hemos recuperado es porque consideramos que el abordaje de este autor es altamente eficaz para comprender ciertos procesos generales del campo religioso en general y del católico en particular. Sin embargo, también es necesario destacar aquí que algunos de sus planteos manifiestan cierta insuficiencia para explicar fenómenos de la religiosidad contemporánea, en particular en América Latina, y la incidencia que la misma tiene en los discursos que conforman nuestro *corpus*.

Quien señala la necesidad de revisar la concepción de campo religioso a secas es Christian Parker (1994). Según este autor, ya en los años 90' podía relevarse en América Latina el pasaje de un campo religioso cerrado a uno abierto. Por *campo religioso cerrado*, Parker entiende:

...la compleja institucionalización de una división del trabajo religioso en una sociedad de estructura social compleja y desigual, en la cual hay una fuerte institucionalización eclesial conformando un sólido cuerpo sacerdotal con una trayectoria de exclusividad en la producción de los lenguajes, símbolos y prácticas religiosas y con un *desideratum* de legitimidad universal. Ello significa que tanto en las estructuras valóricas y normativas del conjunto de la sociedad, como en las regulaciones propias del campo religioso la hegemonía es absoluta, lo que tipifica un campo de fronteras cerradas; con reproducción de identidades centrales fuertes y

descalificación de los márgenes, con procesos, sistemas comunicacionales y simbólicos que al generar tendencias centripetas delimitan lo posible y lo prohibido, reproduciendo así al público habituado y habitual. (1994: 180)

La descripción se asemeja bastante al modo en que hemos presentado, en los apartados anteriores, la noción de campo religioso, en especial cuando atendimos a la escisión entre los especialistas y los laicos. Sin embargo, Parker sugiere la necesidad de atender a otra forma que puede adquirir el campo religioso, a la que denomina *campo religioso abierto*:

...aquel campo religioso en el cual el monopolio de la producción del sentido religioso se ha roto y un conjunto de grupos de especialistas de lo sagrado –un conjunto de iglesias y grupos religiosos– comienzan a concurrir con la iglesia central de pretensión universalista. (...) las identidades centrales se ven delimitadas y las tendencias centripetas se tornan en tendencias intolerantes. La competencia de identidades se inaugura bajo modalidades diversas, lo que no representa sino formas de manifestación de una competencia soterrada por la adhesión de públicos actuales... (1994: 180-181)

Esta “apertura” del campo religioso orientó, en el ámbito de la sociología de la religión, la investigación acerca de nuevas formas de religiosidad, tales como el “cuentapropismo” o la “individuación religiosa”⁹⁴ (Mallimaci, 2001, 2003).⁹⁵ En la Argentina en particular, este pasaje de un campo religioso cerrado a uno abierto fue comprendido por casi la totalidad de los autores como un pasaje de una gradual pérdida de la hegemonía por parte del catolicismo. Frigerio (2007) cuestiona tanto el contenido de esta afirmación –la hegemonía y la posterior pluralidad religiosa–, como el supuesto epistemológico que la sustenta. Para este autor, los estudios del desarrollo o la evolución del campo religioso como pasaje de una situación originaria de hegemonía y una posterior de apertura se basa en

...la idea de que tradicionalmente ha existido un monopolio católico que se ha quebrado en las últimas dos o tres décadas a partir de la expansión acelerada de los evangélicos y de otros nuevos movimientos religiosos que ha llevado a la creación de un “mercado religioso”. (...) Esta perspectiva resalta la continuada importancia de la religión, pero (al menos en su versión local)

⁹⁴ Es decir que cada hombre y mujer toma del mercado de bienes simbólicos aquello que le apetece en cada momento concreto o es una necesidad sentida como tal en una determinada circunstancia. De este modo lo religioso formaría parte del conjunto de símbolos, signos y objetos diversos que se toman, utilizan, se dejan y se vuelven a tomar cuando se los necesita. (Mallimaci 2001: 27)

⁹⁵ Es interesante que muchos de los estudios acerca del pluralismo religioso en la Argentina (por ejemplo, Esquivel *et al.* 2001) acentúen la idea de la “conjuración de la incertidumbre” como móvil central que lleva a los sujetos a participar del mercado religioso. Puede considerarse, a título de hipótesis, que la crisis política que experimentó el país al momento de la producción de estos trabajos se permeó en ellos y les otorgó a las miradas sobre las nuevas formas de religiosidad este componente de duda e inestabilidad que atravesaba la sociedad argentina.

acentúa una situación de “antes” y “después” que, brindando una versión algo estereotípica del pasado monopolizado por el catolicismo, singulariza en demasía lo novedoso de la dinámica religiosa actual. Ante la ausencia, al menos para el caso latinoamericano, de datos cuantitativos acerca de la situación de las creencias religiosas en el pasado (digamos, de las primeras cinco o seis décadas del siglo XX), la mayor parte de las investigaciones cuantitativas cotejan la situación actual con el pasado supuesto brindado por esta perspectiva teórica. Por lo tanto, los datos empíricos actuales son leídos comparándolos, explícita o implícitamente, con un pasado determinado no por la empiria sino por la teoría, y lo novedoso de la situación actual lo es respecto de un pasado hipotético. (Frigerio, 2007: 88-90)

Para Frigerio, el supuesto pasaje a la denominada “pluralidad religiosa” no se debe a un crecimiento de nuevos movimientos religiosos (los cuales, de hecho, ya existirían en ese pasado que sólo se considera teóricamente) o a una pérdida de fe en una única fuente de verdad, sino a una “disminución en la capacidad de los que tenían poder para suprimir disidencia” (Beckford, 2003: 83-84).

Aunque este debate trasciende la temática investigada en esta tesis, consideramos relevante detenernos en otra de las observaciones realizadas por Frigerio acerca de las consecuencias del postulado de una hegemonía católica originaria:

En la versión más usual, en este pasado el monopolio religioso católico habría determinado tanto las identidades religiosas como las creencias de los individuos y comprendería todas las prácticas religiosas socialmente legítimas. Esta visión funde dimensiones cuya correlación no tendría que darse por sentada, sino que debería ser objeto de examen. Establece una relación unilineal entre el monopolio de la *legitimidad* social, el monopolio de las *creencias* religiosas existentes y su efecto sobre la *identidad* de los creyentes. Postula, por lo tanto –aun cuando lo haga tácitamente–, una fuerte identificación entre legitimidad, creencias e identidad. (2007: 90)

Para nuestra investigación, la posibilidad de distinguir a la *legitimidad* como dimensión relativamente diferenciable de las *creencias* y la *identidad* nos permitiría precisar los niveles en los cuales la pluralidad religiosa incide en la *dialéctica entre autoridad y adecuación* que origina las estrategias discursivas que estudiamos en las homilías. En este sentido, la búsqueda de la afirmación de la legitimidad no se restringe a una acentuación del carácter especializado de cuerpo sacerdotal o de su relación erudita con los bienes⁹⁶, sino también a la disputa por la conservación de una

⁹⁶ Este “efecto de teoría” que significaría considerar un pasado de monopolio sin ningún tipo de verificación empírica ya lo había señalado Bourdieu al referirse a la noción de “clérigo” weberiana y a su condensación en el sacerdote católico. Dice Bourdieu: “Definición histórica inconscientemente universalizada, que no es adecuada sino para un estado histórico del campo, la definición de tipo weberiano que sostuvo más o menos oscuramente la mayor parte de las interrogaciones caracteriza al clérigo, cuya encarnación ideal-típica es el sacerdote católico, como el mandatario de un cuerpo sacerdotal que, en tanto que tal, posee el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salud y que delega a sus miembros, tengan o no carisma, el derecho de administrar lo sagrado.” (1987 [2000]: 103)

legitimidad que se encontraría amenazada o disputada, tanto dentro del campo religioso como en los límites del mismo (Bourdieu, [1987] 2000) (en los que se encuentra con los ámbitos de producción simbólica más o menos secularizados⁹⁷, como el campo científico y el cultural). Y esta disputa sería tanto más importante en la medida en que justamente es en la legitimidad en donde se realizaría actualmente el monopolio católico:

...el monopolio del catolicismo no sería tanto sobre las creencias y las prácticas religiosas –o sobre los bienes de salvación– sino sobre los bienes *legítimos* de salvación. El único bien que monopoliza el catolicismo sería la *legitimidad* social. Aun en los países en los cuales el Estado se ha separado de la Iglesia, ésta sin duda –salvo por breves períodos– cuenta todavía con el beneficio de ser el interlocutor religioso preferencial. (Frigerio, 2007: 112)

Con estas últimas observaciones pretendemos modalizar la concepción demasiado estructurada del campo religioso que presenta Bourdieu en su trabajo de 1971. De la misma manera, buscamos señalar los alcances de las nuevas formas de religiosidad estudiadas por la sociología en la problemática específica que nos interesa en esta tesis.

4. Las etapas del género de la homilía

Hemos dejado para el final de este capítulo la presentación de las etapas constitutivas del género de la homilía. La ubicación responde a acentuar la fuerte dependencia que remarcamos entre este elemento genérico y sus otros elementos complementarios: la *meta* o *propósito* y su carácter de *proceso social*. En este sentido es que buscaremos señalar el modo en que los diferentes componentes pueden ponerse en relación con los rasgos que fuimos caracterizando como propios del campo religioso, así como las tensiones que atraviesa la estabilización del propósito cultural de la homilía como parte de la práctica social de la misa católica.

⁹⁷ Como ejemplo de estas disputas del discurso religioso con los márgenes del campo religioso podemos citar este pasaje de una homilía pronunciada en el 27 de diciembre de 2003, en la céntrica parroquia Sagrado Corazón de Jesús de la ciudad de Santa Fe, en la que la legitimidad de la concepción de “familia” alterna entre la ofrecida por la doctrina cristiana y por el discurso sociológico: “Todos nosotros sabemos que Dios es comunidad de personas, Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y porque cada uno de nosotros fuimos criados, creados, a imagen y semejanza de Dios, nosotros también, desde nuestro mismo ser, nos brota lo que dicen los sociólogos, nos brota el ser gregarios, es decir, el formar comunidad. Porque sabemos que no lo podemos hacer todo, sabemos que el Señor ha repartido dones, y esos dones siempre están puestos al servicio de la comunidad. Y la primera forma básica, sociológicamente hablando eh, de ser gregario el hombre es la familia”.

En el marco de la Lingüística Sistémico Funcional, la teoría del género tiene dos modos de abordajes relativamente definidos. El primero de ellos se condensa en la noción de Potencial de Estructura Genérica (*Generic Structure Potential*) propuesta por Ruqaiya Hasan (1977). Un análisis de este tipo demandaría identificar el carácter obligatorio u opcional de los elementos constitutivos del género y de su lugar de ocurrencia, así como la frecuencia de los mismos. De este planteo nosotros retomaremos la relevancia de la identificación de los elementos del género, a los cuales llamaremos *etapas* así como la obligatoriedad de su ocurrencia y disposición. En menor medida atenderemos a aquellos elementos (que no podríamos llamar *etapas*) que también pueden ocurrir en las homilias. Por ejemplo, una homilía puede comenzar con un informe acerca de la actividad pastoral en donde se hagan comentarios acerca de las acciones y eventos realizados en la parroquia durante la semana. Este elemento *puede* aparecer en los discursos que se inscriben en el género de la homilía, sin embargo dista de ser obligatorio. En la concepción de género que buscamos sostener en este capítulo y en esta tesis, la obligatoriedad no se establece en términos puramente estadísticos, sino que se corresponde con una explicación mayor relativa a la “evolución dinámica” (Eggins y Martin, [1997] 2000: 343) del género. En esta explicación cada una de las etapas, de esa clase de elementos que constituyen las etapas del género, se orienta a la realización de la meta que se le ha reconocido al género como práctica social.

4.1. La caracterización de las etapas del género homilético

En trabajos anteriores (Acebal, 2006, 2010) hemos postulado que el género de la homilía católica puede analizarse como compuesto por cuatro etapas. Cada una de ellas realiza lo que hemos llamado, con Eggins y Martin, la “evolución dinámica” del género para alcanzar su meta o propósito comunicacional: la *actualización del texto bíblico*. Esta noción de “evolución dinámica” permite recuperar otro aspecto del concepto de género en la LSF, este es, el de *recorrido*. De este modo, el género es, a la vez, organización de etapas y recorrido de un punto a otro. Dice Martin:

Schematic structure represents the positive contribution genre makes to a text: a way of getting from A to B in the way a given cultura accomplishes whatever the genre in question is functioning to do in that culture. (Martin 1985b: 251; citado por Eggins, 2004: 59)

Para nuestra investigación, este aspecto del género nos permite dar cuenta de dos particularidades que ofrece la homilía: por una parte, cada componente mantiene una relación de relativa dependencia con el anterior, de modo que se reclaman para su funcionamiento; por otra, la homilía propone, de alguna manera, un recorrido que parte de un fuerte apego al texto bíblico, para luego realizar un gradual distanciamiento que lo aleja de su literalidad y lo transforma en un instrumento para la elaboración de enunciados exhortativos. Este pasaje despliega dos grupos de etapas que se corresponden con las dos líneas de fuerza que, como buscamos demostrar en esta tesis, atraviesan la homilía católica: la que se orienta a autorizar la palabra del sacerdote aproximándola al discurso bíblico y la que se orienta a adecuar esta palabra aproximándola a los destinatarios.

La caracterización del género de la homilía requiere tanto la identificación de las etapas o constituyentes del mismo, como lo que Eggins llama el “etiquetamiento funcional” (*functional labelling*) de las mismas:

The aim of our description is both to identify the parts that constitute the whole, and, preferably at the same time, explain how the parts relate each others in constituting that whole. This can be achieved by using *functional labelling* in our generic description. (Eggins, 2004: 60; destacado en el original)

Señaladas estas observaciones y adhiriendo al criterio funcional al que alude Eggins, es que podemos presentar ahora las cuatro etapas de la de homilía católica: la *paráfrasis* (del texto bíblico); la *contextualización dentro del texto bíblico*; la *aplicación* (del texto bíblico); la *formulación de directivas*.

La *paráfrasis*:

La *paráfrasis* constituye el primer movimiento del género hacia su objetivo. Consiste, por una parte, en la recuperación de los pasajes bíblicos leídos previamente en el marco del rito mayor de la misa; por otra, en la construcción de los insumos para las etapas posteriores. En términos discursivos, la *paráfrasis* consiste en una actividad reformulativa (Arnoux y Blanco, 2002, 2004; Arnoux, 2003), esto significa que pueden utilizarse en su estudio categorías propias de esta clase de fenómenos discursivos. A grandes rasgos puede decirse que mientras el pasaje bíblico conforma el *texto fuente*, el fragmento textual que corresponde a la etapa de la *paráfrasis* puede considerarse como el *texto meta*. Además de habilitar y facilitar, en cierta medida, el estudio de esta etapa –

algo que hemos realizado en otros trabajos (Acebal, 2006, 2010)–, la *paráfrasis*, entendida como reformulación, plantea el interesante problema relativo a lo que Catherine Fuchs (1994) llama el “umbral de distorsión” (*seuil de distorsion*). El “umbral de distorsión” sería aquel límite que enfrenta toda reformulación y más allá del cual el lector o el destinatario no puede reconstruir, reconocer, la relación entre el texto meta y el texto fuente. En el caso de la homilía, el “umbral de distorsión” no sólo atañe al reconocimiento de la reformulación, sino también al carácter autorizado de la totalidad de la homilía. Dentro de esta lectura, las estrategias que realizan el procedimiento reformulativo enfrentan un doble desafío: por una parte, ‘dicen nuevamente’ los pasajes de las lecturas para que sean funcionales a la interpretación que propondrá el sacerdote en su homilía –en tanto fin discursivo particular–; por otro, buscan no transgredir el límite más allá del cual el discurso deja de ser leído como la reelaboración de otro, y más en particular, como la reelaboración del texto bíblico.

Si ampliamos la noción de reformulación e incluimos otro tipo de variedades además de la parafrástica, podríamos decir que la reformulación del texto bíblico constituye el mecanismo productivo de la homilía católica. En efecto, no sólo esta primera etapa del género podría ser pensada en estos términos, sino, al menos, las dos siguientes: la *contextualización dentro del texto bíblico* y la *aplicación*. En uno de los trabajos que venimos refiriendo (Acebal, 2006), estudiamos el modo en el que la reformulación imitativa del texto bíblico, en particular de una parábola, permitía introducir relatos no bíblicos en la homilía y orientar de un modo particular su modo de lectura. En esa ocasión se trataba de un sacerdote perteneciente a la Pastoral Penitenciaria de la cárcel de Coronda que realizaba su homilía en una iglesia céntrica de la ciudad de Santa Fe. Los relatos que se incorporaban pertenecían, justamente, al ámbito carcelario, por lo que la reformulación imitativa oficiaba como una suerte operación de traducción o transposición al género homilético de esos materiales discursivos.

La contextualización dentro del texto bíblico:

Una vez completada la *paráfrasis*, el siguiente movimiento se trata de aquel que hemos decidido nombrar *contextualización* y consiste, en pocas palabras, en la inscripción del pasaje bíblico en el relato mayor que ofrecería la totalidad del capítulo o del libro bíblico del que fue seleccionado. Se trata de una etapa de la homilía en la que

predomina una modalización que podríamos llamar “didáctico-informativa”. Los pasajes que se inscriben en esta etapa construyen una distribución de roles discursivos en la que el sacerdote ocupa el lugar de *dador de un saber* y le asigna o le requiere⁹⁸ a los fieles el de *receptor de ese saber* que se infiere como desconocido. En el marco de esta tesis, esto supone cierta afirmación de la autoridad del sacerdote por sobre los fieles, es decir, un debilitamiento de la otra línea de fuerza que hemos señalado como la de la adecuación. Con esta consideración se pueden trazar algunas inferencias acerca de la tensión o conflictividad específica que ofrece esta etapa genérica, aspecto relevante en el estudio de las estrategias discursivas a través de las cuales se realiza.

Si retomáramos los sentidos interpretativos de la exégesis medieval, la *contextualización dentro del texto bíblico* estaría a mediando entre el sentido *literal* y el *alegórico*. En el primero, la etapa realiza un detenimiento cuasi filológico sobre el texto bíblico, con alusiones a la lengua de origen⁹⁹ o al concreto lugar del fragmento leído en la ceremonia en la diégesis del relato bíblico. En el segundo, el alegórico, el texto es tomado, al decir de Beristáin, “con un valor traslaticio y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades” (1985 [1992]: 35)¹⁰⁰. Los “sentidos interpretativos” – *literal* y *alegórico*, que se complementarían con el *moral* y el *anagógico*– no constituyen categorías discursivas analíticas¹⁰¹ y sólo las traemos a nuestra exposición

⁹⁸ Dice Halliday acerca de la cláusula como intercambio: “The speaker is not only doing something himself; he is also requiring something of the listener. Typically, therefore, an ‘act’ of speaking is something that might more appropriately be called an ‘interact’: it is an Exchange, in which giving implies receiving and demanding implies giving in response” (Halliday, 1985 [1994]: 68).

⁹⁹ En una homilía pronunciada en la iglesia Nuestra Señora de Lourdes, el sacerdote comienza su alocución tomando como tema la lengua de origen del texto bíblico y sus sucesivas traducciones, primero al latín y luego al español: “El evangelio de este domingo es el archiconocido de las bienaventuranzas o la felicidad, porque bienaventuranza significa felicidad. Felices, podríamos traducir, felices... los que tienen alma de pobres, felices los pacientes, felices los afligidos. De hecho, la palabrita griega *makarioi* que usa el evangelista Mateo después se tradujo en el latín *beati*, que significa esto, felicidad. La beatitud es la felicidad. Felices es la palabra más de uso común entre nosotros que bienaventurado.” (L, 30/01/05).

¹⁰⁰ El fragmento siguiente de la homilía citada en la nota 27 (ver *supra*) introduce, justamente, la lectura alegórica: “Felices es la palabra más de uso común entre nosotros que bienaventurado. Felices ya, felices, es decir, lo está diciendo en presente, bienaventurados los que tienen alma de pobres. ¿Se entiende? Que van a ser felices algún día... no, felices ya, ahora, los que tienen alma de pobres, felices los pacientes, los que ahora son pacientes, felices. Jesús presenta su discurso programático, al comenzar su ministerio nos da como el... marco de referencia por donde va a pasar su mensaje de salvación, su... el... el estilo de vida que nos propone.”

¹⁰¹ Como es sabido, la formulación más acabada de estos “cuatro sentidos de la escritura” se encuentra en la obra *Exégèse médiévale: le quatre sens de l'écriture* de Henri de Lubac, publicada entre los años 1959 y 1964 y que retoma el díptico latino: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Tal como veremos en el capítulo siguiente, este tipo de estudios confesionales (de Lubac es un teólogo perteneciente a la orden jesuítica) necesita ser enmarcado en las condiciones de producción que ofrece el campo católico al momento de su elaboración. De Lubac lleva adelante esta parte de sus estudios teológicos dentro del proceso de preparación del Concilio Vaticano II, del cual

como recursos, casi retóricos, para caracterizar los aspectos que conforman la *contextualización dentro del texto bíblico*, dado, lo reconocemos, la vaguedad de término elegido para el etiquetamiento de esta etapa genérica.

La aplicación:

La etapa de *aplicación* forma parte –junto con la *formulación de directivas*– de lo que identificamos como el segundo grupo de constituyentes del género de la homilía católica, es decir, aquellos en donde predomina el eje de la *adecuación* por sobre la *autorización*. De un modo general, podemos decir que la actualización retoma los insumos generados por las etapas anteriores y pone en relación el texto bíblico con elementos pertenecientes a la interacción o a las más amplias condiciones de producción y recepción de la homilía.

Esta estrecha relación con las etapas de *paráfrasis* y *contextualización dentro del texto bíblico* le otorga a la *aplicación* un lugar de mediación o de articulación entre el texto bíblico y las instancias de producción y de recepción. Esto conlleva dos clases de consecuencias al nivel textual. Por una parte, los pasajes que se inscriben en esta instancia son altamente sensibles a las tensiones entre el registro bíblico e institucional – y su carácter de validación de la autoridad de la palabra del sacerdote– y el registro que establece tanto la adecuación al auditorio como la inscripción de tópicos no bíblicos o no institucionales. Por otra parte, mientras la paráfrasis, en tanto reformulación, se plantea la problemática de la *identidad*, la aplicación se plantea la problemática de la *semejanza*: en qué medida puede establecerse una similitud entre la temática planteada por el texto bíblico y ciertas temáticas que se consideran contemporáneas y relevantes al momento de la producción del discurso y para el auditorio conformado por los fieles. Esto vuelve a los pasajes que se inscriben en esta etapa un *corpus* rico en recursos destinados a lograr esta mediación e, incluso, para establecer una gradualidad en el pasaje del texto bíblico a la interacción.¹⁰²

participó como consultor de la Comisión Teológica. A la vez, también necesitarían considerarse las condiciones de reconocimiento (Verón, [1988] 1993) que le otorgaron a de Lubac –y a esta obra en particular– su carácter de “inspirador e intérprete” (Madrigal, 2009) del Concilio.

¹⁰² El uso del nosotros inclusivo permite construir un saber compartido entre el sacerdote y los fieles y así anticipar cuestionamientos. Este recurso se inscribe, en otros casos, dentro de una estrategia diferente, al otorgarle al *nosotros* el carácter de *destinatario* o *beneficiario* de los procesos atribuidos a los sujetos enunciativos de los textos correspondientes a las lecturas previas:

...lo que Pablo quiere hacer/les entender a los Corintios... (SCJ. 24/01/04) [paráfrasis]

Pablo *nos* insiste a todos nosotros como creyentes...” (SCJ. 24/01/04) [aplicación]

La formulación de directivas:

En el cierre de un gradual distanciamiento de la literalidad del texto bíblico, la etapa de *formulación de directivas* introduce la dimensión exhortativa del género de la homilía. A diferencia de las demás etapas, no presenta problemáticas que la vinculen específicamente con el texto bíblico, y la conflictividad que presenta es genérica a los actos de habla exhortativos, aquellos en los cuales el hablante “penetra en el ámbito intencional del interlocutor” (Haverkate, 1994: 16) para que realice una determinada acción.

Paráfrasis, contextualización dentro del texto bíblico, aplicación, formulación de directivas conforman los cuatro constituyentes del género de la homilía católica. Tal como hemos buscado señalar, cada una de las etapas colabora a la “evolución dinámica” del género, por lo que cada una de las partes mantiene relaciones de dependencia con las demás. El orden que les hemos dado en esta presentación es el más regular dentro del *corpus* estudiado, sin embargo, también es posible que haya alteraciones en el orden o incrustaciones de una etapa en otra. En el capítulo 7 volveremos sobre esta estructura esquemática para atender al rol de cada una de las etapas en el análisis de las estrategias discursivas.

5. Conclusiones

Los capítulos anteriores estuvieron dedicados al abordaje de la noción de estrategia discursiva y la construcción de la categoría de *conflictividad estratégica*, una noción que consideramos necesaria para la explicación de toda estrategia discursiva. El

Como es sabido, el *destinatario* –en procesos verbales– y el *beneficiario* –en procesos materiales– son, en términos gramático-funcionales, participantes indirectos del proceso (Halliday, [1985] 1994: 144), esto es, no exigidos por él (una función “no inherente”, en los términos de Fernández y Ghio [2005: 88]). Dicho aspecto marginal otorgado a la forma inclusiva puede interpretarse como una instancia intermedia entre la paráfrasis propiamente dicha y un total protagonismo del “nosotros” en los procesos, al menos como posibilidad ofrecida por la gramática al género, la cual luego será considerada en las efectivas opciones realizadas en el discurso. A la vez, podemos ver de qué modo el *destinatario* aparece usualmente relacionado con lo que Halliday ([1985] 1994: 145) llama un “proceso mental causativo” (por ejemplo, *convencer* “hacer creer”, *decir* “hacer saber”, *explicar* “hacer entender”, *mostrar* “hacer ver”); lo que también admite una lectura de *delegación de la actividad persuasiva (propia)* al actor del texto bíblico por parte del sacerdote.

presente capítulo consiste en una especificación de la noción de *conflictividad estratégica* para el estudio de las estrategias discursivas presentes en las homilias católicas. Sobre este punto, nuestra hipótesis es que dicha conflictividad adquiere en el género de la homilía católica la forma de una tensión entre la *autorización* y la *adecuación del discurso*.

Desde nuestro punto de vista, la tensión *autoridad-adecuación* puede explicarse tanto por la génesis misma del género (la reunión de la exégesis privada con los ritos culturales masivos), como por los rasgos específicos de constitución y estructuración del campo religioso (la escisión entre un cuerpo de especialistas que produce, administra y legitima los productos religiosos y un grupo que mantiene una relación práctica y de consumo con los mismos). La confluencia de este doble proceso discursivo y político le otorga al género de la homilía su conflictividad específica, una suerte de tensión que se actualiza y que no parecería poder resolverse definitivamente sin llevar la práctica hacia los límites del género o del mismo campo religioso. La identificación de esta conflictividad es también la que nos permite relativizar la organización esquemática con que hemos caracterizado al género en etapas. En efecto, si bien se trata de las partes que cumplen una determinada función en el género, estas partes no están exentas de tensión y esta tensión es la que explica, en parte, la misma conformación de las etapas o, como buscaremos mostrar más adelante, las estrategias a través de las cuales tales etapas se realizan en los discursos.

En el capítulo siguiente veremos el aspecto lingüístico-discursivo que adquiere esta tensión en el género de la homilía. Es decir, dejaremos el abordaje en términos de género para orientar nuestra mirada a la identificación de los mecanismos discursivos que realizan tanto los polos como la misma tensión entre autoridad y adecuación. El objetivo es disponer de determinadas nociones y categorías que faciliten el análisis del *corpus*, es decir, de las estrategias discursivas que en él pueden identificarse.

CAPÍTULO 5

0. Introducción: extrañamiento y reformulación en las homilias

A diferencia de los desarrollos anteriores, que reunían producciones del ámbito de la Historia y la Sociología de la Religión y de la Homilética, aquí nos centraremos sólo en los estudios lingüísticos y discursivos sobre la homilía y el lenguaje religioso. El criterio de selección y lectura estarán dados por los planteos relativos a la segunda de nuestras tesis. En este sentido priorizaremos aquellos aspectos de los trabajos que permiten hacer evidente las tensiones que atraviesan la homilía y que constituyen las fuentes de conflictividad específicas del género. El capítulo se organiza en tres apartados: el primero, acerca de la cuestión del extrañamiento en el lenguaje religioso, su vocabulario especializado y su rol en la autorización del discurso; el segundo, acerca de la adecuación que realiza la homilía a sus destinatarios, cómo ésta incide en la construcción de los discursos; el tercer y último apartado aborda un aspecto central dentro de las homilias católicas: la reformulación interdiscursiva que realizan y la manifestación de la conflictividad ya referida.

1. Diferencias y deslizamientos entre el análisis académico y el confesional del discurso religioso

La recuperación y la revisión de algunos trabajos sobre la homilía y la liturgia católica producidos en el ámbito académico nos permiten introducir algunas reflexiones acerca de la relación entre el campo científico y el campo religioso. Tal como hemos visto en el capítulo anterior, las homilias católicas, como objeto de estudio, se inscriben en grandes ámbitos de conocimiento, sea por constituirse en motivo de análisis de diferentes disciplinas, sea porque en muchos casos se pretende abarcarlas con categorías más amplias y generales. Al mismo tiempo, la homilía, como otros géneros del campo religioso, despliegan, en su misma selección y en sus marcos de análisis, las tensiones relativas al carácter confesional o académico de la investigación que la aborda. En este sentido, el estudio del discurso religioso comparte muchas de las problemáticas epistemológicas pensadas en los estudios sociológicos de la religión. Así, podría

realizarse una analogía con la distinción propuesta por Soneira (1993) entre *Sociología religiosa o pastoral* y *Sociología de la religión*, lo que nos permitiría hablar de un *análisis religioso del discurso* y de un *análisis del discurso religioso*. Para precisar esta diferencia, volvemos a recuperar el trabajo de Soneira, quien señala:

...lo que define a la sociología religiosa no es el objeto en sí, por otra parte el mismo que podría abordar la sociología de la religión, sino un específico *interés* (religioso), lo cual se expresa luego en una determinada *tradición* de estudios e investigaciones. Coincidimos con Ferro (1985) cuando afirma que “el principal criterio para definir a las «sociologías religiosas» radicaría en que se trata de estudios «aplicados», con propósitos prácticos definidos, muchas de las veces realizados a pedido de una instancia dirigente (un párroco, un pastor, una comisión episcopal, por ejemplo), los cuales de por sí, no necesitan de un marco teórico muy amplio y desarrollado sino de definiciones operacionales mensurables (variables) y especialmente, metodológicas y técnicas.” (1993: 31-32)

Tal como señala el propio autor, la distinción en el plano conceptual no es tan sencilla de establecer en la práctica investigativa concreta. Por nuestra parte, la posibilidad de establecer estas diferencias nos interesa en tres aspectos: a) en relación, tal como lo plantea Soneira, al interés que manifiesta el estudio por intervenir sobre su objeto, es decir, a su carácter “aplicado”; b) en relación al modo en que se recuperan los textos confesionales acerca de la homilía y su fluctuación entre constituirlos en objetos de estudio y tomarlos como fuente de validación; c) en relación a la distancia o la superposición entre el lenguaje objeto y el metalenguaje, es decir, a la inclusión y uso de un léxico propio de los textos confesionales en los textos académicos.

Estos tres aspectos atravesarán nuestro desarrollo acerca de los modos en que se estudian las realizaciones discursivas de los polos de la tensión entre autoridad y adecuación dentro de la homilía católica. Esto significa que estos aspectos no organizarán nuestra exposición, sino que se harán visibles en la medida en que el desarrollo amerite su señalamiento, esto es, cuando veamos desplazamientos del discurso académico hacia el confesional.

2. El “lenguaje religioso”: descripción e intervención en la liturgia católica

Una parte significativa de la obra de David Crystal (1964, 1966, 1969, 1975, 1986, 1989) está dedicada al estudio de lo que él denomina el “lenguaje religioso”. Desde el punto de vista conceptual, como veremos, los aportes de sus trabajos son desiguales; algunos ofrecen ciertas caracterizaciones exhaustivas de los usos del

lenguaje en el marco de la liturgia católica inglesa, otros proponen aplicaciones de categorías ajenas y sin demasiada rigurosidad. En cambio, si atendemos al contexto de producción de sus primeros trabajos, la obra adquiere un interés particular. En efecto, lo más relevante en Crystal es su relación con el proceso reformista que estaba realizando la Iglesia católica, el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), del cual sus primeros trabajos son contemporáneos. Crystal se presenta como un lingüista que pretende participar del debate que se generó en relación con los cambios en la liturgia que realizaría este Concilio, y que considera que la lingüística puede aportar herramientas para pensar y operar en este tipo de políticas lingüísticas intra-institucionales:

In a recent book for the *Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism* called *Linguistics, Language and Religion*, I have introduced and begun to discuss the implications of a theme whose study has hitherto been much neglected by Catholics (and everyone else, for that matter). As the title suggests, the book emphasizes the fundamental role language plays in the practical understanding, expression, presentation and furtherance of any set of religious beliefs (with particular reference to Catholicism), and the *invaluable assistance which linguistics, the scientific study of language, can give*. (Crystal, 1966: 11; el destacado es nuestro)

Esto hace que, por momentos, encontremos en sus trabajos rasgos prescriptivos que lo asemejan a los manuales o tratados confesionales que hemos referido previamente.

En lo relativo al marco teórico de los trabajos de Crystal, los comentarios que podemos hacer se asemejan a los anticipados cuando referimos la distinción propuesta por Soneira entre una sociología religiosa y una sociología de la religión. En efecto, los primeros trabajos (entre las décadas del 60 y el 70), si bien guardan una cierta rigurosidad, carecen casi completamente de referencias teóricas; algunas de las nociones recuperadas pueden inferirse conceptualmente, otras a través del apego a la terminología (en este sentido, es posible hablar de un estilo con rasgos ensayísticos en los primeros trabajos). Esta ausencia de referencias cambia en los últimos trabajos, en donde se vuelve posible reponer ciertos autores y ciertas obras de referencia y en donde el carácter “aplicado” (en el sentido dado por Soneira) va dejando lugar a un interés más sociolingüístico, es decir, académico.

De un modo general, parece posible decir que Crystal tiene una concepción funcional del lenguaje, aunque no aparece nunca demasiado precisada. Por ejemplo, considera que el conocimiento que se elabora sobre los usos del lenguaje debe basarse

en el estudio de los discursos y no en las opiniones aisladas de los hablantes¹⁰³; entiende a la lingüística como el estudio del lenguaje en su contexto¹⁰⁴; también atiende al carácter inherentemente contextual del significado, pero sin demasiada profundidad sobre los modos de interrelación.¹⁰⁵ Por último, uno de los rasgos particulares – principalmente en los primeros trabajos– es su dificultad para mantener una diferencia entre el lenguaje objeto y el metalenguaje, esto es, en diferenciar los términos que provienen del discurso analizado (el litúrgico o “religioso”) y las categorías de la lingüística que permiten dar cuenta de ellos. Por ejemplo en el pasaje: “In this article, I want to amplify two points of particular current relevance to Catholicism dealing with degrees of unintelligibility (which has been called, with some justification, the linguistic *original sin*).” (1966:14-15; el destacado es nuestro). También en otro: “A completely foreign tongue or an extremely archaic or learned diction is a *mortal sin* against the primary linguistic virtue of intelligibility.” (Crystal, 1964:151; el destacado es nuestro). Corresponde señalar que las dos citas pertenecen a los trabajos de la década del 60; en obras posteriores esta suerte de traspaso o deslizamiento desaparece.

2.1. El carácter *diferente* del “lenguaje litúrgico”

Al momento de identificar los modos de realización discursiva del polo de la autorización en las homilías, es posible reconocer un primer rasgo en el que coinciden muchos de los autores que abordan las particularidades del lenguaje religioso, este es, su carácter “extraño”, “diferente”. Crystal (1964) es uno de los que aborda este fenómeno a través de su noción de “lenguaje litúrgico”. Como mencionamos previamente, las categorías utilizadas por Crystal no se encuentran acompañadas de referencias teóricas

¹⁰³ En “Language and Religion”, leemos: “This knowledge [of the realities of language form and function] can only be obtained through a linguistic survey of usage—in our case, religious usage. Personal impressions about what one thinks happens in language are relatively useless; people’s ideas about their own language are normally quite vague and undefined, and in addition are prejudiced by their own upbringing. To obtain facts about usage as objectively as possible one needs more than the isolated opinions of individuals.” (1966:15)

¹⁰⁴ También en “Language and Religion” aparece esta suerte de definición: “Linguistics is the science which has developed over the past 150 years with the aim of studying the fact of language in its context to find out as much as possible about what language is, how it is organized (its internal structure), and how it is used in relation to reality (its external function, or meaning).” (1966:15)

¹⁰⁵ En el artículo que venimos citando hay una alusión al uso peyorativo del término superstición y al modo en que su puesta en contexto puede ayudar a entenderlo: “For example, if one can see no reason why the term “superstition” is so often applied pejoratively to Catholicism, then an examination of the linguistic contexts in which the term is used will quickly provide suggestions for the answer.” (1966:26)

que faciliten la identificación de su marco de origen. Y esto ocurre con el concepto de “lenguaje litúrgico”, el cual es caracterizado, en una primera instancia, como un tipo de *registro*:

First, some general remarks about the status and purpose of a liturgical language. Basically, the language of a liturgy is a set of distinctive verbal forms used in official public worship on behalf of a religion (i.e. register). (Crystal, 1964:149)

El término *register*, en esta primera parte de la definición aparece para dar cuenta del uso de ciertas formas lingüísticas en un particular contexto de situación.¹⁰⁶ Sin embargo, lo que más nos interesa es la segunda parte de esta definición, que es la que establece la particularidad de estas formas:

This [set of distinctive verbal forms] may be either a completely different language from the one normally used by the speech-community (e.g., Latin), or it may be relatively abnormal kind of the same language, as with the vernacular.” (Crystal, 1964:149)

Lo relevante de este pasaje es la identificación de una primera característica que tendrá el “lenguaje litúrgico”: su carácter diferente o extraño en relación con el resto de los usos del lenguaje en una comunidad lingüística. Este carácter extraño no se debe, para el autor, solamente a la especificidad del registro como tal, sino a una deliberada búsqueda en el uso del lenguaje por diferenciarse de todos los demás contextos de situación y, por ende, de sus variedades asociadas. El autor menciona, en este artículo, dos posibilidades, el uso de una *lengua diferente* o el uso de formas *anormales o extrañas de la lengua de la comunidad*. Está claro que las referencias dadas por el autor, en este texto, aluden a diferentes momentos de la litúrgica católica. Sin embargo, en otros trabajos del mismo autor (1966, 1975), la observación sobre el uso extraño del lenguaje relacionado con la religión es algo recurrente.

Crystal recuerda que en las “sociedades primitivas” el efecto místico o la función mágica (1966: 14) se construía por un deliberado oscurecimiento en el uso del lenguaje (1964: 151)¹⁰⁷. Esta observación también es compartida con Gumperz, quien diferencia el uso de los lenguajes litúrgicos de los “*special parlances*” (“languages of occupationally specialized minority groups, craft jargons, secret argots and the like”

¹⁰⁶ Es probable que para el momento de la producción de este trabajo, el concepto de registro haya sido usado de un modo amplio (como “variedad acorde con el uso”) por diferentes autores y sin una particular asociación a las variables del *campo, tenor y modo*.

¹⁰⁷ Oscuridad que, como veremos más adelante, Crystal rechazará, en tanto atenta contra la inteligibilidad “exigida” al lenguaje.

(1972 [1982]: 221), principalmente por el carácter tradicional que trae asociada la elección de la lengua, así como por el tiempo de aprendizaje¹⁰⁸ que requiere su uso:

Despite their similarities, the classical administrative and liturgical languages –such as the Latin of medieval Europe, the Sanskrit of south Asia and the Arabic of the Near East- are not ordinarily grouped with special parlances because of the prestige of cultural traditions associated with them. *They are quite distinct from and often unrelated to popular speech*, and the elaborate ritual and etiquette that surround *their use can be learned only through many years of special training*. (...) As a result, knowledge of these languages in traditional societies where they are used is limited to relatively small elites, who tend to maintain control of their linguistic skills in somewhat the same way that craft guilds strive for exclusive control of their craft skills. (Gumperz, [1972] 1982: 222; el marcado es nuestro)

Hymes ([1986] 2002) también realiza algunos comentarios sobre este aspecto de la selección de una lengua ininteligible para la comunidad como forma de segregación de la actividad religiosa. Finalmente, en su trabajo “Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica Argentina frente a la crisis”, Arnoux y Blanco (2004) reconocen que el efecto de extrañeza no sólo se limita a nombres y lugares, sino también a su funcionamiento simbólico:

En la serie considerada [homilias que constituyen el *corpus* de análisis], se puede observar también (...) una presencia cada vez más destacada de segmentos coloquiales que rompen el registro sostenido de otros tramos de la homilía en los que se combina tanto *el efecto de extrañamiento generado por algunos términos o por el universo referencias al que remite* como la complejidad de los desplazamientos metafóricos interpretativos. (Arnoux y Blanco, 2004: 26; el destacado es nuestro)

Como puede verse, las autoras reconocen el fenómeno general del que venimos hablando y lo asocian también al registro de la homilía. Lo interesante es el uso del término “extrañamiento”¹⁰⁹, el cual no remite al análisis discursivo general, sino más

¹⁰⁸ La cuestión del costo y de la duración de aprendizaje también ha sido abordada por Bourdieu, no sólo para señalar este aspecto como un elemento restrictivo del acceso al capital simbólico que representa el lenguaje, sino en cuanto al modo en que la duración adquiere una funcionalidad simbólica propia, independiente de los resultados que permita: “El costo de formación no es una noción simple y socialmente neutra. Incluye (...) gastos que pueden sobrepasar ampliamente el mínimo “técnicamente” exigible para asegurar la transmisión de la competencia propiamente dicha (partiendo de la base de que sea posible dar una definición estrictamente técnica de la formación necesaria y suficiente para cumplir una función y de la propia función (...)). Así, por ejemplo, la duración de los estudios (que constituye un buen baremo del costo económico de la formación) tiende a valorarse por sí misma con independencia del resultado que produce (lo que determina a veces, en las “escuelas de élite”, una especie de puja en el alargamiento de los ciclos de estudios).” (1985: 29)

¹⁰⁹ El concepto corresponde a Viktor Šklovski (2002:61) y lo opone a lo que él llama el “automatismo perceptivo”, en el que el sujeto no logra distanciarse del objeto para reconocer su carácter histórico o arbitrario. En la propuesta de Arnoux y Blanco, lo infrecuente de los términos utilizados en la homilía logran, en principio, crear una distancia del modo en que se expresan los significados en otros contextos,

específicamente al literario. En efecto, la categoría, asociada a los estudios del formalismo ruso y a su interés por dar cuenta de los mecanismos de “desautomatización del lenguaje” en la literatura, parece aludir más al efecto estético de la elección lingüística, que a una funcionalidad más próxima al contexto de situación en la que se ubica.

2.2. Caracterización del “lenguaje litúrgico”: estilo y registro

En su trabajo de 1964, Crystal propone, por una parte, una caracterización de los *rasgos estilísticos* del lenguaje litúrgico previamente definido. Dicha caracterización seguirá el planteo de la definición de este “lenguaje” que hemos referido previamente. En este sentido es que señala nuevamente:

The product of this extra care [the care we take over our language is in proportion to the importance we credit the situation] is thus *a formally abnormal style which one does not expect to meet in ordinary situations*, and which is valuable because its unfamiliarity signals the extraordinary purpose of the liturgical situation and demands added concentration. Again, many find it difficult to talk to God as they would to their friend in the street for his position puts him on a very different plane. There is adoration as well as friendship required of us, and both must find a place in the language to be used. (Crystal, 1964: 150; el destacado es nuestro)¹¹⁰

Para Crystal el concepto de *estilo* “...refers to the degree of formality attached to particular inter-personal social situations, which is reflected by differences in language...” (1964: 149). Para el autor, el estilo es un componente de la liturgia que puede ser compartido con otras situaciones, por lo que no parece determinante de la especificidad del lenguaje litúrgico. La noción que permite esta clase de caracterización es la de *registro*.¹¹¹ Para este autor, el lenguaje litúrgico católico posee tres componentes centrales: a) los arcaísmos; b) *formulaicness*; c) el vocabulario especializado.

Un arcaísmo es, para Crystal, un fósil del uso lingüístico pasado (1964: 152) que en el lenguaje litúrgico se presenta a través de diferentes tipos (formas gramaticales,

y, en un segundo momento, separar a la homilía de los otros discursos que formarían parte de la cotidianeidad.

¹¹⁰ Lo relevante de este pasaje es la clara inclusión del autor en el grupo de los creyentes por medio de la primera persona del plural (“There is adoration as well as friendship required of *us*...”). Veremos que en trabajos posteriores esta proximidad se va dejando de lado para acentuar la relación teórica con el objeto y su validez en términos lingüísticos o sociolingüísticos, antes que confesionales.

¹¹¹ Dice Crystal: “The more pervasive part of this individuality, however, is not due to style (which is shared) but register.” (1964: 151)

inflexiones, léxico, estructuras sintácticas, etcétera). Con relación a este elemento –el arcaísmo–, Crystal menciona que su número es relativamente bajo, pero que esto no debería desestimar su aporte al carácter general del lenguaje litúrgico, ya que la frecuencia de ocurrencia sí es elevada.

Los formulismos (*formulaicness*) parecen ser frases hechas o refranes asociados con determinados temas y que admiten muy poca variación interna. Su uso en el ámbito de la liturgia católica se debe, según el autor, principalmente a la antigüedad de esta religión y su base tradicional, así como al efecto cohesivo que genera con esta tradición y el modo de abordar los temas que son recurrentes¹¹²:

A religion as old and tradition-based as Catholicism is naturally going to embody much formulaicness, largely unalterable because of the privileged, accepted position it holds in the eyes of most of the Catholic speech-community. The reiteration of certain themes would ensure that many phrases were in constant use, either because they had a central role in the expression of religion or because they had simplicity and vividness in phraseology, which gave them a central place in oral tradition. (Crystal, 1964: 153-154).

Por último, Crystal alude al *vocabulario especializado* (*specialized vocabulary*, “...words referring to religious things, which rarely found outside the context of religion” [Crystal, 1964: 154]). Este elemento correspondería a lo que suele llamarse la jerga propia del contexto de situación, semejante a los “*special parlances*” a los que aludía Gumperz ([1972] 1982: 221) en la cita antes referida. Más allá de la coincidencia de Crystal con el planteo de Gumperz acerca de la diferencia entre el uso litúrgico y el resto de los usos coloquiales, al momento de abordar el vocabulario especializado del registro litúrgico, ofrece comentarios que lo asemejan a otros registros. En este sentido, el autor no sólo menciona algunos términos que corresponderían a este registro, sino que también ofrece algunas explicaciones de su inclusión y la mayoría de ellas aluden a necesidades de los temas abordados por la actividad (esto es, problemas propios de un uso especializado) y, de ninguna manera, a un deliberado oscurecimiento de los discursos.

El *vocabulario especializado* no es explicado por Crystal a partir de la búsqueda de diferenciación del uso del lenguaje litúrgico con el resto de los usos, sino que, por el contrario, propone explicaciones que serían pertinentes a cualquier jerga constitutiva de un registro. Así, por ejemplo, cuando alude a los términos “centurión”, “sinagoga”,

¹¹² Nuevamente Crystal evita cualquier distanciamiento de la explicación doctrinal, a la que reproduce sin críticas ni revisiones.

“*cubi*” (como unidad de medida), *talent* (carisma), señala el carácter histórico de los mismos. Nosotros podríamos precisar esta afirmación recordando la dependencia que tiene el uso del lenguaje en la liturgia católica con otros discursos, particularmente el texto bíblico, cuya antigüedad (y la ubicación temporal de los hechos referidos) justifica dichos términos. Así, el *vocabulario especializado* no es más que una variación del lenguaje adecuada a las necesidades de la actividad litúrgica, como pueden ser sus vínculos intertextuales o la exposición de una doctrina religiosa (de ahí el uso de términos propios del cristianismo, esto es, recurrentes en sus discursos, o la significación particular que se le atribuye a los términos compartidos con otros registros).

2.3. La explicación confesional del lenguaje litúrgico

Como hemos visto en estos últimos autores, hay una coincidencia en reconocer el carácter deliberadamente diferente que tiene el uso del lenguaje en los contextos religiosos y rituales, su esfuerzo por separarse del resto de los usos comunes dentro de la cultura. Sin embargo, también reconocimos las diferentes explicaciones que ofrecían los autores para este fenómeno. Crystal, en sus primeros trabajos, ofrece también su propia explicación para esta característica, sin embargo, la limitación de la misma está dada en la imposibilidad para objetivar el contexto de situación, así como el uso del lenguaje que en ella se realiza. En este sentido es que Crystal señala:

It should be plain that in such a specialized and intense communicative activity as talking to God in unison or individually, there are some kinds of language which will *not* do. It is obviously not going to be suitable to use types of language occurring at less formal end of the stylistic spectrum. Colloquial language, slang, loosely-phrased expressions and contractions, vogue-words, and so on would certainly be out of place. A more formal style is required, i.e., the use forms which are not typical of what has been variously called ‘everyday’, ‘conversational’ or ‘normal’ speech.... (Crystal, 1964:150)

O refiere al propósito “extraordinario” de la situación litúrgica:

...a formally abnormal style which one does not expect to meet in ordinary situations, and which *is valuable because its unfamiliarity signals the extra-ordinary purpose of the liturgical situation and demands added concentration.* (Crystal, 1964: 150; el destacado es nuestro)

Algo que también se aplicaría a los modos de referir a los textos bíblicos:

The same applies to the way we talk about God and *report his words*: flippancy, carelessness in speech and colloquialisms are not appropriate. (Crystal, 1964:150)

Nuevamente, Crystal pretende explicar los usos en los términos del propio discurso analizado. Así, entender a la liturgia como una actividad de “*talking to God*”, debilita el análisis, porque no es capaz de reconocer las implicancias contextuales y, por ende, discursivas que conlleva tal definición. En principio, Crystal pasa por alto el carácter institucional de la situación, es decir, la posibilidad de elaborar una definición de la misma en base a categorías sociológicas, dentro de las cuales se precisarían, por ejemplo, las identidades institucionales y su rol dentro de la actividad litúrgica. Entre otras cosas, esto permitiría dar cuenta del modo en que ciertos participantes de la institución pueden presentarse como representantes de la divinidad¹¹³ y ocupar el rol discursivo que se le atribuye confesionalmente a ésta. Por otra parte, considera que la definición del contexto de situación es extradiscursiva; en este sentido, el discurso pasa a ser un reflejo de dicha definición, sin poder jugar ningún rol en su elaboración o transformación, o en la misma aprehensión de dicha definición.

Por otra parte, y tal como hemos desarrollado en el capítulo anterior, el carácter ininteligible, extraño de la lengua respondería al carácter especializado de sus hablantes, i.e., los sacerdotes. Como hemos visto, el campo religioso se constituye en esa escisión entre especialistas y consumidores. En este sentido, la dificultad para el acceso al lenguaje religioso correspondería a ese vínculo erudito con los bienes religiosos, así como un mecanismo de reproducción de la estructura del campo, estableciendo restricciones a los fieles para su dominio. Esta lectura sociológica del funcionamiento del lenguaje religioso en el propio campo no es percibida en absoluto por Crystal, quien adopta los argumentos confesionales, es decir, doctrinales, para justificar la diferencia (el carácter sobrenatural del interlocutor, lo extraordinario de la situación litúrgica, la concentración que demanda, etc.).

2.4. De un análisis religioso del lenguaje a un análisis del lenguaje religioso: el “lenguaje religioso” como objeto de la sociolingüística

Los últimos trabajos de Crystal en relación con el uso del lenguaje en el ámbito litúrgico difieren significativamente de los primeros, principalmente en el propósito

¹¹³ Recordemos al respecto la complejidad y las aporías que desplegaba, según Agamben (2012), lo que se conoce en el ámbito litúrgico como el “ministerio del misterio”.

general que se explicita para justificar el estudio y las conclusiones que éste permite. En efecto, mientras los primeros artículos no ocultaban¹¹⁴ un claro interés por intervenir en los debates sobre la reforma litúrgica católica que se produjo durante el Concilio Vaticano II¹¹⁵, estos últimos manifiestan una preocupación por validar a este uso del lenguaje como un objeto de estudio pertinente y productivo para la sociolingüística¹¹⁶. Tal es el caso en pasajes como:

In order to clarify *the relevance of the study of religious language to sociolinguistic theory and practice*, it seems necessary to make a preliminary, broad identification of those foci of attention which are conditioning our ideas about priorities in contemporary sociolinguistic thinking. (Crystal 1975: 17; el marcado es nuestro)

Así, el “lenguaje religioso”¹¹⁷ interesa en tanto su estudio permitiría el desarrollo de las tareas empíricas, metodológicas y teóricas de la sociolingüística: “it [religious language] should be able to contribute to the advancement of any or all of these tasks [empirical, methodological and theoretical] (Crystal, 1975: 17; el destacado es nuestro)

En el trabajo de 1975, Crystal reconoce al “lenguaje religioso”¹¹⁸ como un área excelente para testear hipótesis sociolingüísticas. Nuevamente, el cambio en estos

¹¹⁴ Aquí la negación alude a lo esperable en el discurso académico.

¹¹⁵ Como mencionamos, esto le daba a los artículos un estilo prescriptivo general al discurso, más preocupado por un deber ser que por la identificación de regularidades, a la vez que lo asemejaba a los tratados o manuales sobre la homilía producidos en el mismo ámbito confesional.

¹¹⁶ Esto último también es relevante. Los trabajos de la década del 60’ se ubican claramente en el ámbito de la lingüística (aunque estén ausentes mayores referencias bibliográficas), y le reconoce a ella su autoridad para tomar parte en los debates antes referidos. De hecho, considera que ésta debería ser parte de la formación que tienen los “liturgistas”: “Religion in general, but Catholicism in particular, has not yet tried to utilize the results that modern linguistic research is providing, partly because of *the dearth of Catholic linguists*, and partly because there has so far been little published on the subject other than the specialists' textbooks and monographs.” (Crystal, 1966:14; el marcado es nuestro)

¹¹⁷ En estos artículos, Crystal abandona el término de “lenguaje litúrgico” para adoptar el de “lenguaje religioso”. Podríamos establecer algunas hipótesis para este cambio. Probablemente forme parte de su interés por crear una distancia del fenómeno estudiado, con el que antes tenía una relación de cuasiparticipante (o directamente de participante, si ampliáramos la categoría de la pertenencia institucional a la del campo religioso católico). En este sentido, el término “litúrgico” quizá remitía, para el autor, a esa participación en el debate ocurrido en los años 60, que tuvo a la liturgia como uno de sus objetos centrales; tampoco deberíamos descartar cierta tendencia que se haya impuesto durante este período para nombrar a los estudios que tomaban como objeto discursos producidos en ámbitos religiosos diversos. En 1972, William Samarin, publica *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (este autor será el que luego editará el trabajo que estamos refiriendo de Crystal, «Non-segmental phonology in religious modalities»; en 1974, en el ámbito francés, Antoine Vergote publica *Interprétation du langage religieux* y en 1975, Paul Ricoeur, «La philosophie et la spécificité du langage religieux», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Como puede verse, para el contexto en el que se publica el trabajo de Crystal, el término “lenguaje religioso” ya se ha instalado en la comunidad académica, lo que explicaría en parte su preferencia.

¹¹⁸ Como ocurre con muchos autores, Crystal opera generalizando apreciaciones de una religión particular, como es la católica, a todo el “lenguaje religioso”, el cual, al menos nominalmente, debería

últimos trabajos de Crystal se encuentra en otorgarle validez a su objeto de estudio más allá de las necesidades que establecía la propia institución católica, como ocurría en los primeros.

Digamos, finalmente, que el seguimiento del recorrido teórico-epistemológico que realiza la obra de Crystal entre los años 60 y 80 nos permite reflexionar sobre las complejidades propias del estudio de un objeto como son las homilias católicas. Si trazamos alguna suerte de similitud entre el fenómeno que venimos estudiando (las formas lingüístico-discursivas de autorización) y aquellos trabajos que la abordan, podemos ver que la inscripción de los textos en diferentes campos modifica sus dispositivos de validación y legitimidad. En el caso de Crystal, los primeros trabajos construían su autoridad en base a la reproducción de las razones doctrinales o confesionales que sustentan (en tanto objetos de una racionalización especializada) los discursos analizados. Los trabajos posteriores, en cambio, se ubican en el campo académico de la sociolingüística y es de este espacio de donde se toman los dispositivos de validación (la riqueza del objeto de estudio, su regularidad, etc.). Tal como señalara Soneira en relación con la sociología de la religión y la sociología religiosa, en la práctica los límites nunca son tan claros y son recurrentes los desplazamientos. Hemos destinado este apartado en gran medida a la revisión de la obra de Crystal porque consideramos que, por una parte, ofrece un exhaustivo análisis de los rasgos de la litúrgica católica; por otra, porque sus textos habilitan la reflexión y explicitan, de un modo bastante claro, los deslizamientos que los estudios de los productos religiosos hacen del campo confesional al académico y viceversa. Como señalamos antes, la atención a estos solapamientos será un aspecto a considerar en los demás trabajos referidos sobre el discurso religioso en general y el género de la homilía en particular.

3. El polo de la adecuación: procedimientos de aproximación entre el sacerdote y los fieles

En este segundo apartado identificaremos en los trabajos la segunda línea de tensión constitutiva de la homilía, ésta es, la que orienta los discursos hacia la adecuación a la audiencia. Este rasgo debe ser correlacionado con el aspecto que

cubrir, como categoría, todos los usos del lenguaje en contextos que puedan definirse como religiosos (definición que también puede ser problemática).

señalamos en el punto anterior. Así la adecuación sólo adquiere un carácter conflictivo en la medida en que tensa a las homilías en una dirección contraria a la sugerida por el extrañamiento y la autorización. Al mismo tiempo, el orden en que hemos dispuesto estos dos polos de tensión es significativo. En efecto, tal como hemos señalado en el capítulo anterior, desde un punto de vista sociológico, el discurso religioso –como el campo religioso– realiza este doble movimiento de escisión (cuerpo de especialistas y lenguaje especializado) y de reunión (incorporación de las necesidades y del lenguaje de los no-especialistas). En esto se explica que los elementos lingüístico-discursivos asociados a la adecuación se encuentren en una segunda instancia y tengan, por momentos, el carácter que Durkheim le reconocía a los ritos positivos, es decir, constituir una suerte de sacrilegio, de esfuerzo por reunir elementos irreconciliables.

A la vez hace falta señalar un elemento distintivo de este polo que constituye la dialéctica propia de las estrategias discursivas que estamos estudiando. Mientras los dispositivos de autorización, legitimación, en suma, de constitución del lenguaje especializado, constituyen un objeto del proceso de formalización e institucionalización del clero, los mecanismos de adecuación son mucho menos regulares. En efecto, y como es de esperarse, mientras la autorización aspira a inscribir al discurso en una institución que se pretende homogénea, altamente formalizada y jerarquizada, la adecuación se presenta como un elemento subsidiario, dependiente de las condiciones de recepción de ese discurso. En este sentido, las observaciones que haremos sobre este punto serán mucho más generales que las señaladas en el apartado anterior. Y no será hasta el momento de análisis de nuestro propio *corpus* que podremos identificar y describir con precisión los mecanismos de aproximación presentes en los discursos.

3.1. La adecuación como necesidad del lenguaje litúrgico

En uno de sus primeros trabajos, Crystal reconoce a la adecuación como un elemento constitutivo de lo que él llama “lenguaje litúrgico”:

Thus from the point of view of style, a liturgical language needs to strike a balance between ostentatious intellectualism and a racy colloquialism. It must be both dignified and intelligible. (1964:151)

La cita sugiere, por una parte, la aproximación al destinatario por medio del uso de expresiones más afines (*“racy colloquialism”*, aludiría a cierta simpatía que generaría esta inclusión); por otra, la relativa al aporte de este coloquialismo a la intelección del discurso (*“dignified and intelligible”*, serían calificaciones que aluden al *“ostentatious intellectualism”* y a *“racy colloquialism”*, respectivamente).

En Arnoux y Blanco (2002), esta atención a los destinatarios que realiza la homilía se remonta a los orígenes del género (cfr. Capítulo 4). Las autoras acentúan la distancia con la retórica clásica al señalar la necesidad específica del discurso cristiano de adecuarse a variadas audiencias. También es relevante para estas autoras la búsqueda de cierta ‘espontaneidad’ que algunos homiletas consideraban que debía conservar el género. En particular las autoras están considerando los planteos de San Agustín y sus modos de recuperar a la retórica ciceroniana para la predicación cristiana.

Al mismo tiempo le reconocen al género una suerte de funcionalidad general, que es la de la “actualización”, la cual entra en tensión con los mecanismos de autorización y legitimidad:

Por otra parte, debemos recordar que el texto bíblico es un componente esencial del discurso, no sólo como disparador de la actividad interpretativa sino también como ilustración y como prueba. La dificultad reside en que al mismo tiempo que se quiere conservar la estabilidad y la distancia del texto sagrado, a lo que ayuda el efecto de extrañeza que generan personajes y lugares, debe mostrarse como algo próximo, como un texto que habla de nosotros aquí y ahora (Arnoux y Blanco, 2002).

Para Canteras Campos (2001) la complejidad derivada de la adecuación se debe, en especial, a la desigual formación religiosa, en principio entre el clero y los laicos, y luego entre el mismo laicado. Así es que señala:

En cuanto a los receptores, el público al que va dirigida la homilía es un público católico. Este es el único rasgo social común de los destinatarios de esta clase de discurso, pues por lo demás hay variedad en cuanto al estrato y grupo social, profesión, nivel educativo (parámetros adquiridos), edad, sexo y raza (parámetros inherentes). A esta heterogeneidad se debe añadir un factor más que tiene que ver con la formación religiosa: no todos los católicos que funcionan como destinatarios de la homilía poseen un mismo conocimiento de su fe. (2001: 12)

Y luego le agrega la apreciación de una fuente confesional:

Esta realidad social compleja es algo de lo que son conscientes los sacerdotes y tendrá consecuencias lingüísticas: “un problema con el que podemos encontrarnos en nuestras homilías es el de la “pluralidad” o lo que generalmente suele considerarse como auditorios mixtos” (Ramos Domingo, 1998: 36 [*Cómo transmitir hoy la palabra*. Madrid, PPC]). (2001: 12)

En Dassetto (1980), en cambio, las transformaciones en el lenguaje especializado se corresponden menos con una exigencia del género, que con un efectivo cambio en las condiciones de producción y recepción del discurso católico. En particular el autor considera un pasaje de un discurso dogmático a un discurso ético, lo que genera una desteologización del lenguaje religioso ordinario:

Le langage religieux ordinaire se de-theologise, parce que de nouvelles demandes font leur apparition. C'est une demande qui pense la symbolique religieuse, non plus sous le mode d'une dogmatique, d'un ensemble de verites, mais surtout sous celui d'une éthique, individuelle principalement, au mieux collective. (1980: 396)

Como vemos, el polo de la adecuación se presenta como un espacio complejo en el que confluyen, a su vez, diferentes dimensiones. Por una parte, la aproximación a los destinatarios es concebida como un elemento inherente al género y constitutivo de su funcionalidad. El término que reúne esta finalidad es el de “actualización” y explicaría tanto la estructuración esquemática del género, como la selección léxica, entre otros aspectos. Por otra parte, la adecuación respondería a necesidades de índole comunicacional, lo que vincula directamente al discurso con sus condiciones de recepción, entendidas éstas como las competencias de los destinatarios a los que se dirige la homilía. Finalmente, los dispositivos de aproximación entre el sacerdote y los fieles se inscribirían en problemáticas más amplias, vinculadas a las representaciones que tienen los fieles acerca de la institución en general y, eventualmente, del sacerdote que realiza el oficio. En este último aspecto, el discurso religioso forma parte en una discursividad social más amplia, en la que disputa su autoridad con otro tipo de discursos sociales, según la incidencia y el reconocimiento que los mismos tengan en la audiencia. Así, la apelación al discurso científico o político en una homilía supone un corrimiento de la autoridad religiosa hacia el polo de la adecuación. Sin embargo, este tipo de desplazamiento no se explica ni por la “actualización” del género, ni por las desigualdades en las competencias de los participantes del evento comunicativo.

Con estos últimos comentarios reconocemos que el polo de la adecuación se ofrece como un espacio complejo y dotado de sus propias tensiones. Por una parte las derivadas del propósito o la finalidad atribuida al género, por otras las relativas a la interacción comunicacional y, finalmente, las que conlleva la inscripción del discurso institucional en una discursividad mayor de la que participan sus destinatarios. Ningún

recurso lingüístico-discursivo puede asociarse automáticamente a alguna de estas dimensiones. Cada uno de ellos podrá explicarse estratégicamente en la medida en que pueda ser puesto en relación con aquella o aquellas dimensiones (genérica, interaccional, socio-discursiva) con la cual entra en tensión el polo de la autoridad.

3.2. Deslizamientos entre el discurso académico y el discurso confesional

En este apartado nos interesa estudiar la incidencia de los documentos institucionales y manuales homiléticos en los estudios académicos acerca de las homilías católicas.

En el caso de Arnoux y Blanco, la manualística y los documentos oficiales les permiten definir la funcionalidad central del género homilético, esta es, la “actualización”. En relación con esto, leemos:

Lo que los manuales de predicación señalan como “actualización” es este necesario anclar en el presente que admite alcances variados y que autoriza incluso, como en muchas ocasiones se ha podido apreciar, deslizamientos hacia la reflexión política. [Nota al pie: “Cf. Luis Maldonado, *La homilía. Predicación. Liturgia. Comunidad.*, Ed. Paulinas, 1993; AA.VV., *El arte de la homilía*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1994.”] (Arnoux y Blanco, 2002:1041)

Es probable que la noción y el término “actualización” estén bastante instaurados en este tipo de textos, ya que también podemos encontrarlo en el documento del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), *La homilía ¿Qué es? ¿Cómo se prepara? ¿Cómo se presenta?*, de 1981. Más allá de esta recurrencia, es interesante detenernos en la operación realizada en la cita de las autoras. Concretamente, es posible reconocer una cláusula con un *proceso relacional* (“es”) de tipo *intensivo* (X es A), en su modo *identificativo* (A es la identidad de X). Tal descripción gramatical nos permite dar cuenta del recurso que habilita una estrategia de *definición* en la cual las autoras retoman un término proveniente del ámbito confesional (“actualización”, que ocupa el rol de *identificado* en el proceso) y lo relacionan con una construcción con la que puede ser intercambiada¹¹⁹ (el *identificador*, “este necesario anclar en el presente que admite alcances variados...”). La finalidad de la estrategia es otorgarle al término un estatuto

¹¹⁹ Aludimos a la reversibilidad de los participantes asociados a las cláusulas identificativas.

más preciso¹²⁰ del que pueden darle estos manuales, o, mejor, del que estos manuales tienen dentro del ámbito de validación académica.

La relación construida entre el discurso analítico y la manualística o los documentos oficiales es, en verdad, de mutua validación. Los discursos producidos en el marco de la institución se presentan como dotados de un saber específico sobre el género, el cual se encuentra construido, en parte, por cierta terminología específica. La alusión a estos discursos proyecta su autoridad sobre el discurso analítico, y sugiere una aproximación a los marcos culturales o institucionales en los cuales se produce la homilía. Esto es lo que encontramos en el texto de Canteras Campos cuando cita a un texto confesional para caracterizar el modo de recepción del texto bíblico en el contexto del ritual católico:

Las palabras de esas lecturas se consideran Palabra de Dios, es decir, lo lingüístico en este caso y dentro del dominio de la Iglesia católica adquiere un valor sagrado, divino, y la homilía, como interpretación y explicación que es de esas palabras sagradas, se realiza después de su lectura, siendo su valor dentro de la liturgia el siguiente: constituir una continuación de la Palabra de Dios, como dice Maldonado (1994: 56 [“Dodecálogo del predicador”]), a través de las palabras del hombre, del sacerdote que pronuncia la homilía. (2001: 15)

De la misma manera cuando Alvarez Rosa define a la homilía en los términos de un manual homilético:

Si tenemos presente que la homilía es un tipo de predicación y *como Calvo Guinda* (2003:128 [Calvo Guinda, Francisco Javier. (2003) *Homilética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos]) *sostiene «tiene como tarea aclarar el pasado bíblico»* (2010: 88; el destacado es nuestro)

De este modo, el discurso confesional se constituye en una fuente de validación del discurso académico, sin que puedan percibirse las complejidades, disputas y coyunturas del campo religioso en el que se inscriben estos textos.

Junto con este procedimiento de autorización, el discurso analítico necesita “traducir” los términos específicos para llevarlos a un campo de significación propio de la validación académica, contexto, en última instancia, en que será leída la investigación. De este modo, como decíamos, los términos se autorizan mutuamente para otorgar la validación adecuada a las conclusiones a las que se quiere arribar.

¹²⁰ La precisión se construye aquí también por la elección léxica del componente *identificado*. En efecto, en la construcción “Lo que los manuales de predicación señalan como ‘actualización’”, la elección del verbo “señalar” (un proceso cuasi comportamental) contrasta con otros procesos posibles y esperables en el ámbito académico, tales como “definir”, “precisar”, etc., es decir, más próximos al polo relacional.

En el comienzo de este capítulo señalamos que destinaríamos parte de nuestra exposición a explicitar aquellos pasajes de los textos referidos en los cuales podían reconocerse solapamientos entre el discurso académico y el religioso o confesional. De los aspectos referidos en esa instancia, hemos reconocido que sólo en los trabajos de Crystal hay un interés por intervenir sobre su objeto, es decir, un carácter “aplicado”. Mientras que en los otros, los deslizamientos atañen a la recuperación de textos confesionales acerca de la homilía como fuente léxica y de validación, sin establecer en esto una actividad crítica, contextualizadora de las condiciones de producción del texto religioso. En este sentido, los textos académicos parecen otorgarle a la Iglesia católica una cierta homogeneidad y coherencia interna, la cual les permitiría tomar cualquiera de sus documentos o producciones discursivas como representativas de la institución, y no como productos que participan de las luchas simbólicas que ocurren en la misma. Los textos académicos estudiados parecerían reproducir, entonces, esa “homogeneidad exteriorizada” (Esquivel, 2004) de la que hablábamos en el capítulo anterior.

4. La homilía como reformulación interdiscursiva

El siguiente apartado y lo que resta de este capítulo estará destinado al análisis de la reformulación interdiscursiva que se realiza en la homilía católica. En este sentido, es posible decir que la homilía es un género que surge de la propia necesidad de la institución católica de elaborar discursos subsidiarios del texto bíblico. El objetivo de este apartado es abordar la problemática de esta relación en el marco de las tensiones entre autoridad y adecuación que consideramos como inherentes al discurso homilético. En este sentido, nos detendremos en los modos en que el texto bíblico se presenta como fuente de autoridad, pero, al mismo tiempo, en cómo un texto fuente necesita ser reelaborado, reformulado para la producción de un nuevo discurso. La homilía, en este sentido, puede ser entendida como el producto de esta reformulación.

Desde nuestro punto de vista, la reformulación no puede ser entendida como un mero proceso de pasaje entre la instancia textual de autoridad (el texto bíblico) y la instancia textual de la adecuación (el texto reformulado, la homilía). Las tensiones entre estos dos polos atraviesan toda la actividad reformulativa. Así, como veremos en este capítulo, la introducción de relatos no religiosos dentro de la homilía, un elemento que podría asociarse con el polo de la adecuación, se realiza a través de los modelos

textuales que ofrecen los pasajes bíblicos. En este caso, la búsqueda de la adecuación se desplaza hacia el texto bíblico para lograr formas de legitimidad e interpretación. En otras homilias, el recorrido comienza en el polo de la legitimidad ofrecida por el texto bíblico, y las sucesivas reformulaciones se orientan a aproximar, anticipar lecturas, orientar interpretaciones, es decir, a adecuar el texto bíblico a la audiencia particular.

Dada la relevancia que tiene este carácter dialógico del género, y dado que muchas de las estrategias discursivas que analizaremos en nuestro corpus tienen a la reformulación como uno de sus procedimientos relevantes, consideramos oportuno incorporar un análisis del género desde la perspectiva de la reformulación interdiscursiva y anticipar, así, algunas cuestiones que luego se harán presentes en el estudio de las estrategias específicas.

4.1. La reformulación en la homilía católica: paráfrasis y explicación

Mientras los estudios de Arnoux y Blanco (2002, 2004) acerca de la homilía católica se orientan a identificar formas de persuasión específicas, el trabajo de Arnoux (2003) acerca de la reelaboración del texto bíblico que se realiza en la homilía tiene un carácter ejemplificador de una problemática más amplia, la reformulación interdiscursiva. Esto significa que el análisis de la homilía como género –y el de una homilía en particular– se relaciona con problemas más amplios que atañen a los casos en los cuales un discurso realiza una reapropiación de otro.

Según esta autora, es posible identificar tres campos tradicionales en los cuales la reformulación constituye una práctica corriente: el pedagógico, el jurídico y el religioso. En relación con este último, Arnoux señala:

En el campo religioso, la tradición de la exégesis bíblica se expone en géneros variados propios de la predicación. Sermones y homilias parten de lecturas bíblicas a las que interpretan y reformulan resumiéndolas o expandiéndolas. La puesta en relación del texto sagrado con la interpretación propuesta nos permite entrever la representación que el sacerdote tiene de la nueva situación de enunciación, a la vez que su confrontación con otras reformulaciones nos muestra las orientaciones de época o, incluso, ideológicas. (2003: 11)

Dentro de este campo, Arnoux se detendrá especialmente en el rol de la reformulación interdiscursiva en el género de la homilía, ya que la misma le permite revisar, como mencionamos antes, algunas problemáticas propias de estos procedimientos: cómo incide la actividad interpretativa sobre el texto fuente en la

reformulación; cuáles son los límites entre la identidad y la diferencia para que el segundo discurso aún pueda ser reconocido como una reelaboración del primero; de qué modo las instituciones en general, y la católica en particular, regulan esta relación de identidad que se propone entre los discursos involucrados.

En el marco de esta perspectiva, Arnoux señala de la homilía:

La homilía es un género inserto en la celebración litúrgica; parte de una lectura establecida y produce un texto cuya función es tanto interpretarla como actualizarla, es decir, mostrar cómo el texto bíblico nos habla a nosotros en nuestro aquí y ahora. (Arnoux, 2003:14)

Como vemos, el pasaje recupera algo que ya estaba presente en otros trabajos de la autora, la funcionalidad actualizadora de la homilía, a lo cual se le agrega un elemento que será relevante para este nuevo abordaje: la interpretación del texto bíblico que la homilía propone. El texto se enmarca en la propuesta realizada por Catherine Fuchs en su texto *Paraphrase et énonciation* (1994), y retoma el doble origen que le reconoce esta autora a la paráfrasis: el que la filia con la exégesis bíblica y el que se inscribe en las técnicas de aprendizaje retóricas. Mientras el primero tendría una tendencia hacia una funcionalidad *explicativa* de la paráfrasis, el segundo fortalecería una orientación *imitativa*, destinada principalmente a la producción de un nuevo texto.

El interés de Arnoux reside menos en ahondar en estas tradiciones que en el “estudio de las huellas de la actividad discursiva de los sujetos”, por lo que antes que la mera comparación entre los discursos involucrados interesa reconstruir el criterio que ha orientado el producto estudiado.

Para ejemplificar este abordaje, la autora estudia una homilía pronunciada por el Arzobispo de Buenos Aires, el día 30 de marzo de 2002.

La reformulación explicativa propuesta por el arzobispo de Buenos Aires muestra cómo la interpretación del texto fuente, tal como se expone en la puesta en discurso se subordina o depende de la orientación argumentativa del nuevo texto. (Arnoux, 2003: 15)

En este sentido, Arnoux establece una comparación entre una de las lecturas correspondientes a la celebración litúrgica en la que es pronunciada la homilía y la representación que hace de ella el sacerdote en su discurso. En este caso en particular, a la autora le interesa dar cuenta de la aproximación que hace la homilía al discurso político. Dicha aproximación formaría parte de la “voluntad de anclaje en el presente” que señala Arnoux como característica de la homilía; a la vez, le permite identificar la

posibilidad habilitante que tiene el género para realizar este tipo de desplazamientos de lo religioso a lo político:

Este desplazamiento del discurso religioso al político está inscripto en la memoria del género y autorizado institucionalmente: el sacerdote debe orientar a la comunidad de fieles, debe convocarlos a encarnar los valores cristianos en sus prácticas cotidianas y en su condición de ciudadanos. (Arnoux, 2003:12)

Como hemos establecido en el Capítulo 4, la *aplicación* o *actualización* constituye una etapa del género (Eggins, 2004; Martin y Rose, 2007) de la homilía y supone una puesta en relación del texto bíblico con elementos pertenecientes a la interacción o a las más amplias condiciones de producción y recepción. En síntesis, la reformulación de las lecturas litúrgicas (esto es, estipuladas por la normativa institucional) debe necesariamente ser puesta en relación con una particular orientación que el sacerdote le da a la misma; esta reformulación puede pensarse como los propios insumos que construye la homilía para su actividad de aplicación del texto bíblico. En Arnoux, la interpretación o la orientación dada a la reformulación acentúa el aspecto político. Sin embargo, no deberíamos apresurarnos en reducir la actividad de actualización y de aplicación de las homilias a las relaciones con los temas y las formas lingüísticas del discurso político. En efecto, en muchas ocasiones, la aplicación atañe a temáticas más cotidianas de la comunidad a la que se dirige el discurso. En estos casos, el discurso del sacerdote se vincula con otros ámbitos discursivos diferentes de la política, como son los de la religión (que trasciende a la católica) o los del discurso científico.

4.2. La reformulación imitativa en la homilía

En el trabajo sobre la reformulación interdiscursiva de Arnoux (2003) que hemos comentado, la finalidad imitativa¹²¹ también es puesta en relación con el discurso religioso, pero ya no en el análisis de una homilía, sino en el de un poema del poeta y sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal. En este caso, el poema, texto meta producto de la actividad interpretativa y reformulativa, retoma las características del género

¹²¹ “Se habla de reformulación imitativa cuando ésta se centra en el significante del texto fuente, como en el caso del “a la manera de”, el pastiche o la parodia, y se reproducen los rasgos más salientes.” (Arnoux, 2003)

religioso del salmo o *canto de alabanza*, que se constituye así en texto fuente y del que el autor manifiesta un conocimiento:

Supone, por parte del autor, un conocimiento detenido del género gracias a la asidua frecuentación de ejemplares variados y una voluntad de proyectar sobre el nuevo texto el prestigio, la autoridad o las connotaciones positivas asociadas a la fuente. (Arnoux, 2003)

Para nuestro trabajo, tanto el análisis que propone la autora, como las conclusiones que deriva tienen como limitación el hecho de que el texto meta supone un desplazamiento en el campo de recepción de la reformulación producida. En efecto, mientras la reformulación explicativa de la homilía forma parte de la actividad institucional y recibe de ella su autoridad y condiciones de reconocimiento, el poema de Cardenal se desplaza hacia el campo de la literatura y espera ser interpretado en ella. Dice Arnoux:

Así como la reformulación primera –la de la homilía– es admitida como forma legítima del discurso que puede circular oficialmente en la institución religiosa, esta otra debe desplazarse hacia el campo de la literatura. Las razones no se deben a los formatos o a los locutores sino a los modos de evaluar el universo social y de encarnar las fuerzas en pugna. (Arnoux, 2003)

En el marco de esta investigación, esta se vuelve una mirada parcial del rol de la reformulación imitativa dentro del discurso religioso y de la homilía en particular. En cierto modo, por medio de la ejemplificación, lo que hace Arnoux es confirmar la escisión que Fuchs establecía entre la tradición exegética y la tradición retórica de la paráfrasis. En la medida en que la operación sobre el texto fuente se distancia del comentario y la explicación, el texto meta ingresa en la tradición retórica y habilita el desplazamiento al campo literario como ámbito de reconocimiento y atribución de sentido. Por nuestra parte, no nos interesaría saldar tan rápidamente esta distribución de funciones en entre las tradiciones e interrogarnos sobre la posibilidad de identificar en nuestro corpus reformulaciones imitativas del texto bíblico.

Para esto, analizaremos una homilía en la que el sacerdote se vale del género de la parábola para introducir en la homilía relatos no religiosos (esto es, no pertenecientes al texto bíblico) (Acebal 2006). Utilizaremos el formato de la tabla para facilitar la comparación:

Relato bíblico	Relato no-bíblico 1	Relato no-bíblico 2
<p>“Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió: [‘Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó] Situación inicial. y [cayó en manos de unos ladrones, que lo despojaron de todo, lo hirieron y se fueron, dejándolo medio muerto.] Complicación. [Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió.] (re) Acción. [Entonces se acercó y vendó sus heridas, cubriéndolas con aceite y vino; después lo puso sobre su propia montura, lo condujo a un albergue y se encargó de cuidarlo.] Resolución. [Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al dueño del albergue, diciéndole: "Cúidalo, y lo que gastes de más, te lo pagaré al volver."] Situación final. ¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?'. ‘El que tuvo compasión de él’, le respondió el doctor. Y Jesús le dijo: [‘Ve, y procede tú de la misma manera.’.] Moraleja.</p>	<p>“Diría que... que [una vez... eh los presos de Coronda, hace años atrás, empezaron a descubrir que... que el guardia era su prójimo.] Moraleja. [Entonces ellos en la misa del domingo, que celebramos el sábado a la tarde, en la misa del sábado, siempre se hacían los cumpleaños, se celebraban los cumpleaños de los presos. Y un día unos presos pensaron que podían celebrar también el cumpleaños de los guardias. Así que buscaron, saben que son ladrones, son astutos, pudieron tener la lista de los cumpleaños de todos los empleados de la cárcel, de todos los guardias. Entonces pasaban la noche haciendo tarjetitas con un pasaje de evangelio, dibujó una flor, ¿ah? para dar a los guardias el día sábado, al final de la misa, con una aplauso hacia ellos. Y los que no podían estar allí para recibirlo, lo llevaban los presos para decir que habían tenido un aplauso durante la misa porque era el tiempo de su cumpleaños.] Situación inicial. [Y un... había un guardia que era bastante duro, bastante eh... lo llamaban “Reglamento” porque nunca tomaba eh... tomaba responsabilidad para dar un permiso, era... era muy duro y muy impaciente, muy impaciente, sobre todo era muy impaciente. Entonces el... el... el... el muchacho, el preso que hizo la tarjeta, que lo conocía muy bien, eh... puso sobre la tarjeta para su cumpleaños: te la... te agradecemos ¿ah? por tu paciencia, ¿ah? damos gracias a Dios por tu paciencia.] Complicación. [Y cuando el hombre lee esto dice: ¿cómo puede ser? ¿eh?, entonces yo soy paciente, nunca había descubierto, y empecé a descubrir, como sí él era paciente. Y fue a su casa y mostró a su mujer y dice: vos que me... siempre me tratás de impaciente, ves que hasta los presos descubren mis... mi cualidad de paciente.] (re) Acción. Y allí se hizo una evangelización, y a esto</p>	<p>“Sé que ha tocado los 15 minutos eh... pero voy a decir que [una vez había un preso que nunca había ido a la escuela, nunca quiso ir a la escuela, era uno de las islas, nunca quiso ir a escuela, porque a... por allí había sido maltratado cuando era niño y quería... prefería estar castigado que ir a la escuela.] Situación inicial. [Cuando viene a hacer un retiro espiritual eh..., ve que sus compañeros, mientras yo confesaba durante el retiro espiritual, los compañeros hacían vía crucis con una cruz, dos velas y a... daba vuelta al salón haciendo el vía crucis, como alrededor de la iglesia, [¿] y veía que su compañero leía las maravillas que Jesús había hecho por el hombre, por ellos ¿ah?, en el librito que tenía en la mano del vía crucis.] Complicación [Y escuchaba y dice: ¿cómo es mis compañeros, presos como yo, tan delincuentes como yo, tan atorrantes como yo, son capaces, ¿ah? de decir cosas tan hermosas de Jesús, que hizo Jesús para nosotros, porque saben leer?)] (re) Acción. [Entonces al final del vía crucis pidió a sus compañeros enseñar a leer. Era ya el final de noviembre, la escuela estaba ter... terminada y pasaron el vere... verano enseñando a leer.] Resolución. [Y cuando llegó a la... el viernes santo que se hizo el... vía crucis del viernes santo, él pudo con el... del... librito leer una estación del vía crucis.] Situación final. [Como... como en los presos hicieron de este hombre ¿ah? su prójimo. Bueno, hagamos nosotros con todos los hombres que por allí no saben leer ni escribir, por distintas circunstancias de la vida no saber ni es... ni leer ni escribir lo que es... tiene, lo que es mal en la</p>

	[se hizo un acercamiento entre un preso, entre los presos y el guardia,] Situación final. [que desde ese momento también cambió.] Resolución.	vida, no saber comportarse en nuestra sociedad bastante complicada y llena de injusticia, que sepamos nosotros ¿ah? tomar también nuestra responsabilidad de hacernos prójimo de todos los hombres, sobre todo de los más pobres.”] Moraleja.
--	--	--

Para nuestra investigación, las secuencias narrativas que inserta el sacerdote en su homilía pueden analizarse como reformulaciones imitativas que recuperan rasgos genéricos del texto fuente, en este caso, la parábola del buen samaritano del Evangelio (Lucas 10, 30-37). Dichos rasgos genéricos consisten principalmente en la presentación de un relato breve y simple que comporta, generalmente de un modo explícito, una moraleja. En el caso de la parábola del buen samaritano, la enseñanza redundante en la imitación del comportamiento de este samaritano, que reconoce como prójimo al necesitado. En los relatos propuestos por el sacerdote, la moraleja, que también se explicita (en un caso al comienzo y en el otro al final) también consiste en una enseñanza ejemplificadora y que demanda imitación (en ambos casos los que deben ser imitados son los presos, tanto en su comportamiento hacia los guardias como entre ellos).

Esto último significa que la imitación no se limita a los rasgos correspondientes a las macroproposiciones de la secuencia narrativa de la parábola. Muy por el contrario, el sacerdote acentúa algunas otras semejanzas. En primer lugar, como señalamos, la moraleja tiene un carácter imitativo, propone un modo de actuar. En segundo lugar, el sacerdote repite el término “prójimo” que aparece en el texto del Evangelio. En tercer lugar, podemos ver que los tres relatos proponer una cierta reacción psicológica de los personajes en las macroproposiciones denominadas, justamente, (re) acción:

Relato bíblico	Relato no-bíblico 1	Relato no-bíblico 2
[Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió.] (re) Acción.	[Y cuando el hombre lee esto dice: ¿cómo puede ser? ¿eh?, entonces yo soy paciente, nunca había descubierto, y empecé a descubrir, como si él era paciente. Y fue a su casa y mostró a su mujer y dice: vos que me... siempre me tratás de impaciente, ves que hasta los presos descubren mis... mi cualidad de paciente.] (re) Acción.	[Y escuchaba y dice: ¿cómo es mis compañeros, presos como yo, tan delincuentes como yo, tan atorrantes como yo, son capaces, ¿ah? de decir cosas tan hermosas de Jesús, que hizo Jesús para nosotros, porque saben leer?.] (re) Acción.

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

Finalmente, podemos decir que el sacerdote reconstruye en su situación de comunicación aquello que pretende Jesús ante este doctor de la ley: provocar la controversia que conllevaba la imitación de un samaritano para un judío. El sacerdote, por medio de estos relatos, realiza una doble operación: por una parte construye una cierta *paradoja*, según la cual el que debe ser imitado (el preso–delincuente) es aquel que en el relato del Evangelio aparece como el antagonista (el samaritano cae “en manos de unos ladrones”); por otra, propone como sujetos–modelo a los presos, quienes, desde la perspectiva de la ley, son aquellos que se han comportado de un modo incorrecto. Esto último constituye, sin dudas, una muy interesante operación de reformulación imitativa y actualizadora. Para poder ubicar a su audiencia en el lugar que ocupa el doctor de la ley en el relato evangélico, el sacerdote reconstruye y actualiza la “enemistad” –o al menos la distancia– que había entre los judíos y los samaritanos por medio de la escenificación de la relación entre “los que están en libertad” y “los que están detenidos”, los “presos”. La reformulación imitativa de la parábola consigue así asemejar la situación de comunicación de Jesús en la sinagoga, con la del sacerdote en la iglesia.

A través de este análisis nos interesaba señalar el modo en que la imitación permite introducir un relato no religioso en la homilía y, lo que es más relevante, el modo en que dicha introducción orienta una particular interpretación del relato. En efecto, no se trata sólo del carácter anecdótico ni siquiera ejemplar que reproduce el relato no religioso, sino la orientación interpeladora del orden que sugiere su aspecto de parábola. Dicha concepción de la parábola es identificada por Greimas (1999), el cual señala que la misma “parece preocuparse sobre todo por interrogar la Ley y, sin jamás renegar de ella, de abrirla problematizándola” (193). En el caso de la parábola religiosa, la Ley interrogada era, fundamentalmente, las normas de la religión judía, con las cuales polemizan las primeras formas de la religión cristiana. Proyectada sobre los relatos carcelarios, la interrogación de la parábola identifica una nueva ley, la cual puede asociarse con ciertas representaciones que existen en relación con el “mundo carcelario”. Así, el relato carcelario presentado como parábola no sólo admite una

lectura ejemplar (un *deber-hacer*), sino también una lectura interpeladora de las representaciones que existen en ciertos sectores de la sociedad (dentro de los que se inscribirían los destinatarios de la homilía) sobre la cárcel y los presos. En el pasaje que aquí referimos, la figura del preso irreductible, aquel que no parece admitir una “resocialización” es, quizá, la que aparece más fuertemente interpelada. Lo relevante es que dicha interpelación sólo es posible por la organización imitativa de la parábola que le otorga el sacerdote a estos relatos.

4.3. Las equivalencias entre el texto fuente y el texto meta en la homilía

Una de las problemáticas más significativas dentro de los estudios de la reformulación interdiscursiva es la relativa a la relación de identidad o “equivalencia”¹²² que se requiere establecer entre el texto fuente y el texto meta. En este sentido, la reformulación parece requerir siempre, para su interpretación, de la posibilidad de ser puesta en relación con el discurso que constituyó su punto de partida. Para abordar esta problemática Arnoux retoma nuevamente a Fuchs (1994) y su concepto de *umbral de distorsión* (*seuil de distorsion*; cfr. Capítulo 4), el cual da cuenta del límite más allá del cual el discurso deja de ser leído como una reformulación de otro, es decir, pierde su relación de *equivalencia* con él. Lejos de la solución formalista de la comparación de los productos, Arnoux opta por un abordaje pragmático del problema de la *equivalencia* y el *umbral de distorsión*. En este sentido es que señala:

Por lo tanto, insisto, es el sujeto el que determina en una situación de interlocución particular la equivalencia entre texto fuente y reformulación (...) Debemos considerar, además, que el enunciador articula identidades y diferencias de diversas maneras: puede mantener actores y episodios, respetar solo a los actantes, conservar la macroestructura o solo la matriz de la historia con la orientación argumentativa que la fijó. (Arnoux ,2003:13)

Pensada para el estudio del discurso homilético, la problemática de la identidad o la correlación entre el texto fuente y el texto meta adquiere una mayor relevancia porque en ella se juega gran parte de la autoridad del discurso producido. En efecto, en la medida en que la homilía es considerada institucionalmente (esto es, dentro de las condiciones de producción y de reconocimiento del discurso), la autorización de la

¹²² Es justamente Fuchs quien propone este término, como sustituto del “sinonimia”, para el estudio de las operaciones reformulativas. Mientras el primero remite a una identidad referencial, el segundo se inscribe en un modelo enunciativo que permite la polisemia (1994: 52).

palabra aparece como delegada por el texto bíblico. Así, perder el vínculo con este texto implicaría una desautorización del discurso del sacerdote. Como ya señalamos, ésta constituye una de las problemáticas inherentes del género homilético y la condición de producción de las estrategias discursivas que lo constituyen.

La reformulación interdiscursiva de la homilía tiene, como vimos, funcionalidades explicativas e imitativas. Esto significa que la tradición exegética y la tradición retórica de la paráfrasis se encuentran en ellas presentes, no sin tensiones ni contradicciones. Mientras la reformulación explicativa forma parte del paradigma teórico y la cultura del comentario, cuyo ejemplo paradigmático lo constituiría la escolástica medieval; la imitativa retomaría la lógica de la retórica y su orientación a producir nuevos textos a partir de modelos clásicos (Bourgeois, 2006: 116). Para Michel Charles (1985) estos paradigmas oponen dos imágenes diferentes de la cultura: el comentario la concibe como una relectura incesante de los textos fundadores; el paradigma retórico, por su parte, la considera “como una máquina para producir los discursos: el discurso anterior no es un texto que se consigna y se lee, sino un instrumento para fabricar otros discursos” (Charles, 1985: 12; la traducción es nuestra).

La homilía reúne con tensiones estas dos tradiciones, y parte de esta tesis busca mostrar su incidencia en las estrategias discursivas de los discursos concretos. También hemos mostrado que, como observó Arnoux, tanto la explicación como a imitación manifiestan una actividad interpretativa en la actividad parafrástica del sacerdote. Sin embargo, a diferencia de otras clases de reformulación, la homilía tiene la particularidad de presentar una actividad interpretativa que se niega a sí misma¹²³, esto es, que omite todas aquellas marcas que remiten a la presencia del punto de vista del productor en la representación del texto fuente. En este sentido, más allá de lo que pueda evidenciar el análisis (la particular organización del discurso, la elección léxica, etcétera), la homilía pretende presentar su reformulación como si la misma no fuera el resultado de una actividad interpretativa, sino como una mera mostración de lo que el texto bíblico ya decía de otro modo.

Esta presentación aproxima la homilía al procedimiento del “comentario” estudiado por Michel Foucault ([1970] 1992), el cual forma parte del conjunto de

¹²³ Puede notarse en estas observaciones la continuidad con lo señalado por Agamben referido en el capítulo anterior, según lo cual la acción sacerdotal puede coincidir con el acto sacramental “sólo a condición de distinguirse de él y puede distinguirse de él sólo a condición de desaparecer en él...” (2012: 48).

procedimientos de control interno del discurso. Para Foucault, el comentario es un procedimiento vinculado a aquellos discursos, relatos, fórmulas, que la mayoría, sino la totalidad, de las sociedades conservan y repiten por considerarlos valiosos de algún modo. Dice el autor:

...fórmulas, textos, conjunciones ritualizadas de discursos que se recitan según circunstancias bien determinadas; cosas que han sido dichas una vez y que se conservan porque se sospecha que esconden algo como un secreto o una riqueza. En resumen, puede sospecharse que hay regularmente en las sociedades una especie de nivelación entre discursos: los discursos que “se dicen” en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado; y los discursos que están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir. Los conocemos en nuestro sistema de cultura: son los *textos religiosos* o jurídicos, son también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman “literarios”; y también en una cierta medida los textos científicos. (Foucault, [1970] 1992: 21; el destacado es nuestro)

Dentro de la religión católica (aspecto que comparte con otras), el texto bíblico consiste, justamente, en un discurso que necesita ser conservado por ser portador de un mensaje divino, y que, como señala Foucault, está en la génesis de otros muchos discursos entre los cuales es posible ubicar las homilías. Esta productividad se debe, siguiendo a este autor, a “su estatuto de discurso siempre reactualizable, [al] (...) sentido múltiple u oculto del cual parece ser poseedor, [a] la reticencia y la riqueza esencial que se le supone” (1973 [1992]: 23).

El comentario, como procedimiento de control interno del discurso, consiste entonces en la generación de una pluralidad de discursos a partir de uno, pero presentando a estos otros productos como afirmaciones de ese texto primero. No habría así ninguna novedad en lo dicho, ya que todo nuevo discurso es presentado como haciendo legible lo que el texto fundante ya prefiguraba. Dice Foucault:

... el comentario no tiene por cometido, cualesquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el decir *por fin* lo que estaba articulado silenciosamente *allá lejos*. Debe, según una paradoja que siempre desplaza pero a la cual nunca escapa, decir por primera vez aquello que sin embargo había sido ya dicho. ([1970] 1992:23-24; destacado en el original)

En este sentido, la exégesis bíblica, como forma particular de *comentario*, puede pensarse como un dispositivo que tiene la Iglesia católica como institución para conservar el control del texto bíblico, de sus posibles interpretaciones, pero sin dejar de producir sus propios textos institucionales (es que lo que hacen las homilías), los cuales son presentados como la afirmación de ese primer discurso que ha abierto el rito de la misa. La exégesis bíblica controla su discurso fundante porque “conjura el azar”

(Foucault, [1970] 1992: 24) de las interpretaciones; pero su control no es de tipo censor, sino que se trata de un dispositivo caracterizado por una productividad discursiva, en principio ilimitada.

Así, la actividad interpretativa del sacerdote durante la reformulación, que el análisis puede hacer evidente, es ocultada por éste para que el nuevo discurso –la homilía– sea leído como *diciendo lo ya dicho* por el texto bíblico originario.

4.4. Visibilización e invisibilización del comentario

Aunque en su propuesta original el comentario atiende más al estatuto que adquieren los discursos involucrados en el procedimiento que a las operaciones a través de las cuales se realiza, su incorporación en nuestro desarrollo permite ofrecer un cierto desplazamiento de la focalización que sugiere el estudio de la homilía como reformulación interdiscursiva. En efecto, mientras la reformulación demanda realizar un ejercicio comparativo entre el enunciado bíblico y su reelaboración en la homilía, el comentario nos requiere atender a la construcción enunciativa que introducen esas reformulaciones. Es justamente esta construcción la que permite que el comentario realice su operación nodular: que el *decir nuevo* sea presentado y leído como un *volver a decir*.

Sin embargo, es necesario sumar algunas observaciones más para terminar de comprender la operación enunciativa a la que estamos aludiendo. La caracterización del “comentario” como procedimiento para presentar como un *volver a decir* aquello que se dice por vez primera puede hacernos caer en una nueva armonización de la relación entre el discurso homilético y el texto bíblico. El mismo Foucault se anticipa a esto al señalar que el procedimiento se encuentra inmerso en “una paradoja que siempre desplaza pero a la cual nunca escapa” ([1970] 1992:24). De este modo, la construcción enunciativa que busca establecer el comentario nos ayuda a reconocer otra dimensión en la cual se manifiestan las tensiones y aporías propias del discurso homilético. En esta nueva dimensión, lo que se pone en juego es, como señaláramos antes, el estatuto que se les atribuye a los discursos involucrados en el procedimiento.

En cuanto al texto bíblico, parte de ese estatuto se establece por su misma selección como objeto del procedimiento, lo que lo instituye en algo “que ha sido dicho una vez y que se conserva porque se sospecha que esconde algo como un secreto o una

riqueza”. Pero, a la vez, otra parte de ese estatuto surge de la relación que establece su inscripción en la práctica homilética. En este punto, el texto bíblico queda inmerso, nuevamente, en la alternancia que va de su carácter de objeto complejo, *opaco*, demandante de una actividad interpretativa y exegética; a su “mera presentación” y su constitución en un objeto *transparente*.

Es en este *continuum* entre *opacidad* y *transparencia* donde se mueve el *volver a decir* que realiza la homilía. El mismo representa otra forma de la conflictividad entre la *autorización*, que refuerza la necesidad de un saber especializado para interpretar un texto opaco; y la *adecuación*, que construye una relación de simetría entre sacerdote y laicos, una construcción enunciativa en la que prima la evidencialidad y la transparencia del texto bíblico. Este es el espacio de tensión y cruce permanente de fuerzas en el que se desarrolla la actividad reformulativa de la homilía. El estudio de nuestro *corpus* nos permitirá ver las diferentes formas en que las estrategias buscan salvar, de un modo más o menos efectivo, esta conflictividad inherente al género. Al mismo tiempo, el espectro que se despliega entre ambos polos funciona como variable para considerar la preminencia de enunciaciones que acentúen la transparencia o la opacidad, según la homilía se produzca en una iglesia céntrica o en una barrial o periférica.

5. Conclusiones

Este capítulo cierra la Parte II de esta tesis, la cual se encuentra destinada a demostrar nuestra segunda hipótesis: la conflictividad específica que atraviesa gran parte de las estrategias discursivas presentes en las homilías católicas. Esta conflictividad fue abordada desde dos perspectivas diferentes: una histórico-sociológica, otra lingüístico-discursiva.

La primera, desarrollada en el Capítulo 4, busca mostrar dos fenómenos:

- a) el modo en que la génesis de la homilía –como género discursivo– vinculada a las primeras formas de predicación del cristianismo y a su gradual institucionalización, ya supone la reunión dialéctica de dos aspectos complejos: la exégesis y explicación de los textos bíblicos, por una parte, y la producción de discursos para auditorios numerosos y heterogéneos, por otra.
- b) La escisión constitutiva del campo religioso, de acuerdo con la cual se recorta un grupo de especialistas que mantendrá una relación erudita con los productos

religiosos, y otro grupo que tendrá una relación práctica con estos productos. El primer grupo, formado por el clero, desarrolla mecanismos de legitimación y de control de la administración de los bienes religiosos, pero, a la vez, necesita atender a las necesidades del grupo formado por los fieles, de cuyo reconocimiento depende también su legitimidad.

La segunda perspectiva, lingüístico-discursiva, desarrollada en el presente capítulo, busca dar cuenta del modo en que se desarrollan estas tensiones en el nivel de la materialidad del discurso. Para esto también consideramos dos nuevos fenómenos:

- a) Las formas lingüísticas en que se manifiesta esta tensión entre legitimidad y adecuación. En este punto consideramos el modo en que diferentes autores coinciden en los mecanismos de extrañamiento y esoterización presentes en el discurso religioso en general y en el homilético en particular. A la vez, buscamos demostrar que estos mecanismos de legitimación y enriquecimiento del discurso religioso entraban en tensión con la necesidad de una adecuación del discurso a sus destinatarios. Esta adecuación, a su vez, se presenta como un espacio complejo y dotado de sus propias tensiones. Así, junto con la demandada de “actualización” del texto bíblico que orienta al género, se encuentran los procedimientos destinados a realizar una adecuación interaccional del discurso (por ejemplo, a las competencias de los destinatarios, a sus variedad lingüísticas, etc.), así como una adecuación a las condiciones socio-discursivas de su producción y reconocimiento (las otras discursividades con las que el discurso católico dialoga, confronta o debate).
- b) El rol de la reformulación interdiscursiva en la homilía. En este punto, el objetivo fue señalar el modo en que este procedimiento casi constitutivo de la homilía católica también se encontraba atravesado por las tensiones de la legitimidad y de la adecuación. Así, la alternancia entre la explicación del texto bíblico –su presentación como un elemento complejo y opaco– y su mera mostración –su representación como un texto transparente y evidente– dan cuenta de la compleja, contradictoria y paradójica relación que mantiene la reformulación homilética con su texto fuente.

Los siguientes capítulos –Parte III– estarán destinados a la caracterización y el análisis de nuestro *corpus*. Todos los desarrollos presentados en estas dos partes nos permitirán orientar, identificar y explicar el fenómeno de un grupo de estrategias

discursivas relevadas en las homilias catolicas estudiadas. En este sentido, mientras la Parte I nos ofrece una conceptualización de la noción de estrategia como vinculada a una conflictividad, la Parte II nos permite anticipar cuál es la conflictividad recurrente y dominante en las homilias catolicas.

PARTE III

CAPÍTULO 6

1. Presentación el *corpus* y explicitación de los criterios de su selección

El *corpus* de análisis de esta investigación está conformado por la desgrabación de 20 homilias registradas en cuatro iglesias católicas diferentes de la ciudad de Santa Fe, a razón de cinco homilias por iglesia. Los detalles de ellas se describen en la siguiente tabla:

Iglesia	Ubicación	Fecha	Duración	Notación
Ntra. Sra. Del Carmen	La Rioja 2561	22 / 03 / 04	14'27''	DC-1
		23 / 05 / 04	14'24''	DC-2
		30 / 05 / 04	12'36''	DC-3
		05 / 06 / 04	12'40''	DC-4
		10 / 07 / 04	15'36''	DC-5
Sdo. Corazón de Jesús	4 de enero 2452	27 / 12 / 03	09'00''	SCJ-1
		28 / 12 / 03	10'55''	SCJ-2
		15 / 01 / 04	09'26''	SCJ-3
		24 / 01 / 04	09'23''	SCJ-4
		31 / 01 / 04	10'00''	SCJ-5
Ntra. Sra. De La Merced	Av. Freyre 1826	12 / 12 / 04	08'00''	LM-1
		29 / 01 / 05	08'43''	LM-2
		06 / 02 / 05	15'31''	LM-3
		13 / 02 / 05	13'43''	LM-4
		19 / 02 / 05	13'54''	LM-5
Ntra. Sra. De Lourdes	F. Cay. Rodríguez 3858	30 / 01 / 05	16'28''	L-1
		13 / 02 / 05	16'00''	L-2
		27 / 02 / 05	17'05''	L-3
		06 / 03 / 05	10'16''	L-4
		13 / 03 / 05	14'50''	L-5

Corresponde aquí explicar, en primer lugar, la razón para la elección de las parroquias y, en segundo lugar, el número de homilias registradas. En relación con el primero de estos puntos, digamos que priorizamos la ubicación de las iglesias y las características de los concurrentes. Dado que el objetivo es trabajar las estrategias de

adecuación, la decisión fue realizar un recorrido gradual que va de una iglesia netamente céntrica –Iglesia Nuestra Señora del Carmen–, con una concurrencia mayoritariamente de personas pertenecientes a sectores sociales de la clase alta o media alta; una menos céntrica –Sagrado Corazón de Jesús–, con concurrencia de clase media; una barrial –Nuestra Señora de La Merced–, con concurrencia de clase media baja; y una más periférica, con concurrencia de sectores sociales populares –Nuestra Señora de Lourdes. El número de homilias registradas en cada iglesia se debe a que el mismo se considera un volumen lo suficientemente representativo (Hunston, 2002) de las estrategias implementadas en cada una de las iglesias. Otro de los objetivos del número de registros fue poder establecer regularidades que trascendieran los rasgos estilísticos del sacerdote particular. De este modo, en casi todas las parroquias seleccionadas fue posible registrar más de un sacerdote a cargo del oficio religioso. Este aspecto es relevante para nuestra investigación ya que nos permite atribuir parte de estas regularidades al lugar de producción institucional, antes que a la característica particulares del hablante.

Las homilias registradas fueron pronunciadas en los oficios correspondientes a los días sábados o domingos, debido a que en estos días esta parte del rito de la misa se realiza de un modo regular, mientras que en el resto de la semana suele ser omitido. Los registros fueron realizados expresamente para esta investigación. La observación es significativa en varios aspectos. En primer lugar, permite establecer una relación directa entre la situación de producción del discurso y su registro, algo que suele perderse luego de los procesos de normalización que se realizan en la publicación de esta clase de discursos.¹²⁴ En segundo lugar, permite salvar una dificultad característica del trabajo con grabaciones, como es la modificación que realiza el acto del registro sobre el comportamiento discursivo de los hablantes. Finalmente, el acceso al acto de producción del discurso permite atender a otros aspectos contextuales que completan la actividad discursiva. Aunque seguimos frente a un registro únicamente sonoro, la presencia del analista al momento de la grabación le permite tomar nota de estos componentes y reponerlos en el análisis según los considere pertinente.

¹²⁴ Tal es el caso del acceso que permitía –al momento de la realización de nuestro registro– el Arzobispado de Buenos Aires a las homilias y mensajes del por entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio, en su página web (www.arzbaires.org.ar). Esta es la fuente de las homilias trabajadas por Elvira Narvaja de Arnoux y María Imelda Blanco. En la Argentina, el mayor archivo de homilias pronunciadas en los últimos años lo ofrece la Agencia Informativa Católica Argentina (www.aica.org), con la salvedad de que sólo se ofrecen las homilias (y otros documentos) de los obispos de las diferentes arquidiócesis.

2. La transcripción: problemáticas generales y problemáticas específicas al *corpus*

Dedicaremos este apartado a la presentación de algunos de los tópicos problemáticos más desarrollados alrededor del proceso de transcripción. No es nuestro interés agotar una temática tan compleja que incluso trasciende al Análisis del Discurso y es pertinente a diferentes disciplinas. Apenas nos interesa delinear aspectos que debimos considerar a la hora de trabajar con nuestro propio *corpus*. En relación con esto, luego de esta presentación general, daremos cuenta de algunas problemáticas específicas que experimenta la transcripción de los discursos producidos en ámbitos religiosos y en el contexto del rito de la misa católica en particular.

2.1. Aspectos relevantes en el proceso de transcripción

La transcripción supone la producción de uno de los insumos más sustanciales en el análisis de discursos orales. Como ha señalado Ochs (1979: 43) en su estudio pionero, los registros sonoros y/o visuales se constituyeron en una pieza clave dentro del debate sobre los modos de abordar el estudio del lenguaje. Así, frente a los planteos generativistas, confiados en la intuición y la reflexividad de los hablantes sobre su propia práctica discursiva, los sociolingüistas ofrecen los registros de prácticas comunicativas concretas lo que permitiría un acceso más directo al uso del lenguaje. En esta última línea, las únicas limitaciones que aparentemente experimentaría el analista serían de carácter técnico, es decir, relativas a la fidelidad con que se realizan los registros. En este sentido es que Ochs recuerda que los problemas de observación selectiva no son eliminados con el uso de mejores equipos de grabación (o videograbación), sino que sólo son diferidos al momento de la transcripción. De esta manera, si queremos volver a poner en valor los registros de las prácticas discursivas concretas como aproximación más adecuada al estudio del lenguaje y, en nuestro caso, de una práctica discursiva particular, debemos detenemos en reflexionar acerca de las intervenciones que realizamos sobre aquellas cosas que van a constituirse en los datos de nuestra investigación.

Una transcripción discursiva puede ser entendida, en términos de Du Bois, “as the process of creating a representation in writing of a speech event so as to make it

accessible to discourse research” (1991: 72). Un modo de organizar las reflexiones sobre esta temática es pensar a la transcripción no como un proceso simple, sino como uno doble (Green *et al.*, 1997): por un lado, *interpretativo* (qué se decide transcribir) y, por otro, *representacional* (cómo se decide representar). Sobre esto, dicen estas autoras:

Central to these conceptualizations [transcribing as interpretative process and as representational process] is the understanding that a transcript is a text that “re”-present an event; it is not the event itself. Following this logic, what is *re*-presented is data *constructed* by a researcher for a particular purpose, *not* just talk written down. (Green *et al* 1997: 172; destacado en el original)

De acuerdo con este planteo, presentaremos en una primera instancia las cuestiones interpretativas de la transcripción –relativas a la selección de lo transcripto– y, en una segunda instancia, las representacionales.

2.2. La transcripción como proceso interpretativo: la problemática de la selección y la relación entre transcriptor y transcripto

De un modo muy general, el primer problema a considerar dentro del aspecto selectivo de la transcripción atañe al acto de elección de un segmento de vida para ser transcrito:

The act of choosing a segment of life to transcribe implies decisions about the significance of the strip of talk or the speech event, which, in turn, implies that the talk or event has been interpreted from some point of view (e.g., sociolinguistic, psycholinguistic, second language acquisition). (Green *et al*, 1997: 173)

Seleccionar un evento o un segmento de la vida social o del desarrollo social del lenguaje consiste, así, en un primer punto, en arrancarlo del *continuum* en cual se inscribe para transformarlo en un objeto susceptible de una lectura recursiva, algo imposible quizá para los sujetos involucrados en el intercambio comunicacional. En un segundo punto, la selección puede adquirir, a la vez, una funcionalidad simbólica además de la indicial; en este sentido, además de informar y registrar sobre el evento particular, se lo concibe como representativo de toda una clase, sea genérica, situacional, dialectal, etcétera. En un tercer y último punto, y en estrecha relación con lo dicho previamente, seleccionar un segmento de esta clase implica, en muchos casos, otorgarle un estatuto particular, transformarlo en un documento de una realidad efímera. Transcribir es, así, crear un texto, lo que demanda, para Bucholtz (2000: 1440) una toma

de conciencia del transcriptor sobre las implicancias ideológicas del producto resultante. La transcripción se presenta como un registro de un evento comunicacional, pero tal registro se encuentra mediatizado por marcas que testifican las circunstancias de su creación como texto y el uso intencional que se quiere hacer de él; en este sentido, el autor de la transcripción deja tantos rastros de su autoría en su producto como el hablante cuya voz toma cuerpo en el nuevo texto. La transcripción se vuelve, junto con las interpretaciones que se derivan de ella, un nuevo (aunque en rigor se encuentra antes) objeto de objetivación en el proceso de reflexividad que realiza el analista sobre su práctica.

Uno de los aspectos que deben ser considerados en este proceso que, parafraseando a Bourdieu ([1987] 1993), podríamos llamar como la “objetivación de la transcripción objetivante”, atañe a lo señalado por Urban (1996; referido por Young [2001]) como la “relación social” entre el originador del discurso (el hablante) y su copista (Urban utiliza el término *copier*) o transcriptor. Así, Young refiere el ejemplo de Urban acerca de las diferentes reacciones de un transcriptor joven y uno mayor frente a un mito folclórico hablado:

The younger transcriber appeared to acknowledge the authority of the speaker and to copy as much as he could of the myth into the transcribed text. The elder transcriber, however, «had heard and himself told this myth on numerous occasions, he had a sense that the discourse... was a copy of other originals to which he had had equal access» ([Urban, 1996]: 36). He thus saw the original speaking as yet another copy and as such it was not necessarily more definitive than other copies. (Young, 2001: 10)

Como conclusión, Urban señala que cuanto más simétrica e igualitaria es la relación entre el hablante y el transcriptor (*originator* y *copier*, en su terminología), mayor será la divergencia entre la copia y el original. Por nuestra parte nos interesaría hacer algunos comentarios. En primer lugar, consideramos que es mejor pensar la relación entre la copia y el original en términos cualitativos y no cuantitativos de distancia hacia alguna suerte de grado cero de la transcripción (algo, por lo demás, a lo que, como hemos señalado, la mayoría de los autores consideran ilusorio). En este sentido, la relación social entre el hablante registrado y el transcriptor es otra de las variables a considerar a la hora de explicar, en términos analíticos, la transcripción como *producto*; y otro de los aspectos a tener en cuenta en el *proceso* de objetivación que realiza el transcriptor de su actividad. En segundo lugar, es interesante pensar en algunas otras clases de relaciones sociales no consideradas por Urban (todavía inmerso

en la lógica antropológica *nativo vs. extranjero*). Podemos mencionar, a partir de la experiencia propia, otras susceptibles también de ser contrastadas. Tomaremos para esto el polémico caso, ya referido, de las palabras del obispo de Lomas de Zamora, Desiderio Collino, quien le deseo un “cáncer de pulmón” a ciertos periodistas que hablaban mal de la Iglesia¹²⁵, y en particular las declaraciones posteriores de este mismo sacerdote a una radio y su recuperación por algunos medios de prensa. Alrededor de este episodio, tomaremos en primer lugar la recuperación de las palabras del obispo en los medios, quienes parecen experimentar un *infra-reconocimiento* del hablante cuyas palabras serán transcriptas. Finalmente, señalaremos la relación que puede establecer el analista con el hablante y las consecuencias de la misma en la transcripción.

Tomemos para la presentación de estos casos, una transcripción que hemos hecho de las declaraciones realizadas por el sacerdote a una radio y que constituyen la fuente del artículo periodístico que vamos a referir:

Si Jesús, ¿no es cierto?, les deseo a los que escandalizaran a los pequeños, que pequeños no solamente son los niños, les... ¿sabe lo que les deseo? Que les ataran una piedra de moler al cuello y los tiraran al medio del mar, vea el Evangelio. Y le parece que un obispo no puede decir, defendiendo la verdad, que aquellos que ofenden a una persona calumniándola, mintiendo, no se les puede decir que Dios los castigue. ¿Dígame?

El diario *Hoy*, de La Plata, presenta la siguiente selección:

Collino se comparó con Jesucristo al intentar justificarse. “Jesús les deseó a los que escandalizaran a los pequeños que les ataran una piedra al cuello y los lanzaran al mar”. (Diario *Hoy*, La Plata sábado 27 de mayo de 2000)

La versión periodística realiza, como vemos, al menos dos operaciones importantes. La primera de ellas es enmarcar a la cita con un comentario sobre la misma: “Collino se comparó con Jesucristo al intentar justificarse”. Sin entrar en demasiados detalles, la introducción sugiere dos interpretaciones de la cita cristalizadas en esta primera cláusula. A saber: 1) que el hablante se comparó con el actor de la cláusula que está siendo citada, aunque no es posible encontrar en el pasaje referido ningún comparativo que lo sugiera, por lo que tal significación se obtendría pragmáticamente como inferencia justificativa del relato referido por el sacerdote; 2)

¹²⁵ Parece difícil parafrasear estas palabras, dado la delicadeza del tema, así como la controversia que generaron. De todos modos, como veremos, nos interesa menos lo que se dijo en esa homilía (por lo demás, no registrada), que las declaraciones hechas por el obispo a una radio (éstas sí registradas) y el modo en que fueron retomadas por algunos medios de prensa.

que la justificación no tiene un carácter definitivo o efectivo, lo que es sugerido por la modalización introducida a través del verbo auxiliar de la construcción verboidal “intentar justificarse”. La segunda operación atañe a aquello que está siendo introducido por lo que acabamos de comentar, esto es, las citas aparentemente literales de las palabras del obispo. En la transcripción periodística son suprimidos todos aquellos pasajes de carácter apelativo (“¿no es cierto?”, “¿sabe lo que les deseó?”, “le parece que..”), los cuales recordarían su carácter oral y de elaboración contemporánea a la producción.¹²⁶ Tales modificaciones pueden interpretarse como destinadas a darle al pasaje un mayor aspecto de justificación, de discurso más razonado¹²⁷ y premeditado. La premeditación, en el contexto de un texto crítico a las declaraciones, se orientan a desestimar una lectura de las palabras como ‘error’, ‘descuido’, etcétera, esto es, susceptibles de ser justificadas sin atentar contra la figura y el rol institucional del hablante.

Como señalamos antes, la crítica al sacerdote no sólo se introduce por medio de la justificación que elabora, sino también por la comparación que se infiere pragmáticamente como inadecuada. Tal comparación, así como su inadecuación se construyen, en parte, por medio de la supresión del pasaje en el cual el sacerdote sugiere la polisemia de la expresión tomada del evangelio: “...que pequeños no solamente son los niños...”. La negación modalizada¹²⁸ que podemos reponer en nuestra transcripción le permite al sacerdote anticipar una lectura literal del texto bíblico, lo que justificaría su aplicación a la situación particular. Así, la comparación entre el sacerdote y Jesús sugerida por el texto se construye por medio de la omisión del uso metafórico del texto

¹²⁶ Esto es, no resultado de un texto escrito previo que está siendo leído. Esto parece corresponderse con lo señalado por Fairclough (1992) acerca del privilegio dado por los medios a los significados ideacionales sobre los interpersonales.

¹²⁷ La relación entre transcripción y apariencia de razonabilidad del discurso se encuentra en Bucholtz (2000) quien analiza una transcripción ofrecida por un periódico de una entrevista realizada a un líder negro con motivo de los levantamientos de la comunidad negra en Los Ángeles en el año 1992. En este trabajo, la autora –que dispone de su propia transcripción– demuestra que las modificaciones realizadas por el medio (que parecen seguir criterios normativos) manifiestan un desconocimiento de la estrategia discursiva utilizada por el hablante (*topic association*, compartida con su comunidad de habla), además de otorgarle a su discurso –y esto es lo que más nos interesa– un carácter menos racional y lógico que el que ofrecería su transcripción. En nuestro caso, parece ocurrir lo contrario, al menos, como dijimos, en términos de premeditación y nivel de reflexión.

¹²⁸ Dada la ausencia de una *rectificación* posterior es difícil decidir si estamos ante una negación polémica o una negación metalingüística (García Negroni, 1998). Si optáramos por esta última, se explicaría que el rechazo que realiza el sacerdote y que luego es omitido por el medio se corresponde con una concepción ideológica acerca del modo en que puede ser tratado el texto bíblico. Mientras la literalidad (punto de vista negado parcialmente) supondría un trato respetuoso y distante, el trato exegético-interpretativo acentuaría la polisemia del texto y la posibilidad de ser actualizado (por un agente autorizado) y aplicado a la situación particular.

del evangelio. Al omitir el comentario metatextual sugerido por la negación, el hablante se emparenta con los actores de la anécdota referida, antes que con sus palabras.

Semejante intervención en la transcripción admite varias lecturas, que el espacio no nos permite referir aquí. Pero, de todos modos, podemos señalar algunos aspectos que nos interesan en particular. En primer lugar, la transcripción, tal como hemos mencionado y fundamentado con diferentes autores, supone una interpretación de la actividad en que se produce el discurso. En este sentido, nuestro conocimiento sobre el orden discursivo católico en general y de la homilía en particular pueden condicionar en gran parte todos los señalamientos que hemos hecho. Desde nuestro punto de vista, el sacerdote busca reconstruir en la entrevista la relación que la Iglesia católica le autoriza a tener con el texto bíblico (en tanto institución que delega en un grupo de agentes especializados el monopolio de la interpretación de este texto). En este marco institucional y enunciativo que busca postular, entonces, el sacerdote, la interpretación de los destinatarios siempre se orienta hacia la actualización, esto es, hacia una lectura polisémica del texto, restringida, en todo caso, a su aplicabilidad en el contexto contemporáneo al que es producido el discurso.¹²⁹ De esto puede inferirse que la lectura literal sugerida por el medio a través de la supresión del comentario metalingüístico puede ser interpretada menos como un desconocimiento del orden discursivo católico que como un rechazo de la autoridad que debería tener el hablante para poder trascender esa literalidad. Desconocimiento que el mismo sacerdote parece percibir en la entrevista y que lo lleva a introducir las sucesivas preguntas retóricas finales: “¿Y le parece que un obispo no puede decir, defendiendo la verdad, que aquellos que ofenden a una persona calumniándola, mintiendo, no se les puede decir que Dios los castigue?. ¿Dígame?”.

Con estas observaciones podemos reconsiderar, entonces, los comentarios de Urban acerca de las posibles relaciones entre el transcriptor y el transcripción. Para este autor, la simetría entre ellos implicaba cierta distensión en la transcripción y la tendencia a una normalización y corrección derivada de la puesta en relación del discurso con otros similares. Por otra parte, el reconocimiento que realizaba el transcriptor de la autoridad del hablante lo llevaba a registrar la mayor cantidad de

¹²⁹ Lo que hace que una de las principales conflictividades que deban enfrentar los sacerdotes en la homilía es la de la inadecuación anacrónica. Y esto hace evidente que en el contexto católico los textos no son tomados como documentos históricos, salvo que lo requiera un conflicto surgido de su uso actualizador (Acebal, 2010).

detalles posible. En nuestros ejemplos hemos intentado demostrar al menos dos relaciones posibles más. La primera de ellas es la del *infra-reconocimiento*, esto es, el caso en el que el transcriptor no accede a otorgarle al hablante la autoridad por él pretendida; en nuestro caso, el medio no parece reconocer en el entrevistado la autoridad que la institución le estaría otorgando.¹³⁰ En tal caso, no se daría ni un registro excesivo¹³¹, sino una deliberada selección de aquellos pasajes que colaboran a construir la imagen negativa del hablante, con un manifiesto desinterés por atender a los criterios de selección que impondría el marco institucional en el cual, probablemente, pretende inscribir sus palabras; en nuestro caso, la atención a la polisemia y a la necesaria aplicabilidad del texto bíblico. La segunda relación es la que establece el analista con el hablante registrado. En este caso, como hemos visto, el analista busca inscribir al discurso en el contexto institucional de un determinado orden discursivo. Al igual que lo que establece la relación de asimetría, el analista es consciente de que muchos de los procedimientos que está utilizando el hablante son comunes a otros discursos o son propios de la práctica discursiva. Sin embargo, a diferencia de lo que haría el transcriptor que ve al hablante como un par, el analista capitaliza su conocimiento para identificar los elementos pertinentes, sin pretender una regularización o normalización del discurso. Lejos de salvar al analista de la crítica o presentarlo como dotado de suma objetividad, esta posición por él tomada hacia el discurso también puede conllevar problemas. Por ejemplo, en nuestro caso, la rápida asimilación del procedimiento de autorización de su discurso que realiza el sacerdote con el propio del discurso homilético puede desatender a los problemas específicos que experimenta el hablante dentro del contexto de la entrevista, es decir, dentro de un contexto no institucional.¹³² Los problemas que despliega esta otra relación son similares a aquellos que referimos acerca de lo que Bourdieu ([1980] 1991) llamaba la *relación práctica con la práctica* o

¹³⁰ Aquí se estaría dando el caso en el cual la autoridad dada por las condiciones institucionales de producción del discurso difirieren de las condiciones de reconocimiento del mismo; un ejemplo de lo que Eliseo Verón ([1988] 1993) llamaba el “desfasaje” entre las condiciones de producción y las de reconocimiento, o, en trabajos más actuales, la “no linealidad de la circulación discursiva”.

¹³¹ La idea de la profusión de detalles como exceso y como producto del reconocimiento alude en Urban a la dificultad por parte del transcriptor para la identificación de lo efectivamente significativo al acto comunicacional que está registrando (algo por lo demás, no tan sencillo de consensuar).

¹³² Esto permitiría atender a esa suerte de objetivación de su propio rol institucional que realiza el hablante al utilizar la tercera persona y presentar como actor a su mismo rol institucional: “¿Y le parece que un *obispo* no *puede decir...*?” y continuar la progresión hacia una generalización mayor como la que sugiere el uso de la forma impersonal con *se*: “...no *se le puede decir* que Dios los castigue...”. Este último pasaje, por ejemplo, es suprimido en el pasaje de la transcripción ofrecida por el diario Clarín, también el 27 de mayo de 2000.

la *relación teórica con la práctica*. En esta ocasión, el medio es un agente que mantiene una relación interesada con el evento, y esto no sólo por la consabida crítica al carácter construido del relato mediático, sino por el simple hecho de que uno de los involucrados en la polémica y posible objeto de las palabras conflictivas era un periodista.

2.2.1. Notas a la selección en la transcripción del corpus de homilías

Tal como puede preverse por nuestro objeto de estudio, los registros que conforman nuestro corpus también suponen un recorte de un evento comunicativo mayor. En este caso, no sólo se trata de identificar y textualizar un elemento o una serie de elementos dentro de un *continuum*, sino concretamente intervenir en una práctica discursiva como es la que constituye la misa católica. En efecto, tal como hemos señalado en capítulos anteriores, la homilía es apenas una parte de las diferentes etapas de la misa católica. En la línea de los comentarios que venimos haciendo acerca de la transcripción, deberíamos poder reflexionar brevemente acerca de las implicancias de la selección de la homilía para la producción del texto transcrito. En primer lugar se recorta una primera observación, la elección de la homilía como objeto de registro supone una atenuación de los rasgos más rituales y estandarizados de la liturgia de la misa. A diferencia de un planteo como el de Crystal (1964, 1966, 1975), interesado por las modificaciones que el Concilio Vaticano II haría sobre el ritual, nuestro interés se orienta a aquel pasaje de la misa católica que se presenta como el menos estipulado y codificado de todos.¹³³ En este sentido, el proceso de selección aspira a atenuar la lectura reproductivista de la institución (aquella en la que se pondrían de manifiesto los mecanismos cohesivos de una suerte de *orden del discurso católico*), para atender al espacio que, aún dentro el rito, supone una adecuación a componentes que trascienden a la codificación institucional (incluso a las “artes de la homilía”). La elección se corresponde con un punto de vista sobre el lenguaje, en el cual se atiende al modo en que los sujetos construyen significados por medio de sus discursos y, en especial, por medio de las estrategias discursivas. A la vez, con un punto de vista sobre lo social, en

¹³³ Según el Instructivo General del Misal Romano, la misa consta de dos partes: a) la Liturgia de la Palabra y b) la Liturgia Eucarística, a la cuales se sumarían otros ritos pertenecientes a la apertura y la conclusión de la celebración. La Liturgia de la Palabra está conformada por: las lecturas bíblicas (estipuladas por medio de un calendario de lecturas); cantos interleccionales; homilía; profesión de fe; oración de los fieles.

el cual el agente no es considerado como una mera materialización de roles¹³⁴ y estructuras sociales o institucionales. Y esto último recuperando lo que hemos desarrollado en los capítulos anteriores, acerca de las tensiones que genera en la actividad litúrgica católica los mecanismos de autorización destinados a constituir al sacerdote, a volverlo un instrumento de la acción soteriológica.

La idea de que la transcripción supone una interpretación del evento también sugiere, como lo señalaba Du Bois, que la misma tiene como fin hacer accesible dicho evento a una investigación que este autor llamaba, de un modo general, “discourse research” (1991: 72). Esta aparente aproximación que establece la transcripción al evento analizado también ha sido objeto de comentarios por diferentes autores. Du Bois, por ejemplo, traslada la problemática al mismo sistema de transcripción y considera que, dada la variedad de investigadores del discurso¹³⁵, éste debe ser lo suficientemente flexible como para acomodarse a las necesidades de las distintas clases de usuarios.

Tal como hemos señalado en el comienzo de este trabajo, nuestro principal interés en el estudio de las estrategias discursivas desplegadas en las homilias católicas reside en la estrecha relación que puede establecerse entre ellas y una problemática específica del discurso homilético. En este sentido, nuestra transcripción presta especial atención a aquellos pasajes en los cuales es posible relevar indecisiones, marchas y contramarchas, correcciones o reelaboraciones del discurso propio. Tales pasajes funcionan como un signo de una problemática de base que el sacerdote busca resolver discursivamente.

¹³⁴ Recordemos las críticas de Dawe (1970: 210) al “lenguaje del rol”, término que sugiere un lugar preexistente, definido previamente, el cual el sujeto se limita a encarnar, como un actor lo hace con un guión. Desde el punto de vista lingüístico, recordemos las observaciones semejantes de Bourdieu sobre el término chomskiano de *performance* o “ejecución”: “El término «ejecución», que se emplea a propósito de una orden o de una partitura y, más generalmente, de un programa o de un proyecto artístico, condensa toda la filosofía de la práctica y de la historia de la semiología, forma paradigmática del objetivismo que, privilegiando el *constructum* con respecto a la materialidad de la realidad práctica, reduce a una actualización de una especie de esencia ahistórica, es decir, a nada, la práctica individual, el hacer, la hechura y todo lo que se determina en el momento práctico, por referencia a fines prácticos, es decir, el estilo, la manera y, en definitiva, los *agentes*.” (1980 [1991]: 59-60)

¹³⁵ Du Bois elabora un breve enumeración: “Grammarians an general linguists (...); computational linguists (...); language teachers (...); social scientists (...); curious folks (...); students (...); transcribers themselves...”. Lo que le hace concluir que “a good transcription system should be flexible enough to accomodate the needs of all of these kinds of users.” (1991: 74).

2.3. El diseño de la transcripción: la puesta en página del discurso oral

La puesta en página de la transcripción, en especial de registros de diálogos entre dos o más participantes, se vuelve un componente relevante dentro de la textualización en la medida en que condiciona de un modo significativo el modo en que será leída la transcripción. Ochs, en el trabajo que ya hemos referido, se detiene en considerar la organización de los componentes de la transcripción, en particular los turnos y los elementos contextuales, y el valor particular que adquieren según la disposición que se haga de ellos en la página. Dichos valores son atribuidos por presupuestos culturales, en muchos casos compartidos por la cultura literaria occidental. Ochs identifica dos en particular: a) la tendencia que hace leer de arriba hacia abajo; y b) la que hace leer de izquierda a derecha.

Sobre la tendencia desde el arriba hacia abajo (*top to bottom biases*) dice Ochs: “*Across many cultures, there is a convention whereby written language is decoded from the top to the bottom of each inscription.*” (Ochs, 1979: 46). Esta convención afecta al modo en que el lector, sea investigador o cualquier persona interesada en la investigación, interpreta la transcripción. En el caso de las transcripciones de diálogos a las que se les otorga el formato teatral o *dramatic script* la primera consecuencia de esta tendencia es creer que las oraciones (o turnos) que aparecen más abajo han ocurrido, necesariamente antes de las que se presentan más arriba. En este sentido, la presentación dramática de los diálogos en la transcripción dificulta la posibilidad de atender a las superposiciones que ocurren efectivamente en las interacciones. Edelsky (1993) plantea que semejante organización, a la que ella denomina *one-at-a-time*, está forjada sobre la clase de objetos de estudios tomada por los análisis de la conversación, esto es, interacciones con un relativo grado de formalización y en contextos con roles institucionales y interaccionales definidos:

...the speech situations in many of the studies, regardless of the number of participants, have been relatively formal and have not always consisted of what natives would call “conversations”: that is, therapy sessions, classes, experimenter-requested conversations between strangers (...) have provided the data for many “conversational” analyses. If not the source of the proposition that fundamental normative structures as well as the statistical norm is that one party talks at time, data from dyads or from situations where participant statuses are institutionally defined would most likely legitimate that proposition. (Edelsky, 1993: 201; el destacado es nuestro)

Por otra parte, el cuidado en la separación de los turnos también se sustentaría en el presupuesto que establece la imposibilidad o al menos dificultad de los hablantes para procesar mensajes simultáneos. Tal como lo señala Edelsky, el problema de esta afirmación no sólo es que ya ha sido refutada:

...that people can only process a message from one source at time, was found to be not necessarily true in a laboratory study of language processing (...) *One-at-a-time is therefore not a conversational universal nor is it essential for the communication of messages.* (Edelsky, 1993: 201; el destacado es nuestro)

Sino que ella conlleva a pensar a las interacciones en las cuales predominan las superposiciones de los turnos (*more-than-one-at-a-time*) como anómalas, incorrectas o ineficaces, etcétera.

Para Ochs, otra de las consecuencias de la convención que lleva a leer de arriba hacia abajo las transcripciones es la tendencia a establecer necesarias relaciones de pertinencia entre lo que se dijo (o hizo) previamente y lo que se dirá a continuación:

...we interpret each utterance in light of the verbal and nonverbal behavior that has been previously displayed. (...) For example, unless marked by a topic shifter (...), the contents of a speaker's turn are usually treated as in some way relevant to the immediately prior turn. The expectation of the reader matches the expectation of adult speakers (Grice, 1975 [relevance norm]), and by and large inferences based on contingency are correct. (Ochs, 1979: 46)

El señalamiento de este aspecto por la autora se explica en el marco de su investigación sobre la adquisición del lenguaje en los niños y, más particularmente, en los intercambios comunicacionales que se realizan entre niños y adultos.¹³⁶ El imperativo de pertinencia impediría que el investigador reconozca el modo en que el niño desarrolla muchas veces un discurso de carácter monológico (esto es, más relacionado con sus propias intervenciones previas y posteriores que con las de los otros participantes) dentro de una interacción de apariencia dialógica.

Edelsky, por su parte, ensaya diferentes maneras de presentar las intervenciones (y las no intervenciones) de los participantes de una reunión académica. En este caso, busca demostrar el modo en que la presentación de la transcripción tiene implicancias en el modo de concebir al grupo, sus relaciones jerárquicas, esto es, de simetría y

¹³⁶ Estos estudios examinan interacciones conversacionales grabadas en el contexto de una mesa familiar, en particular aquellas interacciones un tanto ritualizadas dentro de ciertos sectores de la sociedad norteamericana, en el marco de las cuales los padres incentivan a sus hijos para que les refieran lo que hicieron durante ese día (*telling your day*) (referido por Tannen ([1994] 1996: 54)).

asimetría, con especial atención a la incidencia de la diferencia de género entre los participantes.¹³⁷

El segundo supuesto cultural reconocido por Ochs es, como señalamos antes, la tendencia que hace leer la superficie textual de izquierda a derecha. Tal como ocurría con la orientación de arriba hacia abajo, la primera consecuencia de esta tendencia es la de interpretar que todo lo que aparezca a la izquierda ha sido producido antes de lo que aparezca a la derecha.¹³⁸ Sin embargo, más allá del ordenamiento temporal aparente, la incidencia más relevante de este principio es la que hace leer a todo lo que se encuentra a la izquierda en el discurso, pero también en la cláusula, como lo prioritario, el punto de partida, y lo informacionalmente prominente de la expresión:

Very close to its association with priority and inception is the link between leftness and prominence in written expression. This is clearest within the sentence in English, where subjects or topics normally appear to the left of their predicates in the declarative modality. Topics constitute the major arguments of a proposition, and subjects control verb agreement and a number of other syntactic process... (Ochs, 1979: 49)

Como veremos más adelante, este aspecto recuerda la atención que debe hacerse al desarrollo que realiza el hablante en el discurso y a la posibilidad de registrar este proceso (lleno de ensayos y correcciones) en la transcripción. Como señala Ochs, la transcripción no puede pretender o aspirar a ser leída como el resultado exitoso de la puesta en código de una intención o de significados. La transcripción debe poder dar cuenta del modo en que esos significados son creados y surgen, no sin dificultad, en el desarrollo del discurso y, en algunos casos, de cada cláusula: “*it is in the course of the utterance that the intended act and idea emerges*” (Ochs, 1979: 58). Como veremos más adelante, la atención al rol de la conflictividad en la identificación de las estrategias discursivas demanda prestar especial atención a estas tensiones e indecisiones que atraviesan el discurso. En este sentido, a pesar de tratar con el registro de algo acabado, de un hecho pasado, el investigador no puede pretender imponerle al discurso la coherencia y la temporalidad propia del análisis de un producto. Bourdieu recordaba los problemas del efecto teórico de la *sincronización*, resultado de la posibilidad que tiene el analista de volver a leer lo dicho anteriormente, de avanzar y retroceder la cinta

¹³⁷ En tanto no tiene una relación directa con nuestra clase de *corpus*, omitiremos en estas referencias las diferentes soluciones que ofrecen estos autores para salvar el problema representacional de los *corpora* orales dialógicos.

¹³⁸ Nuevamente, esta observación es relevante para las transcripciones de diálogos, en especial aquellas en las que se opta por una organización en columnas para salvar el problema de la representación dramática.

indefinidamente, o recorrer la simultaneidad de la página. En este efecto teórico, el analista tiende a imponerle a la práctica la lógica y la coherencia de su proceso de interpretación y análisis; proceso despojado de la urgencia de la práctica, del interés concreto por alcanzar un cierto propósito comunicacional. Reconocer los conflictos, atender al modo en que éstos repercuten en el discurso y registrarlos en la transcripción son también maneras de devolverle a la noción de estrategia discursiva su carácter práctico, su dependencia de las coyunturas en las que se produce. En este sentido, la posibilidad de reconocer y codificar estrategias discursivas habla más de la regularidad de las situaciones en las que éstas se aplican (su baja conflictividad o su conflictividad ‘domesticada’) que de la habilidad extrema del agente para poder realizar sus propósitos comunicacionales.

2.3.1. Convenciones para la transcripción y descripción del Anexo digital

A continuación presentaremos un cuadro en el cual daremos cuenta de los símbolos que utilizaremos en nuestra transcripción (Tabla 1). Los mismos son una selección de clásico trabajo de Sacks, Schegloff y Jefferson (1974), a los que les hemos añadido algunos elementos tomados de Tusón Valls (2002) y otro propio (la cursiva, en particular) que consideramos necesario para la transcripción de aspectos específicos de nuestros registros. En nuestra presentación hemos suprimido aquellas convenciones que aluden a fenómenos inherentemente conversacionales, tales como los comienzos y finalizaciones de turno, los solapamientos, etcétera, ya que no se corresponden con nuestro corpus, conformado por discursos producidos por un solo hablante.

Dada la extensión de nuestro *corpus*, sólo utilizaremos estas convenciones en los pasajes que serán objeto de análisis. En este sentido, la totalidad de las transcripciones se adjunta en el *Anexo digital* (en soporte DVD) que acompaña el cuerpo de esta tesis y consiste en transliteraciones ortográficas, con el uso de signos de puntuación para el señalamiento de formas de discurso referido, o énfasis. El objetivo es aligerar la lectura y facilitar un acceso a la totalidad de los discursos, como encuadre mayor de los pasajes seleccionados para el análisis. También se ofrece en este *Anexo digital* los audios de las diferentes homilías, organizadas de acuerdo con la parroquia en la que se realizó el registro.

Convenciones utilizadas para la transcripción:

/	Pausa corta inferior a medio segundo.
//	Pausa de medio segundo.
///	Pausa de un segundo.
(2''), (3''), (4'')	Se indica el número de segundos en las pausas de más de un segundo.
↑	Comienzo de entonación ascendente.
↓	Comienzo de entonación descendente.
→	Entonación mantenida. Se utilizará para señalar el fin de los pasajes ascendentes o descendentes.
[ac.]	Ritmo acelerado.
[le.]	Ritmo lento.
<u>Subrayado</u>	Pronunciación enfática
MAYÚSCULAS	Pronunciación más enfática.
¿?	Interrogación.
¡!	Exclamaciones.
::	Alargamiento de un sonido. Múltiples dos puntos indican una mayor extensión del sonido.
...-	Corte abrupto en medio de una palabra.
°palabra°	Los ‘símbolos de grado’ indican que las palabras han sido dichas en una intensidad menor.
(())	Palabra no audible o no reconocible.
((palabras))	Transcripción dudosa.
((palradse ?))	Cuando la duda es mayor y no es posible identificar la palabra, se consignan las sílabas sin sentido y se agrega un signo de pregunta.
((tos))	doble paréntesis indica otro tipo de características del audio material además de las verbalizaciones.

Tabla 1: Notación de los posibles fenómenos identificados en la transcripción.

Estos símbolos pueden combinarse entre sí para lograr dar cuenta de diferentes fenómenos simultáneos, como el estiramiento y el aumento en la intensidad de una parte de una palabra (a través de los dos puntos y la flecha ascendente).

CAPÍTULO 7

0. Introducción: el género discursivo, aspectos y relaciones

En el capítulo 4 precisamos la noción de género que orienta la formulación de las hipótesis y el abordaje de nuestro *corpus*. En esa ocasión hicimos especial hincapié en tres características de esta noción: su carácter de *proceso social*, su *orientación hacia un determinado propósito*, su *organización en etapas*.

La comprensión del género como *proceso social* nos requirió inscribirlo en una serie de transformaciones de carácter político, religioso y cultural en las cuales ciertas prácticas discursivas fueron constituyéndose a partir de necesidades y requerimientos surgidos de sus condiciones de producción. Así, por caso, las necesidades específicas surgidas en la cultura judía a partir de la diáspora (Siegert, 2008; Stemberger, 2008) y el protagonismo adquirido por las sinagogas (Deeg, 2008; Nicol, 2008) conformaron condiciones particulares para las actividades culturales y de enseñanza que forjaron el surgimiento de nuevas prácticas discursivas, entre las cuales pueden reconocerse los antecedentes de la actual homilía católica. El género, como *proceso social*, implica, desde nuestra perspectiva, inscribirlo en condiciones de producción más generales, que atañen tanto a las relaciones de poder en el campo simbólico (el carácter más o menos hegemónico de los agentes y las instituciones, de la propia variedad dialectal dentro del mercado lingüístico, etc.), como a las condiciones político-económicas de las que forma parte. Estas condiciones, como hemos visto, despliegan tensiones y movimientos propios de las prácticas sociales.

Lo que hemos denominado *propósito* o *finalidad genérica* y *etapas genéricas* (Martin y Rose, 2008) son el producto de ese sustrato que conforma el proceso social del género. Tal es el caso de la reunión de las finalidades culturales y de enseñanza que realizaron las formas de predicación en las sinagogas. Esta coexistencia de prácticas en el género se debió a que efectivas acciones materiales de persecución y censura habían desarticulado aquellos ámbitos que permitían la disociación de tales propósitos. A la vez, la gradual necesidad de poner en forma estos nuevos objetivos, surgidos de esas condiciones particulares, implicó la aproximación a otra clase de recursos discursivos, como la retórica helénica. Es esto lo que permitió, en cierto modo, estabilizar esas

prácticas discursivas y conformar las etapas genéricas o la estructura esquemática del género.

Esta presentación nos permite, entonces, establecer no sólo las tres nociones constitutivas del concepto de género –proceso social, finalidad, etapas–, sino también las relaciones de necesidad, jerarquía e interdependencia que reconocemos entre ellas. *Necesidad*, en la medida en que un género se constituye como tal no sólo cuando se producen determinadas condiciones de producción de una práctica discursiva (cfr. capítulo 4), sino también cuando tales condiciones se estabilizan relativamente en algún o algunos propósitos perseguidos, es decir, cuando tales propósitos toman forma en un determinado registro que produce una particular combinación de significados y, finalmente, cuando ese registro, en un nuevo y gradual proceso de estabilización, permite la constitución de etapas genéricas. *Jerarquía*, en tanto el surgimiento y las transformaciones en el género tienen su origen en el proceso social que lo funda, lo que lo ubica en un lugar relevante y decisivo respecto de los otros dos elementos –propósito y etapas– que se disponen, respectivamente, en niveles inferiores (el propósito está subordinado al proceso social mayor y las etapas sólo pueden identificarse y organizarse dependiendo del propósito que se ha establecido). *Interdependencia*, porque ninguna explicación teórica del género ni de los productos genéricos se agota con la descripción de alguno de estos componentes sin caer en una reducción sociologista, teleológica o formalista del mismo.

1. El género y el análisis de las estrategias discursivas: las conflictividades genéricas

En el marco de esta concepción del género, las estrategias discursivas identificadas en las homilías católicas admiten una triple inscripción en el mismo: en el proceso social, en la finalidad (genérica), en las etapas. Esto significa que cada una de estas instancias de inscripción constituye una fuente de conflictividad estratégica, es decir, todas ellas conforman posibles aspectos de tensión que necesitan ser considerados al momento de elaborar un discurso explicativo de las estrategias.

A la vez, cada una de esas instancias de inscripción y conflictividad puede pensarse como una particular especificación de la conflictividad mayor que hemos reconocido como dominante en el discurso homilético: la tensión entre adecuación y

autorización. Las estrategias presentes en las homilías se encuentran, entonces, atravesadas por las tensiones propias del género como proceso social, del género como práctica orientada a un fin o meta, y del género como estructura esquemática (Eggins, 2004).

El género como proceso social inscribe a las estrategias en las problemáticas específicas del campo religioso, en general, y del católico, en particular. Aquí se actualizan las temáticas trabajadas en el capítulo 4, las tensiones surgidas entre la escisión fundante en aquellos agentes que mantienen una relación práctica y de consumo con los bienes religiosos y aquellos encargados de la producción y la reproducción de tales bienes. Pero también corresponde aquí considerar aquellas complejizaciones a estos planteos derivadas de los procesos de secularización, las nuevas formas de religiosidad, etcétera, a las que deberemos recurrir para explicar un fenómeno particular que se produce en nuestro *corpus*.

En relación al género como práctica orientada a un fin o meta, identificamos que la finalidad del género homilético es *la puesta en relación del texto bíblico con las circunstancias en las cuales se produce la práctica discursiva concreta*. Hemos utilizado también el término “actualización”, presente en algunos autores (en especial, Arnoux y Blanco, 2002), con los reparos que demanda su origen confesional (es un término, como hemos visto, presente en tratados homiléticos producidos por la misma institución católica). La idea de *puesta en relación* supone, como sugiere la misma noción de género que estamos trabajando, diferentes pasos o instancias que la conforman y permiten su realización: la recuperación de ese texto, su exégesis, su aplicación y, finalmente, la intervención a través de directivas concretas.

Finalmente, el género como estructura esquemática nos introduce en las cuestiones específicas que adquiere la macro-tensión *adecuación-autorización* en cada una de las etapas genéricas. Esto implica, para nosotros, que parte del estudio de este género consiste en la tipificación de las conflictividades inherentes a cada una de sus partes. Por ejemplo, cuando caracterizamos la etapa de *paráfrasis*, reconocimos su aporte a la finalidad del género (la de relacionar la homilía con las lecturas rituales y la de construir los insumos para las etapas posteriores de *contextualización en el relato bíblico y aplicación*) y la pusimos en relación con la problemática específica de toda reformulación. En este sentido, la *adecuación* y la *autorización* de la etapa se juegan en la consideración del “umbral de distorsión” (Fuchs, 1994), en tanto límite que enfrenta

toda reformulación y más allá del cual el destinatario no puede reconstruir la relación entre el texto reformulado y el texto reformulante. En principio, podríamos decir que la adecuación tensiona la paráfrasis hacia un registro más próximo a los destinatarios, y la autorización hacia una mayor proximidad con el texto fuente; sin embargo, como veremos en este capítulo, esto se transforma y complejiza cuando lo que está en juego es el mismo acto de enunciación de la referencia bíblica. En el caso de la etapa que hemos llamado *formulación de directivas*, la ‘problemática genérica’, está relacionada con su carácter de acto de habla exhortativo. Dicha conflictividad orientaría una primera interpretación de las estrategias. La segunda estaría constituida por la problemática específica que tiene el fin discursivo atribuido a la estrategia.

2. El análisis de las estrategias en las homilías

A continuación presentaremos el análisis de las estrategias que consideramos como las más recurrentes en nuestro *corpus*, y que coinciden con aquellas en las que se vuelve relevante la tensión constitutiva del género homilético.

El análisis de las estrategias tendrá en cuenta las cuestiones desarrolladas a lo largo de esta tesis, pero hará un especial hincapié en la noción de estrategia discursiva formulada en el capítulo 3. En este sentido cada una de las estrategias se caracterizará a partir de tres elementos: a) el propósito comunicacional; b) la combinación de elementos léxico-gramaticales y discursivos; c) la conflictividad estratégica. En los próximos apartados nos detendremos en señalar el modo en que estos tres elementos orientan el método de organización, presentación y análisis del *corpus*.

2.1. La mostración de la tensión y la búsqueda de su equilibrio

Tal como hemos planteado en esta tesis, las homilías se encuentran atravesadas por esos dos grandes polos de tensión que conforman la autorización y la adecuación. Las estrategias resultantes de la actividad analítica serán presentadas como las muestras materiales de esa tensión. Al decir de Foucault, las estrategias serán entendidas como esos “espacios de disensión” ([1969] 2001: 257) y su análisis como la explicitación del encuentro de esas fuerzas y del modo en que los recursos lingüístico-discursivos las manifiestan.

Este segundo aspecto diferencia al análisis estratégico del mero relevamiento de rasgos lingüístico-discursivos que podrían distribuirse en esos polos. La estrategia discursiva, como categoría analítica, reúne algunos de esos rasgos alrededor de un propósito comunicacional y una conflictividad. Sin embargo, como también hemos señalado, esta reunión no es estable ni exenta de conflictos. Los rasgos, los recursos que reúne una estrategia, no se encuentran coordinados en relación a un fin, el cual explicaría las razones para la elección de cada uno de ellos. En esta última concepción, la estrategia se volvería “el texto ideal, continuo y sin asperezas, que corre bajo la multiplicidad de las contradicciones y las resuelve en la unidad serena de un pensamiento coherente” (Foucault, [1969] 2001: 262). El analista no pretende, a través de la noción de estrategia, presentar una resolución; pero tampoco cancela el hecho de que si las tensiones se muestran se debe a que las mismas ofrecen alguna suerte de resistencia a la realización de alguna finalidad interaccional. Toda homilía, en este sentido, vuelve a desafiar, una vez más, ese espacio conflictivo y el resultado de ese desafío son las estrategias discursivas.

Esto último nos permite pensar que el análisis estratégico logra dar cuenta de la misma dinámica del género discursivo; las estrategias ofrecen, en algún momento, modos de estabilizar precariamente las fuerzas, pero rápidamente las tensiones y las contradicciones vuelven a surgir, lo que demandará el surgimiento de nuevos recursos, la necesidad de nuevos despliegues estratégicos y así sucesivamente.

2.2. La selección de una clase de estrategias

Para el presente capítulo seleccionamos un grupo de estrategias relevadas en nuestro *corpus*. Como puede verse, el análisis en profundidad de todos los discursos, incluso estableciendo parámetros derivados de la hipótesis, redundaría en un producto demasiado extenso y difícil de aprehender. Por tal motivo hemos preferido abordar aquel grupo de estrategias que consideramos relevantes dentro del conjunto y, a la vez, significativas para la verificación de la hipótesis postulada en la tesis. Comenzaremos por hacer una presentación general de este grupo (2.2), luego atenderemos a las clases de recursos en los que focalizaremos el análisis (2.3) y, finalmente, a la organización y disposición de los mismos en el campo de tensiones que despliega la conflictividad constitutiva de las estrategias (2.4).

De un modo general, el grupo que analizaremos en este capítulo se puede agrupar bajo la formulación *estrategias de participación e interacción clausal del texto bíblico*. Bajo este rótulo ingresa el análisis de aquellas cláusulas que tienen al texto bíblico como agente, objeto o circunstancia. Dentro del conjunto propondremos una segunda distinción: 1) *Los modos de agentivación del texto bíblico*; 2) *Los modos de objetivación del texto bíblico*. Aunque en el siguiente apartado precisaremos los criterios léxico-gramaticales que orientan esta distinción, aquí podemos adelantar que el primer grupo reúne las cláusulas en las que el texto bíblico ocupa el rol de agente del proceso representado; y el segundo grupo, por su parte, lo conforman las cláusulas en las que el texto participa como objeto o circunstancia.

Esta selección debe relacionarse con el papel relevante que ocupa el texto bíblico en la totalidad del género homilético. La homilía se constituye, en principio, a partir de las dos o tres lecturas que preceden a la palabra del sacerdote, y no avanza ni alcanza a producir un nuevo y diferente discurso si no es a partir de esos fragmentos bíblicos. La homilía responde al ‘comentario’ (Foucault, [1970] 1992: 21 y ss) y a su doble cometido: el de producir infinidad de nuevos discursos a partir de ese discurso primero, separado y diferente; y el de negar la novedad de esos discursos para presentarlos como un mero ‘volver a decir’ lo que ya el texto prefiguraba: “El comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga, y en cierta forma, el que se realice.” (Foucault, [1970] 1992: 24). Al analizar las estrategias discursivas que operan sobre el texto bíblico, que lo asedian, que lo hacen hablar, que le otorgan un lugar, un tiempo, un comportamiento, buscamos, de alguna manera, estudiar los diferentes modos en que las homilías articulan, en la materialidad discursiva, esta relación de productividad.

Pero la relación de la homilía con ese texto bíblico que le permite surgir y del que se presenta como una mera realización se inscribe, a su vez, en la complejidad y la conflictividad de la práctica religiosa. En efecto, la relación entre estos elementos recuerda las observaciones de Durkheim ([1912] 1991) acerca del vínculo entre los seres sagrados y el culto positivo. Los seres sagrados, como el texto bíblico, están, por definición, “sustraídos a los alcances profanos”; sin embargo, “no servirían de nada y carecerían de toda razón de ser si no fueran puestos en relación con esos mismos fieles que, por otra parte, deben permanecer respetuosamente alejados de ellos”. En este

sentido, al igual que los ritos positivos, toda homilía constituye “un verdadero sacrilegio”. Pero lo que importa, en última instancia, dirá Durkheim, son las precauciones con las que ese sacrilegio se lleva a cabo. Al estudiar las *estrategias de participación e interacción clausal del texto bíblico* nos interesa mostrar los modos en que ese sacrilegio se realiza, se exhibe, se atenúa o se oculta en las homilías católicas estudiadas.

2.3. Los grupos de estrategias y la identificación de los recursos

El primer grupo de estrategias –*modos de agentivación del texto bíblico*– lo conforman aquellas cláusulas¹³⁹ en las cuales, como señalamos, el texto bíblico ocupa el lugar de *actor o agente*¹⁴⁰ en el sistema de transitividad¹⁴¹ (Halliday, [1985] 1994). Este primer criterio permite conformar un grupo significativo y sustancial de pasajes dentro del *corpus*, un número relevante de cláusulas distribuidas de un modo relativamente

¹³⁹ La elección de la noción de “cláusula” no sólo se corresponde con la inscripción de nuestra tesis en los planteos de la Lingüística Sistémico-Funcional, sino también por la flexibilidad que tiene el concepto frente a la idealizada “oración” (*sentence*). Al respecto dice Thompson: “...as you will know if you have ever tried to transcribe an informal conversation, the sentence is an idealization of the written language that is often difficult to impose on spoken language. (...) The term ‘sentence’ is therefore best reserved to label stretches of written text bounded by full stop or equivalent.” (2004: 22) Estos últimos comentarios también vuelven pertinente el término “cláusula” para el análisis de nuestras transcripciones de discursos orales como lo son las homilías.

¹⁴⁰ Halliday postula la noción de “actor” para establecer una distinción en las superposiciones que generaba la noción clásica de “sujeto”. Como señala el autor, bajo este rótulo se superponían concepciones psicológicas (“aquello de lo que trata el mensaje”), gramaticales (“aquello acerca de lo cual se predica algo”) y lógicas (“el que realiza la acción”). “But as soon as we take account of natural living language, and the kinds of variation that occur in it, in which the order of elements can vary, passives can occur as well as actives, and so on, it is no longer possible to base an analysis on the assumption that these three concepts are merely different aspects of one and the same general notion” ([1985] 1994: 32). Para Halliday es necesario inscribir a estas tres nociones en una perspectiva que permita integrarlas funcionalmente. Por esto es que el “sujeto psicológico” será caracterizado como *Tema* e ingresa en el marco que concibe a la cláusula como *mensaje*; el “sujeto gramatical” será caracterizado como “sujeto” e ingresa en el marco de la cláusula como *intercambio*; y el “sujeto lógico”, finalmente, es el que será caracterizado como “actor” en el marco de la cláusula como *representación*. Esta última noción es la que nos interesa a nosotros en esta instancia, en tanto hemos tomado como primer criterio de selección de las estrategias el *sistema de transitividad* (cfr. nota 141). Sin embargo, el término “actor” se encuentra asociado fuertemente a la clase de los procesos materiales y nuestro interés es hacerlo funcionar de un modo más amplio, como aquel participante responsable de la acción y afectado por ella en todas las clases de procesos (o, al menos, todos aquellos que involucren al texto bíblico). Para resolver esto proponemos utilizar el término “agente”.

¹⁴¹ El sistema de transitividad concierne, en la Lingüística Sistémico-Funcional, al abordaje de la cláusula como representación. Dice Halliday: “Language enables human beings to build a mental picture of reality, to make sense of what goes around them. Here again the clause plays a central role, because it embodies a general principle for modelling experience –namely, the principle that reality is made up of *processes*.” ([1985] 1994: 106; destacado en el original). Esto explica el rol que le atribuiremos en nuestro análisis a los procesos, en particular al verbal de *decir*.

homogéneo dentro de los diferentes grupos de homilías que se constituyen alrededor de las iglesias en las que se realizaron los registros.

Sobre este primer grupo hemos decidido establecer, a su vez, una segunda distinción. Por una parte, analizaremos aquellas cláusulas que, teniendo al texto bíblico como *agente*, se organizan alrededor del proceso verbal ‘decir’; por otra parte, todas aquellas con procesos diferentes, es decir, relacionales, existenciales, materiales, comportamentales y mentales. A este segundo criterio de agrupación lo podemos calificar de *retórico*. Desde este punto de vista, la acción *esperable* del texto bíblico dentro de la homilía es la de ‘decir’. Si la homilía es un texto predominantemente parafrástico (cfr. Capítulo 5) se debe, principalmente, a que *hace decir* al texto bíblico. El ‘decir’ puede constituirse, así, en una suerte de *grado cero* de los ‘sucesos’ o los ‘acontecimientos’ que representan las cláusulas estudiadas en este primer grupo de estrategias; el resto de los procesos diferentes al ‘decir’ devienen, de esta manera, en desplazamientos, “desvíos” retóricos, sustituciones metafóricas de ese grado cero constituido por el género discursivo.¹⁴²

Corresponde explicitar aquí una segunda decisión metodológica para la selección de las cláusulas a analizar. En el marco de la Gramática Sistémico-Funcional, el participante *Emisor* de los procesos verbales es, por lo general, un humano. Sin embargo, como señalan Halliday ([1985] 1994:140) y Thompson (2004: 101), el mensaje también puede ser representado como transmitido por otra clase de emisores¹⁴³ que adquieren, así, un carácter antropomórfico. Esta observación es relevante para nosotros porque es la que nos permite agrupar en la categoría “texto bíblico” a emisores como “Jesús”, “el evangelista”, “el Señor”, “el evangelio”, entre otros. Sabemos que la atención a las diferencias entre estos elementos nos permitiría señalar mayores matices en la agentividad de las cláusulas con procesos verbales, no obstante también

¹⁴² El concepto de “grado cero” convoca muchas polémicas, la mayoría de las cuales trascienden el uso principalmente operativo que estamos haciendo en este trabajo. Digamos brevemente que, de establecer una definición, nos inclinaríamos por aquellas observaciones que hace el Grupo μ ([1982] 1987: 79), en especial cuando vincula al grado cero con las probabilidades o las expectativas que posee el lector. El género establece ciertas expectativas para los destinatarios, entre las cuales se encontraría este uso del proceso verbal ‘decir’ para incorporar las referencias bíblicas.

¹⁴³ Dice Halliday: “It follows (...) that, unlike mental process, verbal processes do not require a conscious participant. The Sayer can be anything that puts out a signal (...) a Sayer can just as readily be *it* as *he* or *she*. For this reason verbal process might more appropriately be called ‘symbolic’ process.” ([1985] 1994: 140; destacado en el original). Thompson, por su parte, señala: “There is one participant that is involved in any verbal process: this is the Sayer. Typically, of course, the Sayer is human, but messages can be represented as conveyed by other types of Sayer as well: *One report* says a man was seen running from the house soon after the shooting.” (2004: 101; destacado en el original).

consideramos que la decisión operativa del agrupamiento de estos “emisores” ofrece una primera información relevante acerca de los modos de tratamiento discursivo del decir del texto bíblico en las homilías. A la vez que no invalida un segundo análisis en profundidad que prestaría una especial atención a las diferencias entre los emisores que aquí estamos agrupando.

Lo anterior no niega que, por su carácter esperable y recurrente, el análisis del primer grupo de cláusulas –las del *decir*– tenga un significativo grado de detalle. Sin embargo, es necesario aclarar que la focalización estará puesta, principalmente, en los modos de realización de los significados *ideativos* e *interpersonales*, relegando el nivel *textual* para pasajes puntuales. Es por esto que en este primer grupo de cláusulas atenderemos a: a) los modos de inscripción del participante *Destinatario*; b) modos de ocurrencia del verbo ‘decir’; c) las formas de la *locución*¹⁴⁴ en las cláusulas del *decir*. Los aspectos permiten conformar los conjuntos de recursos que se consideran más relevantes en las *estrategias de agentivación verbal del texto bíblico* y establecer, como veremos más adelante, parámetros de comparación entre las estrategias de las homilías de las diferentes iglesias estudiadas.

Por último, en tanto sustituciones metafóricas de ‘decir’, los procesos de *agentivación no verbal* también se relacionan y pueden combinarse con estos tres aspectos señalados. El estudio de estas combinaciones nos permitirá ver la permanencia y la transformación que experimentan estos recursos al ingresar en una representación con procesos diferentes al ‘decir’.¹⁴⁵ El análisis permitirá conformar un *campo léxico de sustituciones del decir* en cada uno de los grupos de homilías que conforman las iglesias donde se realizaron los registros.

¹⁴⁴ El término “locución” lo tomamos de Fernández y Ghio, quienes señalan acerca de la cláusula verbal: “...la cláusula verbal puede representar al receptor de una interacción discursiva, como *destinatario*, que es similar al *beneficiario* de las cláusulas materiales. El contenido del decir puede ser representado por una cláusula a la que se denomina *locución*, en la que se cita directamente, o se informa indirectamente (estilo directo – indirecto) lo que se dijo. (2005: 96). La elección es operativa para poder disponer de una categoría que permita agrupar las diferentes formas en que se refiere el texto bíblico, aunque no coincidimos en la expresión “el contenido del decir”, ya que esta fórmula (*the content of what is said*) en Halliday ([1985] 1984: 141) alude a los casos en que el proceso verbal proyecta bienes y servicios, y no información (*what is said*) en estilo directo o indirecto.

¹⁴⁵ Con estos últimos comentarios podemos considerar que el carácter “retórico” de estos procesos puede establecerse doblemente: por una parte, en tanto ‘desvío’ de las expectativas del género; por otra, aunque sólo en ciertos casos, como modos de expresar “procesos retóricos”: “explicar”, “proponer”, “comentar”, “reprochar”, entre otros. Halliday se detiene en estos verbos cuando reconoce la no simetría entre los verbos usados para el estilo directo o cita (*quote*) y los usados para el estilo indirecto (*report*). Entre los propios del estilo indirecto encontramos “una amplia variedad de procesos retóricos [rhetorical processes] tales como *persuadir* [persuade], *prohibir* [forbid], *comprometerse* [undertake], *animar* [encourage], *recomendar* [recommend]. ([1985] 1994: 258; la traducción es propia).

El segundo grupo de estrategias –*los modos de objetivación del texto bíblico*– lo conforman las cláusulas en las que el texto participa como objeto o circunstancia. En este grupo buscaremos dar cuenta de aquellos casos en los que el texto bíblico cede su lugar de agente, para transformarse en espacio u objeto de nuevos procesos. De esta manera, este conjunto de estrategias puede pensarse como un desafío a la condición de posibilidad y de legitimidad del *comentario* foucaultiano, aquella que requería que sea el mismo texto comentado el que se diga y se realice. El estudio de los procesos involucrados en las cláusulas que reúne este segundo grupo nos permitirá ver el grado de atenuación o de marcación con que se realizan estos desafíos al *hacer decir* del género homilético.

2.4. La organización de los recursos según la tensión identificada

El análisis y la organización de los recursos que conforman las estrategias estudiadas se corresponden con una serie de posicionamientos teóricos y metodológicos que llevamos adelante en la presente tesis. Uno de ellos establece que las estrategias se conciben como una combinación de recursos. Los *recursos*, a su vez, son entendidos como las opciones realizadas de manera efectiva en el conjunto de discursos que conforman nuestro *corpus* (Menéndez, 2006: 14). En tanto posibilidad, las opciones no se limitan a aquellas efectivamente manifiestas en los discursos concretos, sino que se inscriben en el sistema de opciones que representa el potencial de significados que constituye una lengua (Halliday, [1978] 2005, [1985] 1994). Al dejar ese estado de potencialidad y virtualidad y actualizarse en un texto concreto, las *opciones* cambian su estatuto y se constituyen en *recursos* (Menéndez, 2006: 14).

Sin embargo, en cada uno de los discursos que conforman nuestro *corpus* se actualiza un número altísimo de las opciones y no por ello las hemos considerado a todas como recursos ni las hemos tomado a todas como objeto de análisis. Esto significa que junto con la diferenciación entre *opción* y *recurso* es necesario incorporar cuál es el criterio con el que se seleccionan ciertos recursos y se relegan otros. Este criterio lo conforma, en nuestra investigación, la funcionalidad que adquieren tales recursos en el marco de las dos grandes clases de estrategias que hemos enunciado en el apartado anterior: *los modos de agentivación del texto bíblico* y *los modos de objetivación del*

texto bíblico. De todas las opciones realizadas en los discursos, se visibilizan y seleccionan sólo aquellas combinaciones que colaboran a la realización de la finalidad atribuida a la estrategia discursiva.

Inscriptos en una perspectiva analítica estratégica, los recursos son susceptibles de nuevas organizaciones y filiaciones. Desde nuestro punto de vista, el criterio para estas nuevas agrupaciones lo establece el tercer componente que hemos reconocido en nuestra definición de estrategia: la *conflictividad*. Si los recursos pueden aproximarse – de un modo gradual– y filiarse o, por el contrario, distanciarse y oponerse, es porque ellos pueden ser puestos en relación con una determinada conflictividad que tensa la génesis misma del despliegue estratégico-discursivo. En el caso de las estrategias que analizaremos en este capítulo, la principal conflictividad que las recorre es la tensión entre los efectos de *opacidad* y de *transparencia* sobre texto¹⁴⁶ bíblico. En efecto, ambas clases de estrategias –sea que lo *agentiven* o que lo *objetiven*– implican cierta construcción de un estatuto enunciativo del texto bíblico: o se refuerza su carácter críptico, oscuro, demandante de la actividad especializada; o se lo representa como accesible, evidente, disponible sin mayores dificultades para todos. *Opacidad* y *transparencia* conforman así un *continuum* en el que pueden disponerse los diferentes recursos, en el que pueden organizarse según el modo en que participan de la *conflictividad estratégica* que atraviesa el mismo discurso, según la forma en que sus efectos son atraídos por cada uno de los polos.

Esto significa que cuando analicemos las cláusulas de *agentivación verbal* (*‘decir’*) del *texto bíblico* y consideremos, como mencionamos ya, a) los modos de inscripción del participante *Destinatario*, b) modos de ocurrencia del verbo ‘decir’, c) las formas de la *locución* en las cláusulas del *decir*, lo que haremos es identificar subgrupos de recursos, los cuales se organizarán, a su vez, en este *continuum* entre

¹⁴⁶ La fórmula “texto bíblico” es la que hemos elegido para aludir a esa materialidad textual devenida en objeto institucional, en “bien de salvación”; se trata de un objeto resguardado, nominalizado, “sacralizado”, es decir, constituido por una interdicción. Quizá la mejor expresión es “obra bíblica”, para recuperar aquella distinción que proponía Barthes entre *obra* y *Texto*, entre cuyas apreciaciones se leía: “[a]l Texto uno se acerca, lo experimenta, en relación al signo. La obra se cierra sobre un significado. A ese significado se le pueden atribuir dos modos de significación: o bien se le pretende aparente, y entonces la obra es objeto de una ciencia de lo literal, que es la filología; o bien se lo considera secreto, último, hay que buscarlo, y entonces la obra exige una hermenéutica, una interpretación (...); en resumen, la obra funciona toda ella como un signo general, y es natural que represente una categoría institucional de la civilización del Signo” ([1984] 2009: 88). La distinción, como puede verse, es más semiótica que lingüística, pero consideramos que colabora a concebir el estatuto que le otorga la institución católica, en principio, a ese conjunto de documentos conocido como la Biblia.

opacidad y transparencia (la Tabla 1 ejemplifica cómo se distribuyen los recursos relativos a los *modos de inscripción del participante Destinatario*).

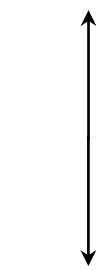
IGLESIA NTRA. SEÑORA DE LOURDES	Inscripción del participante <i>Destinatario</i> en el proceso verbal	
En primer lugar la luz del cuerpo, dice el texto. Jesús haciendo barro, con saliva y tierra, unta los ojos de este hombre y <i>le dice</i> : ve a lavarte, y quedó curado. (L-4, [023-025]).	<i>le dice</i>	<i>Opacidad</i>  <i>transparencia</i>
¿No te... no te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?, <i>nos dice</i> , a cada uno de nosotros <i>nos dice</i> Jesús. (L-5, [063-064]).	<i>nos dice</i>	
Los... <i>dice</i> el mismo San Pablo, siguiendo esto, <i>dice</i> : Cristo crucificado es escándalo para los judíos, un escándalo que... que los cristianos pretendan presentar a un hombre en la cruz como su Dios, es un escándalo, a quién se le ocurre. (L-1, [146-149]).	<i>dice</i>	

Tabla 1: Ejemplo de disposición de los recursos relativos a los *modos de inscripción del participante Destinatario*, tomado del grupo de homilias de la iglesia Nuestra Señora de Lourdes. Su ubicación en la gradiente se establece por el efecto de mayor o menor *opacidad* o mayor o menor *transparencia* que construyen los recursos.

Esta organización y presentación de los recursos facilitará la comparación entre los grupos de homilias. En efecto, el análisis mostrará de qué modo ciertas homilias enriquecen y complejizan algunos conjuntos de recursos o cómo amplían los recursos más próximos a alguno de los polos y reducen o minimizan los del polo opuesto.

2.5. Estrategia y discontinuidad: combinaciones coordinadas y combinaciones contrarias de los recursos

La desagregación de conjuntos de recursos introduce una nueva complejidad en el análisis de las combinaciones de éstos que se realizan en las estrategias. En efecto, si cada recurso puede disponerse en una posición de la tensión entre *opacidad* y *transparencia*, la combinatoria de diferentes recursos en una misma cláusula permite considerar la mayor o menor coincidencia entre las posiciones de dichos recursos. De esta manera es posible concebir *combinaciones coordinadas*: aquellas que ponen en relación elementos que ocupan lugares predominantemente homólogos en el *continuum opacidad / transparencia*; y *combinaciones contrarias*: aquellas que ponen en relación elementos que ocupan lugares predominantemente opuestos en ese *continuum*. Mientras las primeras sugieren una representación estratégica menos conflictiva, las segundas

ponen de manifiesto la tensión que atraviesa el tratamiento del texto bíblico en las homilias católicas. Las formas, recurrencias y predominancias que asumen estas combinaciones en las estrategias nos ofrecen otro criterio para estudiar, en las homilias del *corpus*, los modos de manifestación de la tensión *autorización / adecuación*, aspecto específico, como hemos buscado demostrar, del discurso homilético.

La conflictividad y las diferentes combinaciones entre los grupos de recursos sugieren, además, que el análisis estratégico establece o instauro una cierta *discontinuidad* en el discurso, la posibilidad de mostrar el carácter, dirá Foucault ([1976] 1998), “no uniforme ni estable” del mismo.¹⁴⁷ Por nuestra parte, la *discontinuidad* se interesa por el modo en que la misma logra evitar, en el análisis, la pacificación del discurso, por el modo en que logra minar cualquier pretensión de reconstrucción de una combinación coherente de recursos orientada a alcanzar, sin fisuras ni obstáculos, un propósito comunicacional.

3. ESTRATEGIAS DE PARTICIPACIÓN E INTERACCIÓN CLAUSAL DEL TEXTO BÍBLICO:

3.1 Homilias de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen

3.1.1 Los modos de agentivación verbal del texto bíblico

3.1.1.a Los modos de inscripción del *participante Destinatario* en el proceso verbal

El análisis del *corpus* permite dar cuenta de diferentes modos de realización del *Destinatario* en las cláusulas con proceso verbal.¹⁴⁸ Estas posibilidades pueden ser analizadas en clave de los efectos graduales de *transparencia / opacidad* que permiten a las estrategias. Así, en tanto la transparencia supone la mera mostración de la locución

¹⁴⁷ Dice este autor: “Poder y saber se articulan por cierto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable” (1976 [1998]: 59). Esta discontinuidad le permite a Foucault señalar que “[l]os discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él”, sino inmersos en un “juego complejo e inestable” ([1976] 1998: 60).

¹⁴⁸ En el marco de la Gramática Sistémico Funcional, el *Destinatario* es un participante “indirecto” del proceso verbal, es decir, no exigido por él (Halliday, [1985] 1994: 144; Fernández y Ghio, 2005: 88). Thompson (2004: 105) lo denomina participante “oblicuo” (*‘oblique’ participant*; 2004: 105), en tanto está relacionado indirectamente con el verbo. Este aspecto permite reconocer las *opciones* gramaticales virtualmente disponibles para el verbo ‘decir’. Sin embargo, será el relevamiento de la efectiva presencia de estas opciones realizadas en el *corpus* lo que nos permitirá hablar de ellas como integrantes de un *repertorio* de recursos estratégicos.

del texto bíblico, la *ausencia de Destinatario* en la cláusula parece ser el recurso que más aproxima el discurso a este polo. Veamos un primer caso tomado del segundo registro realizado en la iglesia Nuestra Señora del Carmen (DC-2):

↑ Qué suerte, qué feliz → Jesús se fue // No nos sentimos feliz [sic] porque se haya ido / ↑ sino porque adónde se fue y por qué se fue / Es la gloria de Cristo // [ac] Si tanto nos dolió su vida en la tierra / [le] su pasión sobre todo / el hecho de que nos dejara para ir a::: / tomar posesión del reino / es un motivo de alegría ↑ Y por eso los apóstoles se sintieron felices // Ésta es la fiesta de la ascensión /// cuarenta días después de Pascua / ↑ Qué fiestas de alegría → son los años litúrgicos ↑ Volvieron → *dice* / hoy / el Evangelio, [le.] llenos de gran alegría. (DC-2, [002-009])

1	Qué suerte,
2	qué feliz
3	Jesús se fue
4	No nos sentimos feliz [sic]
	porque
5	se haya ido
	sino
	porque
6	adónde se fue
	y
7	por qué se fue
8	Es la gloria de Cristo
	Si
9	tanto nos dolió su vida en la tierra, su pasión sobre todo
10	el hecho de (12) es un motivo de alegría.
12	que nos dejara
	para
13	ir a tomar posesión del reino
	Y
	por eso
14	los apóstoles se sintieron felices.
15	Ésta es la fiesta de la ascensión cuarenta días después de Pascua.
16	Qué fiestas de alegría son los años litúrgicos.
17	(18) <i>dice</i> hoy el Evangelio (18).
18	\<> Volvieron (17) llenos de gran alegría \

Nos interesan las cláusulas 17 y su proyectada, la 18, cláusulas, en la que encontramos el proceso verbal ‘decir’:

Locución	Proceso verbal	Circunstancia	Emisor	Locución
[los apóstoles] Volvieron,	<i>dice</i>	hoy	el Evangelio,	llenos de gran alegría

Al momento de considerar los casos de *inclusión del Destinatario*, reconocemos que la mayoría de los autores (Halliday, 1985 [1994]; Thompson, 2004; Fernández y Ghio, 2005) coinciden en la semejanza que puede establecerse entre el participante

Destinatario del proceso verbal y el *Beneficiario* del proceso material, entendido este último como un participante que es beneficiado por la realización del proceso. Para Martin (Martin, Matthiessen y Painter, 1997: 114), estas semejanzas abren un espacio para las *escalas* o *clines* entre el *decir* (proceso verbal) y el *hacer* u *ocurrir* (procesos materiales). La similitud entre *Destinatario* y *Beneficiario* acentúa el aspecto ‘comportamental’ del proceso verbal, esto es, el decir como actividad.

En nuestro *corpus* y en este grupo de homilías en particular, la *inclusión del Destinatario*, por su parte, se desdobra en dos operaciones: la selección del *nosotros inclusivo* y la selección de personajes pertenecientes al mismo relato bíblico.¹⁴⁹ Un ejemplo del primer caso sería:

Y el Espíritu Santo / ↓ los transformó /// ↑ realmente / → qué cambio admirable /// ↑ [ac.] nos narran los Hechos de los Apóstoles cómo en ese mismo día salió a la calle Pedro / qué miedos ni qué ahora // ↓ va a tener dificultad / ↑ [ac.] Salió a la calle en Jerusalén y empezó a predicarle a este Cristo que ustedes mataron /// ↓ [le.] Convirtió a tres mil / bautizó ese mismo día // *nos dice* el evangelista. (DC-3, [021-025])

	Y
1	el Espíritu Santo los transformó realmente
2	qué cambio admirable
3	nos narran los Hechos de los Apóstoles
4	cómo en ese mismo día salió a la calle Pedro
5	qué miedos
	ni
6	qué ahora va a tener dificultad
7	Salió a la calle en Jerusalén
	y
8	empezó a predicarle a este Cristo (9)
9	que ustedes mataron
10	(11) (12) <i>nos dice</i> el evangelista.
11	Convirtió a tres mil
12	bautizó ese mismo día

Si nos detenemos en la cláusula 10 –aquella en donde se presenta el proceso verbal ‘decir’ que estamos estudiando– y las proyectadas 11 y 12,

Convirtió a tres mil bautizó ese mismo día *nos dice* el evangelista. (DC-3, [025])

podemos hacer el siguiente análisis de sus componentes funcionales:

¹⁴⁹ Aludidos a través de las formas nominales tomadas del texto bíblico y formas pronominales de tercera persona.

Locución	Destinatario	Proceso verbal	Emisor
\Convirtió a tres mil\ \ bautizó ese mismo día\	nos	dice	el evangelista.

En la cláusula 10, la atribución de la función de *Destinatario* al *pronombre de la primera persona del plural* construye una representación en la cual los fieles son incorporados como los beneficiarios de las palabras del “evangelista” –*Emisor* del discurso referido–. De este modo, se acentúan los aspectos comportamentales e interpeladores del proceso verbal y se genera un *efecto de menor transparencia* sobre el texto bíblico.

Si consideramos ahora aquellos casos en los que la *inclusión del Destinatario* se realiza a por medio de la *selección de personajes pertenecientes al relato bíblico*, podemos tomar el siguiente pasaje:

↑ Cristo cabeza → lo veíamos el domingo pasado / ya ascendió a los cielos / ↑ [ac.] pero como subió la cabeza tiene que subir el cuerpo // [ac.] y el cuerpo no está muerto / tiene alma // → [le.] y ese espíritu del alma de toda la Iglesia es el Espíritu Santo / ↑ [ac] a quien Cristo le encomendó la Iglesia / → después que él ascendió a los cielos // [le.] por eso [Jesús] *les dice* / id y enseñad a toda la gente // con el fervor de la palabra, ↑ con el testimonio de sus vidas / con la sangre con que marcaron → [le.] el vigor de lo que predicaban. (DC-3, [040-046])

1	Cristo, cabeza, (2), ya ascendió a los cielos
2	lo veíamos el domingo pasado
	pero
	como
3	subió la cabeza
4	tiene que subir el cuerpo
	y
5	el cuerpo no está muerto
6	< > tiene alma
	y
7	ese espíritu del alma de toda la Iglesia es el Espíritu Santo (8)
8	a quien Cristo le encomendó la Iglesia
	después que
9	él ascendió a los cielos
	por eso
10	< > [Jesús] les dice (11)
11	id
	y
12	enseñad a toda la gente, con el fervor de la palabra, con el testimonio de sus vidas, con la sangre con (13)
13	que marcaron el vigor de (14)
14	lo que predicaban

En tanto se organizan a partir del proceso verbal ‘decir’, nos interesan las cláusulas 10, 11 y 12 (estas dos últimas proyectadas por el proceso verbal), y las incrustadas 13 y 14.

[Jesús] *les dice* / *id* y enseñad a toda la gente // con el fervor de la palabra, ↑ con el testimonio de sus vidas / con la sangre con que marcaron → [le.] el vigor de lo que predicaban. (DC-3, [045-046])

Conector	Emisor	Destinatario	Proceso verbal	Locución
por eso	[Jesús]	<i>les</i> [a los apóstoles]	<i>dice</i>	\id\ y \enseñad a toda la gente con el fervor de la palabra, con el testimonio de sus vidas, con la sangre con <que marcaron el vigor de <lo que predicaban>\.

La selección, para el proceso verbal (“dice”), de un *Destinatario interno*, es decir, de personajes tomados del relato bíblico (“les [a los apóstoles]”), supone una aproximación del discurso homilético al texto sagrado. A la vez, y como contrapartida, este recurso genera un distanciamiento entre la representación clausal y el evento comunicacional que constituye la homilía, del que participan el sacerdote y los fieles. De esta manera, la cláusula *no se limita a decir*, como ocurre con la omisión del Destinatario, tampoco *involucra a los fieles* a través del nosotros inclusivo como destinatario del decir. La cláusula utiliza un proceso verbal para representar un acontecimiento del cual los participantes del acontecimiento comunicativo están excluidos y los únicos involucrados son los mismos personajes del texto que es reformulado. Con este recurso, aumenta el grado de extrañamiento, distancia y opacidad del texto, el cual es devuelto a sus condiciones de producción, a la situación enunciativa conformada por el texto fuente. El texto bíblico se vuelve así un objeto extraño, autoreferencial, que requiere una actividad exegética, que es la llevada a cabo por el sacerdote.

En suma, el análisis de las cláusulas de este grupo de homilías permite reconocer tres modos de inscripción del participante *Destinatario*: la *omisión*, la selección del nosotros inclusivo y la inclusión de *personajes pertenecientes al texto bíblico*. Como hemos anticipado, estos recursos pueden ubicarse en la gradiente que establece los grados de opacidad y la transparencia con que es representado el texto bíblico. En este sentido, la omisión genera un efecto de transparencia y mostración del decir, el cual, al no seleccionar ningún beneficiario, es meramente exhibido por el discurso homilético.

La selección del nosotros inclusivo, en cambio, le otorga al texto bíblico una capacidad para intervenir sobre la misma interacción comunicacional e interpelar a los fieles, para involucrarlos en la representación del decir bíblico. Por último, la inclusión como destinatarios a personajes pertenecientes al texto bíblico deja afuera a los participantes de la interacción, construye una representación en donde el texto refuerza su autoreferencialidad y, por ende, su carácter opaco y complejo.

IGLESIA DEL CARMEN	Inscripción del participante <i>Destinatario en el proceso verbal</i>	
Por eso [Jesús] <i>les dice</i> id y enseñad a toda la gente, con el fervor de la palabra, con el testimonio de sus vidas, con la sangre con que marcaron el vigor de lo que predicaban. (DC-3, [044-046])	<i>les dice</i>	<i>opacidad</i>
Salió a la calle y Jerusalén y empezó a predicarle a este Cristo que ustedes mataron. Convirtió a tres mil, bautizó ese mismo día, <i>nos dice</i> el evangelista. (DC-3, [023-025])	<i>nos dice</i>	↑ ↓
Volieron, <i>dice</i> hoy el Evangelio, llenos de gran alegría. (DC-2, [008-009])	<i>dice</i>	

3.1.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’

Junto con los modos de realización del participante *Destinatario* en la cláusula, corresponde atender a los modos de ocurrencia del verbo conjugado en cada cláusula con proceso verbal, lo que supone considerar no sólo los significados ideativos, sino también los interpersonales que se construyen en las estrategias. En los casos trabajados en el punto anterior los verbos conjugados se encontraban en presente. Este rasgo tiene una alta frecuencia en este grupo de homilías y puede leerse como parte del proceso de actualización del texto bíblico. En el marco de la Gramática Sistemico-Funcional, el tiempo del discurso es uno de los componentes, junto con la modalidad, del elemento Finito. En términos de Halliday:

The Finite element, as its name implies, has the function of making the proposition finite. That is to say, it circumbines it; it brings the proposition down to earth, so that it is something that can be argued about. A good way to make something arguable is to give it a point of reference in here and now; and this is what the Finite does, it relates the proposition to its context in the speech event. ([1985] 1994: 75)

Para nuestro análisis, esto significa, en parte, que el estudio del tiempo de los procesos verbales nos permite dar cuenta de la manera en que las cláusulas inscriben al

texto bíblico en la interacción comunicacional que se construye durante la homilía. El tiempo dado al proceso verbal de las cláusulas que estamos analizando construye el carácter más o menos vigente o contemporáneo del texto bíblico. Esto es lo que nos permitía inferir que el uso del tiempo presente colaboraba al efecto de actualización del texto bíblico.

De este modo, el tiempo y la modalidad pueden funcionar como *indicadores del grado de transparencia u opacidad* que se le otorga al texto bíblico. En efecto, mientras el tiempo presente aumenta la mostración, la vigencia, la posibilidad de discutir y polemizar¹⁵⁰ acerca de ese discurso referido, el tiempo pasado sugiere su distancia de la interacción verbal, postula una representación del texto bíblico como algo que necesita ser escrutado, interpretado para volverse significativo, para volverse vigente. Aquí algunos ejemplos:

↑ Porque es fácil, → como nos *decía* Jesús, amar a aquellos que nos aman, es fácil / ↑ darle algo a alguien → que sabemos que:: vamos a recibir // un:: // [le.] una contribución por parte de esa persona. (DC-1, [052-054])

↑ Y el mismo → Jesús nos *decía* /// sean misericordiosos // sean perfectos // como lo es / el Padre del cielo. (DC-1, [059-060])

[le.] Y así / saber que // el mismo Jesús, [ac.] como nos *decía* [le.] en el último versículo de este evangelio // ↑ así como ustedes // juzgan, → serán conde...- juzgados, [ac.] así como ustedes condenan, ↓ serán condenados, [le.] → y sepan que con la misma medida / que ustedes miden / ↓ serán medidos. (DC-1, [106-110])

San Pablo *dice* que tenemos que predicar a Cristo [le.] oportuna e inoportunamente. (DC-2, [152-153])

[le.] Por eso [Jesús] *les dice* / id y enseñad a toda la gente // con el fervor de la palabra, ↑ con el testimonio de sus vidas / con la sangre con que marcaron → [le.] el vigor de lo que predicaban. (DC-3, [044-046])

↑ [ac.] Salió a la calle y Jerusalén y empezó a predicarle a este Cristo que ustedes mataron /// ↓ [le.] Convirtió a tres mil / bautizó ese mismo día // *nos dice* el evangelista. (DC-3, [023-025])

En definitiva, puede sugerirse que la diferencia temporal entre presente y pasado del proceso verbal ofrece un nuevo recurso gramatical para la construcción de la mayor o menor opacidad del texto bíblico, la cual, a su vez, puede combinarse con el recurso relativo al modo de realización del participante *Destinatario*. De esta manera las

¹⁵⁰ Dice Halliday: “A proposition may become arguable by having its relevance to the speech event specified in these temporal terms” ([1985] 1994: 75).

estrategias pueden dar cuenta de matices y graduales desplazamientos en el *continuum*, surgidos de las combinaciones entre el recurso relativo a los diferentes modos de incorporación del participante y el tiempo pasado / presente de verbo conjugado. En otros grupos de homilias podremos ahondar en la combinación de estos rasgos con los relativos a la modalidad.

Por último digamos que, desde otra perspectiva, la distinción de estos recursos nos permite dar cuenta de las tensiones que pueden atravesar a la cláusula y a la homilía toda. La combinación de los recursos manifiesta, en este sentido, menos una coorientación para la realización del propósito comunicacional, que la marca indicativa de la no resolución ni atenuación de las fuerzas que atraviesan el discurso homilético. Así, mientras el recurso del *nosotros inclusivo como participante Destinatario* puede orientarse hacia el polo de la *transparencia* (y diferenciarse de la autoreferencialidad), el *tiempo pasado del proceso verbal* tiende hacia el polo de la *opacidad*, en tanto refuerza el distanciamiento del texto del presente de la enunciación (“Y el mismo Jesús *nos decía* sean misericordiosos...”). En relación con esto último, cabe destacar que no encontramos en este grupo de homilias ningún caso de combinación de la ausencia del participante *Destinatario* y el verbo conjugado en tiempo pasado.

IGLESIA DEL CARMEN	El tiempo del verbo conjugado	
Y el mismo Jesús nos <i>decía</i> sean misericordiosos, sean perfectos, como lo es el Padre del cielo. (DC-1, [059-060])	<i>decía</i>	<i>Opacidad</i>
Volvieron, <i>dice</i> hoy el Evangelio, llenos de gran alegría. (DC-2, [008-009])	<i>dice</i>	<i>Transparencia</i>

3.1.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal

Los modos en que es referido el decir bíblico también permiten desplegar un nuevo conjunto de recursos que colaboran a la construcción de efectos de opacidad y transparencia en las estrategias discursivas. De un modo general y a los fines de agrupar estas variedades, propondremos considerar tres grandes clases de referencia: 1) el estilo directo; 2) el estilo indirecto; 3) el *verbiage* o informe.¹⁵¹

¹⁵¹ El término alternativo de “informe” para el inglés “verbiage” es propuesto por Fernández y Ghio (2005: 97).

Somos conscientes de que la conformación de este repertorio de recursos equipara elementos que para la Gramática Sistémico-Funcional no pertenecen a rangos semejantes. Los dos primeros casos –“estilo directo” (*quote*) y “estilo indirecto” (*report*)– son producto de la capacidad que tienen los procesos verbales de proyectar una cláusula y conformar así un complejo de cláusulas. Mientras que el denominado “estilo directo” consiste en una proyección de tipo paratáctica, el “indirecto” lo es de tipo hipotáctica. Ambos constituyen “aquello que es dicho” (“what is said”, Halliday, [1985] 1994: 140) en el proceso verbal y dan cuenta, en términos de Thompson (2004: 210), de una “representación de una representación (lingüística)”, y no de una representación de una ‘experiencia (no lingüística)’.¹⁵² El informe o *verbiage*, por el contrario, no consiste en una proyección, sino en un cambio de rango, y forma parte de los posibles participantes del proceso verbal. El informe puede presentar a) el contenido de lo que es dicho o b) el acto de habla y la lengua misma en la que se realiza la representación (Halliday, [1985] 1994: 141).

Aunque constituye una recuperación flexible de las nociones gramaticales para conformar los grupos de recursos, la inclusión de estas posibilidades nos permite organizar de mejor manera los grados de transformación lingüística y de reflexión metalingüística que realizan las alusiones al texto bíblico. En el marco del presente análisis, este repertorio de opciones puede ser dispuesto, entonces, en el *continuum* en el que estamos organizando el resto de los recursos. De esta manera, es posible reconocer que el estilo directo, en tanto presenta al decir referido como no modificado ni alterado por la referencia, sino citado de un modo literal (o construyendo un efecto de literalidad), correspondería al polo de la *transparencia*, en tanto atenúa la relación mediada con el texto y colabora, tal como hemos visto en otros recursos, a la mostración de la palabra bíblica. Tal es lo que podemos ver en el siguiente pasaje:

[le.] Como me persiguieron a mí / os perseguirán a vosotros [apóstoles] // y seréis vosotros también perseguidos, ↓ les decía Cristo. (DC-2, [029-031])

¹⁵² “We use language to talk about phenomena in the world; but one group of phenomena that can be talked about is stretches of language. If we include in our message the wording or the meaning of original language event, we are not directly representing ‘(non-linguistic) experience’ but giving our ‘representation of a (linguistic) representation’”. (Thomson, 2004: 210)

	Como
1	\ me persiguieron a mí \
2	\ os perseguirán a vosotros \
	y
3	\ seréis vosotros también perseguidos \

Locución	Destinatario	Proceso verbal	Emisor
Como \ me persiguieron a mí \ \ os perseguirán a vosotros \ y \ seréis vosotros también perseguidos \	les [a los apóstoles]	decía	Cristo. (DC-2, [029-031])

Una de las principales características del estilo directo es la no modificación del sistema deíctico del discurso referido, algo que se reconoce en el pasaje que acabamos de citar. En este caso, la organización temporal de los verbos de la locución se dispone alrededor del presente ficcional construido por el relato bíblico, lo que permite distribuir un pasado (“persiguieron”, cláusula 1) y un futuro (“perseguirán” y “seréis”, cláusulas 2 y 3, respectivamente) diferente al presente la enunciación (marcado en el elemento finito “decía” que introduce la cita). Otro tanto ocurre con la referencia de la segunda persona de estos verbos y el pronombre (“vosotros”, cláusula 3) que no coincide con los audiencia de la homilía, sino con los destinatarios de la interacción discursiva del relato bíblico que es referido.

Respecto de este polo de transparencia y literalidad, el estilo indirecto y el informe se presentan como desplazamientos en donde se pone en evidencia la intervención del sacerdote sobre el texto referido. Y una de las principales modificaciones que realiza el estilo indirecto consiste, justamente, en el reacomodamiento de la palabra referida al sistema deíctico del discurso que está realizando la referencia. De este modo, en el siguiente pasaje:

San Pablo dice <que tenemos que predicar a Cristo [le.] oportuna e inoportunamente>. (DC-2, [152-153])

1	San Pablo dice (2)
2	que tenemos que (3)
3	predicar a Cristo oportuna e inoportunamente

Emisor	Proceso verbal	Locución
San Pablo	dice	que tenemos que \ predicar a Cristo oportuna e inoportunamente. \ (DC-2, [152-153])

La primera persona del plural en verbo modal de aspecto imperativo (“*tenemos que predicar*”) puede constituirse en una forma *inclusiva* (yo + ustedes [los destinatarios de la homilía]) y su tiempo presente, incluso, puede volverse coincidente con el tiempo de la enunciación (marcado nuevamente en el proceso verbal (“dice”).

La comparación entre ambos pasajes nos permite establecer la diferencia de estos estilos y sus efectos de mayor o menor opacidad sobre el texto. El segundo pasaje, a través del estilo indirecto, transforma al texto bíblico, lo interviene para volverlo capaz de interpelar a los presentes e involucrarlos en el proceso referido, en la prédica demandada (“tenemos que predicar”). En el primer pasaje, la persecución (“me persiguieron”, “os perseguirán”, “seréis perseguidos”) es una acción puramente mostrada, y cualquier tipo de identificación e involucramiento es delegada a la actividad interpretativa de los fieles que escuchan la homilía.

En el grupo de homilías que estamos analizando, correspondientes a la iglesia Nuestra Señora del Carmen, la presencia de procesos verbales en estilo indirecto es muy reducida y casi ínfima. Este ejemplo, en particular, que constituye casi el único, muestra una combinación especial de recursos: aquellos relativos al participante *Destinatario* (no manifiesto en la cláusula), al modo de referir la locución (estilo indirecto) y a la utilización del nosotros inclusivo como sujeto gramatical del elemento *Finito* (“tenemos que predicar”) presente en la cláusula proyectada. Sobre el final de este apartado relativo a los procesos verbales, nos detendremos en esta combinación de recursos que da cuenta de las tensiones que atraviesan el discurso y lo configuran como un espacio de conflicto.

La otra variante de presentación de la locución de un proceso verbal que nos interesa consignar en este apartado es el *verbiage* o informe. En este caso, el contenido del decir no se realiza a través de una cláusula proyectada sino a través de, por ejemplo, un grupo nominal:

el Señor // nos dice <todo [ac.] lo que tenemos que hacer> (DC-1, [007-008])

Emisor	Destinación	Proceso verbal	Locución
el Señor	nos	dice	todo lo que tenemos que hacer. (DC-1, [007-008])

Como ya anticipamos, en la distribución que estamos realizando de esta variedad de recursos, el informe parece ubicarse más próximo al polo de la opacidad, en la

medida en que supone un procesamiento del decir bíblico y una elisión de todos aquellos aspectos que permitirían reconstruir la cláusula o las coordenadas enunciativas de la palabra referida. El informe presenta una lectura, una interpretación, una reformulación evaluativa capaz de reducir el texto bíblico a un grupo nominal que condensaría el sentido del texto primero.

En el caso que acabamos de citar, el análisis adquiere una complejidad extra debido a que el grupo nominal que constituye la locución se encuentra conformado por un adjetivo (“todo”) y una cláusula incrustada (“lo que tenemos que hacer”). La combinación de estos dos elementos constituyentes del grupo nominal es la que va a orientar la lectura y la interpretación del texto bíblico. Una de estas orientaciones está en el carácter imperativo que permite introducir la cláusula incrustada por medio del verbo modal en el elemento *Finito*: “*tenemos que hacer*”; otra está dada, justamente, por el verbo auxiliado de la perífrasis que ubica la obligatoriedad en un ámbito particular de la experiencia: el *hacer*.

Esta reformulación evaluativa del texto bíblico no sólo orienta –anafóricamente– el modo de lectura del fragmento que ha precedido a la homilía, sino también las otras referencias –catafóricamente– presentes en el discurso del sacerdote, posteriores al informe que estamos analizando. Para ver esto es necesario inscribir la cláusula en un pasaje más amplio:

...el Señor // nos dice todo [ac.] lo que tenemos que hacer. ↑ Sobre todo /// eh // → pensando de que // el Evangelio de hoy es la continuación del domingo pasado. ¿Se acuerdan el domingo pasado, que hablábamos de la bienaventuranza? Esto nos va a ayudar a vivir las bienaventuranzas que el domingo pasado escuchábamos. // Por eso, / eh // el Señor hoy nos *muestra, de una forma concreta*, vivir las bienaventuranzas. Se acuerdan que una de las bienaventuranzas decía: “felicidades aquellos que son insultados, aquellos que son perseguidos, aquellos que son maltratados, felices aquellos que lloran”. Y hoy Jesús nos dice: “amen a sus enemigos”. (DC-1, [007-015])

1	el Señor nos dice (2)
2	todo lo que tenemos que hacer
3	Sobre todo... eh... pensando de (4)
4	que el Evangelio de hoy es la continuación del domingo pasado
5	¿Se acuerdan el domingo pasado,
6	que hablábamos de la bienaventuranza? \
7	Esto nos va a ayudar a (8)
8	vivir las bienaventuranzas (9)
9	que el domingo pasado escuchábamos
	Por eso,
10	el Señor hoy nos muestra, de una forma concreta, (11)
11	vivir las bienaventuranzas
12	Se acuerdan (13)

13	que una de las bienaventuranzas decía:
14	“felices aquellos (14), aquellos (15), aquellos (16), felices aquellos (17)”
15	que son insultados
16	que son perseguidos
17	que son maltratados
18	que lloran
	Y
19	hoy Jesús nos dice
20	“amen a sus enemigos”

Aunque el pasaje combina muchos elementos que reaparecerán en instancias posteriores de este capítulo, aquí nos gustaría focalizarnos en las cláusulas con el proceso verbal ‘decir’ (13 y 19) y sus proyectadas (14, 15, 16, 17 y 18; 20, respectivamente):


...una de las bienaventuranzas *decía*: “felices aquellos que son insultados, aquellos que son perseguidos, aquellos que son maltratados, felices aquellos que lloran” (DC-1, [013-015])

Y hoy Jesús nos *dice*: “amen a sus enemigos”. (DC-1, [015])

Como hemos visto, el informe caracterizaba al texto bíblico por su rasgo *imperativo*. Y esta perspectiva es la que establece el modo en que son leídas las locuciones de las dos cláusulas. En el primer caso, “felices...” queda inmerso en el aspecto obligatorio, lo que sugeriría un efecto de sentido del tipo ‘tienen que / tenemos que *ser felices*’. Este efecto lograría cierta congruencia con la función imperativa del modo subjuntivo de verbo ‘amar’ en la locución de la siguiente cláusula proyectada: “amen”.

También señalamos que parte de la reformulación evaluativa del informe consistía en orientar el texto bíblico hacia el *hacer* como ámbito de la experiencia. Y esto es significativo si consideramos que ‘ser feliz’ o ‘amar’ se presentan como procesos que suelen asociarse a ámbitos de la experiencia interna, mental, del mundo de la conciencia, es decir, relativos al ‘sentir’. El informe trastoca este efecto al otorgarle al texto bíblico una incidencia sobre el *hacer*, antes que por el *ser* o el *sentir*.

Si ubicamos ahora los diferentes estilos y los casos analizados en la tabla, encontramos la siguiente disposición:

IGLESIA DEL CARMEN	Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	
El Señor nos dice <todo lo que tenemos que hacer>. (DC-1, [007-008])	Informe	<i>opacidad</i>
San Pablo dice <que tenemos que predicar a Cristo oportuna e inoportunamente>. (DC-2, [152-153])	Estilo indirecto	
<Como me persiguieron a mí os perseguirán a vosotros y seréis vosotros también perseguidos>, les decía Cristo. (DC-2, [029-031])	Estilo directo	

3.1.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales

Si consideramos los procesos verbales como el grado cero (cfr. 2.3) a partir del cual se representa, en las homilias estudiadas, la incorporación texto bíblico, también es posible reconocer en nuestro *corpus* una serie de sustituciones metafóricas de estos procesos. Estos *otros modos de representar el decir* conforman un nuevo sistema de recursos que permiten dar cuenta de diferentes formas de introducir al texto bíblico, las cuales pueden disponerse también, por los efectos que producen, entre los polos de la construcción de *transparencia* y *opacidad* del texto bíblico.

Esto significa que esta clase de recursos puede ser considerada como la interacción simultánea de tres aspectos:

- a) la identificación de un elemento léxico que rompe –o se *desvía*– de la expectativa construida por el propio género (aquella que hace esperar el verbo ‘decir’ en las cláusulas donde el texto bíblico ocupa el rol de *agente* del proceso);
- b) la descripción de esta ruptura a partir de una operación retórica precisa, la *sustitución* (combinación de las operaciones básicas de *supresión* y *adición*);
- c) la producción de un efecto de sentido particular, el cual puede ser descripto, en parte, por la *opacidad* o la *transparencia* que le otorgan al texto bíblico.

Los tres aspectos se encuentran imbricados en las cláusulas que analizaremos, pero la consideración de cada uno de ellos nos permitirá otorgarle una cierta especificidad a cada recurso.

Por último, en tanto introduce valoraciones acerca del mismo *hacer* del texto bíblico y lo constituye como participante agente de procesos no verbales, este nuevo conjunto de recursos, permite desplegar un campo de efectos de sentido que involucran al texto sagrado y a su tratamiento en las homilias. Esto significa que las sustituciones

metafóricas del proceso verbal ya suponen un distanciamiento de las formas más convencionales –y genéricamente esperables– de discurso referido y, por ende, una mayor marcación de la transformación discursiva que el sacerdote está operando sobre texto fuente. Lo que hace *la sustitución metafórica de los procesos verbales* es, en suma, ampliar los efectos de opacidad que, como hemos visto, ya logran establecer ciertos recursos con los que es tratado el proceso verbal ‘decir’. El análisis de estas sustituciones en los diferentes grupos de homilias nos permitirá una mayor caracterización e, incluso, su disposición en la gradiente con que estamos organizando los recursos relevados.

Para comenzar nuestro análisis, podemos atender a una de las homilias registradas en la iglesia Nuestra Señora Del Carmen, donde encontramos el siguiente pasaje que ya hemos trabajado:

el Señor // nos dice todo [ac.] lo que tenemos que hacer ↑ sobre todo /// eh // → pensando de que // el Evangelio de hoy es la continuación del domingo pasado. ¿Se acuerdan el domingo pasado, que hablábamos de la bienaventuranza? Esto nos va a ayudar a vivir las bienaventuranzas que el domingo pasado escuchábamos. // Por eso, / eh // el Señor hoy nos *muestra*, de una forma concreta, vivir las bienaventuranzas. (DC-1, [008-012]).

1	el Señor nos dice (2)
2	todo lo que tenemos que hacer
3	Sobre todo... eh... pensando de (4)
4	que el Evangelio de hoy es la continuación del domingo pasado
5	<u>¿Se acuerdan el domingo pasado</u> ,
6	que hablábamos de la bienaventuranza?
7	Esto nos va a ayudar a <que el domingo pasado escuchábamos>
8	vivir las bienaventuranzas (9)
9	que el domingo pasado escuchábamos
	Por eso,
10	el Señor hoy nos muestra, de una forma concreta,
11	vivir las bienaventuranzas

De él nos interesa focalizarnos en las cláusulas 10 y 11:

el Señor hoy nos *muestra*, de una forma concreta, vivir las bienaventuranzas. (DC-1, [012]).

Actuante	Circunst.	Beneficiario	Proc. Comport.	Circunst.	Alcance
el Señor	hoy	nos	muestra	de una forma concreta	vivir las bienaventuranzas.

Según Martin, Matthiessen y Painter (1997: 109) las cláusulas de comportamiento construyen a esta clase de proceso en una versión ‘activa’ de los procesos mentales y verbales; es decir, que ‘sentir’ y ‘decir’ son construidos como una actividad.¹⁵³ En la cláusula que acabamos de analizar, ‘mostrar’, en tanto sustitución del ‘decir’, le otorgaría una mayor fuerza interpeladora y transformadora al texto bíblico.

Sin embargo, esta capacidad interpeladora se encuentra atenuada por la selección léxica del verbo ‘mostrar’, que transforma el lugar otorgado al destinatario para el acceso de la información. Mientras el verbo ‘decir’ construye una “representación de una representación” (Thompson, 2004: 210), el verbo ‘mostrar’ figura a esta representación parafrástica como un acceso sensorial visual a la información del texto bíblico. Si consideramos a la evidencialidad en su sentido amplio (Estrada, 2013), esto es, como categoría semántica que designa, a la vez, el tipo de fuente de información y la actitud del hablante hacia la misma (Chafe, 1986; Palmer, 1986), el caso de este verbo se vuelve significativo para el análisis de los recursos que producen efectos de transparencia y opacidad del texto bíblico. En efecto, en la medida en que el acceso que propone el texto bíblico a su información (el *Alcance* del proceso: “vivir las bienaventuranzas”) está mediado por la percepción visual, el recurso intensifica la *transparencia* de este texto, a la vez que se diferencia de cualquier modo de conocimiento más complejo de esa información.¹⁵⁴

Tal como señalábamos al comienzo de este apartado, la sustitución del proceso verbal ‘decir’ permite agrupar otros procesos muy variados en una misma clase de recursos. Este criterio, como hemos señalado antes, es *retórico*. Sin embargo, esta asimilación no niega la especificidad gramatical de cada uno de los procesos que reunimos en esta clase de recursos, su particular modo de construir la operación sustitutiva. El participante *Alcance* que hemos señalado en la tabla anterior demanda, justamente, una observación de este tipo. En el marco de un proceso de comportamiento como ‘mostrar’, el *Alcance* establece el campo de acción, el dominio sobre el cual el

¹⁵³ “[Behavioural clauses] construe (human) behaviour, including mental and verbal behaviour, as an active versión of verbal and mental processes. That is, saying and sensing are construed as activity...” (Martin, Matthiessen y Painter, 1997: 109).

¹⁵⁴ Chafe (1986) propone una esquema de correspondencias entre la *fuerza de conocimiento*, el *modo de conocimiento* y *grado de credibilidad*. El verbo ‘mostrar’ transforma en su operación retórica la *fuerza lingüística* del verbo ‘decir’, por la *fuerza sensorial visual*, la ‘evidencia’ en términos de Chafe. De esta manera, un *modo de conocimiento* que se basaba en el discurso de otros, pasa a basarse en la evidencia sensorial visual. La *transparencia* del texto bíblico se vuelve correlativa de la no actividad intelectual, interpretativa o deductiva del sacerdote sobre el texto, es decir, a una *mayor credibilidad* de la información presentada.

proceso toma lugar, actúa. En esta clase de procesos, este participante se considera como independiente, preexistente y no constituido por el mismo proceso. Toda esta descripción sin dudas vuelve a reforzar aquellos efectos de sentido que señalamos en el párrafo anterior: si el alcance preexiste al proceso de ‘mostrar’, entonces el texto no realizaría ninguna actividad transformativa de esa información, “vivir las bienaventuranzas”.

El verbo ‘mostrar’ como proceso de comportamiento presenta una segunda especificidad que es necesario también considerar. A diferencia de los procesos verbales, los de comportamiento no pueden proyectar una cláusula. Esto genera un efecto particular dentro de la sustitución metafórica. El *Alcance* toma el lugar de la *locución*; sin embargo, dado que esta ‘locución sustituta’ no puede ser una cláusula proyectada (estilo directo o indirecto), sólo puede asimilarse a lo que hemos llamado *verbiage* o *informe*.¹⁵⁵ Esto también tiene implicancias en los efectos de sentido que genera esta particular sustitución metafórica, pero fundamentalmente nos recuerda la necesidad de considerar los tres aspectos que mencionamos al comienzo de este apartado¹⁵⁶: el elemento léxico que *se desvía* de las expectativas genéricas, la operación formal que lo describe y el efecto de sentido que produce.

Los comentarios anteriores pueden comprenderse mejor a partir de la contrastación con la sustitución que reconocemos en el siguiente pasaje:

[ac.] Por eso Cristo *promete* a sus apóstoles, ↑ os enviaré el espíritu de Dios para hacerlos fuertes, vigorosos, ↓ [le.] ciertamente / corajudos, para luchar en un mundo que les iba a ser / difícil. (DC-2, [078-080])

	Por eso
1	Cristo <i>promete</i> a sus apóstoles, (2 \ <que le[s] iba a ser difícil>.
2	os enviaré el espíritu de Dios
	para
3	hacerlos fuertes, vigorosos, ciertamente corajudos
	para
4	luchar en un mundo (5)
5	que le[s] iba a ser difícil

En este caso, la sustitución del verbo ‘decir’ la realiza otro proceso verbal, ‘prometer’ (cláusula 1). Esto nos permite trazar nuevas conclusiones acerca de esta

¹⁵⁵ Esto es señalado por el mismo Halliday al momento de considerar los modos que asume el alcance (*Range*) en los diferentes procesos: “Likewise, the concept of Range turns out to be applicable to a verbal process, in this case to the function we have referred to above as Verbiage (...). ([1985] 1994: 148).

¹⁵⁶ Más adelante nos detendremos en la particularidad del participante *Beneficiario*.

clase de recursos. En efecto, como hemos señalado antes, la caracterización de la sustitución metafórica no se establece únicamente por los efectos de sentido que genera ni por la operación formal que la describe. El elemento léxico también condiciona los rasgos y lo que podemos llamar las posibilidades gramaticales de la sustitución. En el pasaje anterior, ‘mostrar’, en tanto proceso de comportamiento, no tiene la capacidad de proyectar una cláusula, por lo que, decíamos, el participante *Alcance* adquiere (en el marco de la sustitución) una semejanza con el participante *Informe* del proceso verbal ‘decir’. El verbo ‘prometer’, en cambio, sí es capaz de proyectar y, de hecho, en este pasaje lo hace a través de un cita o lo que estamos denominando una *Locución* en estilo directo (“...os enviaré el espíritu de Dios para hacerlos fuertes, vigorosos...”),¹⁵⁷ que además conserva el registro del texto fuente a través del uso del *vosotros*.

El resultado de esta sustitución no es menos complejo y poblado de tensiones que el caso anterior. Mientras el estilo directo construye un efecto de transparencia y menor intervención sobre el texto bíblico; el proceso ‘prometer’ genera un efecto de mayor complejidad y opacidad: el sacerdote no se limita reproducir las palabras de Jesús, sino que le atribuye a ellas un acto de habla, una promesa y tal es el proceso que sustituye el ‘decir’. Se trata, de alguna manera, del efecto inverso que hemos descrito en la sustitución que realiza el proceso ‘mostrar’. En ese caso, es el proceso el que producía el efecto de transparencia y mera exhibición del texto bíblico, mientras que el *Alcance* (sustituto del Informe) da cuenta del contenido de lo dicho, es decir, de una clara transformación de la literalidad del texto bíblico.

En tanto reemplazan al proceso verbal ‘decir’, las sustituciones no sólo construyen asimilaciones entre el *Alcance* (sustituyente) y la locución referida (sustituida); sino también entre el *Beneficiario* (sustituyente) y el *Destinatario* (sustituido). En los casos que venimos estudiando éste parece ser el aspecto menos afectado por la sustitución metafórica, en parte por tratarse siempre de participantes humanos.¹⁵⁸

Por último, en un caso como:

¹⁵⁷ Es difícil establecer hasta dónde llega la cita, dado que sobre el final del pasaje aparece un pronombre en tercera persona –“...ciertamente corajudos, para luchar en un mundo que *les* iba a ser difícil”– que contradice la forma pronominal de segunda persona que se encuentra en la cita (“*os* enviaré”). Esto se deba, probablemente, a una indecisión acerca de la ubicación de la circunstancia (“para luchar en un mundo...”) dentro o fuera de la cláusula proyectada. En este punto las marcas de la oralidad ofrecen un criterio al señalar la relevancia de la locución referida, tanto a través del aumento de la intensidad (señalado con el símbolo ↑), como por el énfasis (representado con el subrayado).

¹⁵⁸ “Most typically the Beneficiary is human” (Halliday, [1985] 1994: 145).

Ahí se juega nuestro verdadero amor // ahí se juega / ese amor que Jesús nos *pide* / [le.] amen a sus enemigos. (DC-1, [050-052])

1	Ahí se juega nuestro verdadero amor
2	ahí se juega ese amor (3)
3	que Jesús nos <i>pide</i>
4	amen a sus enemigos.

Vemos que el proceso sustituyente ‘pedir’ (cláusula 3) presenta una mayor fuerza interpeladora que el sustituido ‘decir’, el cual a su vez se encuentra combinado con la selección del *nosotros inclusivo* como participante *Destinatario*, lo que permite involucrar en el intercambio a los fieles presentes en la misa. Por último, el proceso ‘pedir’ proyecta una locución en estilo directo, “amen a sus enemigos”. Este último aspecto construye una cierta diferencia con los efectos más transformativos del texto bíblico que establecen la sustitución y el *Destinatario* inclusivo (hemos dicho que el estilo directo produce un efecto de no intervención sobre el texto bíblico). Sin embargo, es la función imperativo del subjuntivo en la locución referida (“amen”) la que la termina integrando a los restantes elementos que pueden relevarse en la cláusula, coordinados para generar el efecto interpelador.

Tal como mencionamos, estos procesos sustitutivos, en tanto acentúan el rol interpretativo, exegético del sacerdote sobre el texto, aproximan las estrategias en que aparecen al polo de la *opacidad*. A la vez, el mismo conjunto de procesos metafóricos vuelve a conformar un nuevo sistema en el cual podemos también distribuir a los recursos en la tensión opacidad / transparencia. De acuerdo con esto, aquellos procesos con una evidencialidad sensorial, tales como “mostrar”, atenúan la acción transformativa del *Actuante* (o del *Emisor* devenido retóricamente en *Actuante*) sobre la información del texto bíblico (*Alcance* del proceso de comportamiento), con la consecuente no marcación de la actividad interpretativa. En cambio, todas aquellas cláusulas en las que se le atribuye un acto de habla al texto bíblico (‘prometer’, ‘pedir’, ‘invitar’) implican un aumento de la presencia de la actividad atributiva de sentido y exegética del sacerdote.

Dispuestos ahora en la tabla al igual que los otros grupos de recursos, podemos presentar las sustituciones de la siguiente manera:

IGLESIA DEL CARMEN	La sustitución metafórica de los procesos verbales		
Por eso Cristo <i>promete</i> a sus apóstoles, os enviaré el espíritu de Dios para hacerlos fuertes, vigorosos, ciertamente corajudos, para luchar en un mundo que le iba a ser difícil. (DC-2, [078-080]).	<i>promete</i>	<i>opacidad</i>	
Ahí se juega nuestro verdadero amor, ahí se juega ese amor que Jesús nos <i>pide</i> amen a sus enemigos. (DC-1, [050-052]). Jesús nos <i>invita</i> a ser...- o a dar un paso más, Jesús nos <i>invita</i> a que... bueno, realmente seamos cristianos de verdad. (DC-1, [022-023]).	<i>pide / invita</i>	↑ ↓	
Sobre todo... eh... pensando de que el Evangelio de hoy es la continuación del domingo pasado. ¿Se acuerdan el domingo pasado, que hablábamos de la bienaventuranza? Esto nos va a ayudar a vivir las bienaventuranzas que el domingo pasado escuchábamos. Por eso, el Señor hoy nos <i>muestra</i> , de una forma concreta, vivir las bienaventuranzas. (DC-1, [008-012]).	<i>muestra</i>		<i>transparencia</i>

3.1.2 Los modos de objetivación del texto bíblico

Para finalizar el análisis de estos conjuntos de recursos, quisiéramos incorporar aquellos pasajes del *corpus* en los que el texto bíblico deja de ser el agente (*Emisor*, *Actuante*, etcétera) de los procesos –verbales y no verbales–, para ocupar los roles de objeto o circunstancia de la representación propuesta por la cláusula. Este nuevo criterio permite conformar un nuevo grupo de pasajes dentro de las homilías registradas en la iglesia Nuestra Señora Del Carmen, entre los que se identifica la recurrencia de dos procesos que involucran al texto bíblico: *leer* y *ver*.

En el siguiente fragmento, por ejemplo, se reconocen ambos:

↑ [ac.] En los apóstoles *vemos* / → lo *hemos leído* en la primer lectura, la narración, ↑ cómo realmente fueron admirables // → fueron almas generosas, entregadas a Dios, ↑ [ac.] pero limitadas, → tenían sus defectos, ↓ como cualquier otro. . (DC-3, [010-013]).

1	En los apóstoles <i>vemos</i> (2) la narración
2	lo <i>hemos leído</i> en la primer lectura,
3	cómo realmente fueron admirables,
4	fueron almas generosas
5	entregadas a Dios
	pero
6	limitadas
7	tenían sus defectos
	como
8	cualquier otro

En primera instancia, notamos que ambas formas verbales (“vemos”, en la cláusula 1, y “hemos leído”, cláusula 2) se encuentran en la primera persona del plural, que en el marco de la totalidad de la homilía puede ser clasificada como un *nosotros inclusivo*. En segunda instancia, ambos procesos podrían considerarse como de *comportamiento*, es decir, en el punto de encuentro entre los procesos *mentales* y los *materiales* (Halliday, [1985] 1994): 107)¹⁵⁹, lo que permite también reconocer en cada uno de ellos énfasis diferentes de estos componentes semánticos. Finalmente ambos tienen como *objeto* y como *circunstancia* a diferentes elementos agrupables en el campo léxico del texto bíblico.

Circunstancia	Actuante [+ perceptor]	Proc. Comport. [+ mental]	Alcance [+ fenómeno]
En los apóstoles	[nosotros inclusivo]	<i>vemos</i>	[cómo realmente fueron admirables\, fueron almas generosas\, entregadas a Dios]

Este lugar liminar que ocupan las acciones que tienen al texto bíblico por objeto es relevante en tanto demanda una especial atención al modo en que se construyen gramaticalmente las cláusulas en las que participan. En ellas volvemos a encontrar una tensión que se asemeja a la que orienta nuestro análisis.

Cuando el proceso tiende hacia su aspecto *mental*, el participante acentúa su carácter de agente dotado de conciencia (de *Perceptor*): “en los apóstoles *vemos* [...] cómo realmente fueron admirables, fueron almas generosas, entregadas a Dios”, pero, a la vez, disminuye el carácter *material*, de ‘actividad’, esto es, de cambio o modificación en el mundo. Esta distinción es relevante para considerar el modo en que queda construida la relación de los fieles y del sacerdote (ambos formarían el referente del *nosotros inclusivo*) con el texto bíblico. Mientras se encuentran inmersos en un proceso como ‘ver’, la relación con el texto bíblico es relativamente activa, lo que indica un cambio significativo respecto de la posición de mero *Destinatario* que describimos en los anteriores grupos de cláusulas. Sin embargo decimos “relativamente activa” porque el proceso ‘ver’ –en tanto proceso de comportamiento con énfasis en rasgos mentales– no postula una transformación sobre su objeto, es decir, su *Fenómeno* (entidad percibida

¹⁵⁹ En la representación circular de tipos de procesos que propone Halliday, el proceso “ver” (*seeing*) se encuentra como el inmediato contiguo en dirección hacia los mentales: *creating-changing, doing-acting, behaving, seeing, feeling, thinking, saying...*

por el *Perceptor*). Para terminar de precisar esta no transformación que estamos analizando podemos recuperar algunas observaciones acerca de la evidencialidad que hemos hecho en el apartado anterior. En efecto, el verbo español ‘ver’ puede describirse como un “evidencial directo de acceso sensorial” (Estrada, 2013: 191), por lo que la información que introduce adquiere el valor semántico de poco mediatizada. Todo esto colabora, en gran medida, a atenuar este nuevo rol participante que asumen los fieles y el sacerdote (a quienes alude, como ya señalamos, el *nosotros inclusivo*) y a generar un efecto de transparencia sobre el texto bíblico, en la medida en que es presentado como disponible a la observación.

Sin embargo, de poco servirían estas observaciones si no atendiéramos a la construcción gramatical particular que tiene el texto bíblico en tanto *Fenómeno percibido*. Este participante está conformado por la proyección hipotáctica de la cláusula 3 y 4 (en la que también se incluye la incrustada 5) “cómo realmente [los apóstoles] fueron admirables, fueron almas generosas, entregadas a Dios”. Esta proyección es posible, en parte, a la plasticidad que tienen los procesos mentales, a diferencia de los materiales, para constituir como participante *Fenómeno* no sólo entidades (personas, criaturas, objetos, instituciones o abstracciones) y algunos procesos (acciones, eventos, cualidades, estado o relaciones), sino también *metafenómenos* o *hechos*, es decir, elementos que se constituyen en participantes a través de una proyección (Halliday, [1985] 1994: 115).

El carácter proyectado del *Fenómeno* del proceso ‘ver’ devuelve al texto bíblico la complejidad que la evidencialidad parecía haber atenuado. En efecto, la proyección asimila a este participante a las formas de estilo directo, estilo indirecto y de informe que estudiamos en las cláusulas con procesos verbales. De todas estas posibilidades, la cláusula proyectada “cómo realmente [los apóstoles] fueron admirables, fueron almas generosas, entregadas a Dios” parece corresponderse con un *Informe*, principalmente porque ‘lo que es visto’ corresponde más al *contenido* del texto bíblico, que a *lo dicho*.

Algo semejante ocurre en la primera cláusula de este pasaje:

↑ [ac.] Cristo, cabeza, → lo *veíamos* el domingo pasado, ↑ ya ascendió a los cielos // [ac.] Pero como subió la cabeza tiene que subir el cuerpo // y el cuerpo no está muerto // tiene alma. (DC-3, [040-043]).

1	Cristo, cabeza, (2), ya ascendió a los cielos
2	lo veíamos el domingo pasado
	pero
	como
3	subió la cabeza
4	tiene que subir el cuerpo
	y
5	el cuerpo no está muerto
6	tiene alma

Fenómeno	Fenómeno	Perceptor	Proc. mental	Circunst.	Fenómeno]
Cristo, cabeza,	lo [Cristo, cabeza, ya ascendió a los cielos]	[nosotros inclusivo]	<i>veíamos</i>	el domingo pasado	ya ascendió a los cielos

En este caso, el *Fenómeno* puede reconstruirse como “Cristo, cabeza, ya ascendió a los cielos” (cláusula 2). Nuevamente el proceso mental ‘ver’ proyecta una cláusula que puede reconocerse como un *Informe*, antes que una cita o una referencia en estilo indirecto, es decir, como el contenido del texto bíblico.

Todo este recorrido nos permite mostrar la tensión que se construye en estas cláusulas. Por una parte, como hemos visto, el sacerdote y los participantes dejan de ser meros destinatarios del texto bíblico para constituirse en actores de procesos que lo objetivan, lo que construye un efecto de mayor apropiación de este texto. Sin embargo, tal apropiación se encuentra atenuada por el carácter evidencial de proceso ‘ver’, el cual plantea un acceso directo, no mediado, no transformativo ni interpretativo al texto bíblico. Por último, una revisión de los rasgos gramaticales de la cláusula proyectada por el proceso mental perceptivo ‘ver’ nos permitía inferir que, lejos de una mera repetición literal (lo dicho), el texto bíblico era presentado a través de su contenido, es decir, mostrando una clara intervención, transformación e interpretación de él.

Estas líneas de fuerza son las que atraviesan permanentemente al discurso homilético y son las que se manifiestan en los recursos que venimos estudiando. Los *modos de objetivación del texto bíblico* son, por comparación con los *modos de agentivación*, formas de aumento de la opacidad y la intervención sobre el texto bíblico (que se irá incrementando en los próximos grupos de homilías). Sin embargo, este avance sobre el texto sagrado no deja de ser, como decía Durkheim ([1912] 1991: 496) de los ritos positivos, un “sacrilegio”. Y es la complejidad de esta transgresión la que relevamos en la superficie del discurso homilético.

En el comienzo de este apartado habíamos señalado que en este grupo de homilías los modos de objetivación del texto bíblico se realizaban predominantemente a través de los procesos ‘ver’ y ‘leer’. Este último presenta algunas características diferentes a las que hemos relevado para el proceso ‘ver’. Aunque ‘leer’ requiere también un agente *Perceptor*, dotado de conciencia, el proceso sugiere una relación menos directa y transparente con el *Fenómeno*. De este modo, el texto bíblico deja de ser un objeto de expectación, de fácil acceso sensorial; al ser objeto del proceso ‘leer’ gana en complejidad y opacidad, la información que se obtiene de él requiere un agente más activo, que realiza una cierta transformación sobre su objeto.

Sin embargo, es difícil reconocer en el grupo de homilías de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen este grado de transformación e intervención sobre el texto bíblico. Los casos con el proceso ‘leer’ se presentan en cláusulas incrustadas (Halliday [1985] 1994: 242), es decir, mantienen relaciones indirectas con la estructura de la cláusula y con el mismo evento comunicativo. En el siguiente pasaje, por ejemplo:

↑ [ac.] La segunda obligación que tenemos a la Trinidad es / ↓ [le.] amar. → Nos lo decía el Señor en estos días [ac.] que *hemos leído* los mandamientos, ↑ ¿cuál es el principal mandamiento? // → Amar a Dios sobre todas las cosas. (DC-4, [139-141]).

1	La segunda obligación (2) es amar
2	que tenemos a la Trinidad
3	Nos lo decía el Señor en estos días, (4)
4	que <i>hemos leído</i> los mandamientos
5	<u>¿cuál es el principal mandamiento?</u>
6	Amar a Dios sobre todas las cosas.

La forma verbal “hemos leído” se encuentra en una cláusula incrustada (“que hemos leído los mandamientos”, cláusula 4) que funciona como posmodificadora dentro del grupo nominal “estos días”, el cual forma parte de una frase preposicional (“en estos días...”), efectiva participante *Circunstancia* de la cláusula mayor.

Destinatario	Locución	Proc. Verbal	Emisor	Circunstancia
Nos	lo [la segunda obligación que tenemos a la Trinidad es amar]	decía	el Señor	en estos días [[que <i>hemos leído</i> los mandamientos]]

Este lugar de marginalidad que ocupa el proceso “hemos leído” dentro del *sistema de interdependencia*¹⁶⁰ se refuerza aún más si consideramos el *Fenómeno* de la cláusula incrustada de la que forma parte. A diferencia del caso anterior, en el cual el proceso ‘ver’ proyectaba una cláusula en la que se representaba el contenido del texto bíblico, en este caso, el participante *Fenómeno* apenas nombra el texto leído (“los mandamientos”), sin alcanzar a introducir ningún tipo de modificación o intervención.

Algo semejante ocurre en el pasaje:

[ac.] Pobres apóstoles / empezaron a sembrar en el adoquín:: / cerrado de una estructura / tan dura como eran aquellos pueblos que no // adoraban [le.] en toda su realidad al Dios verdadero. ↑ Comenzaron a predicar // → [le.] qué lindo lo de San Pablo que *leíamos* estos días. (DC-2, [158-162]).

1	Pobres apóstoles
2	empezaron a sembrar en el adoquín cerrado de una estructura tan dura
	como
3	eran aquellos pueblos (4)\
4	que no adoraban en toda su realidad al Dios verdadero

Es después de este recorrido y este desigual funcionamiento de los procesos ‘ver’ y ‘leer’ que podemos volver al primer pasaje que citamos, en el que coexisten ambos verbos:

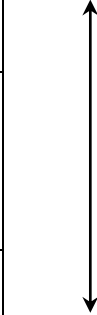
↑ [ac.] En los apóstoles *vemos* / → lo *hemos leído* en la primer lectura, la narración, ↑ cómo realmente fueron admirables // → fueron almas generosas, entregadas a Dios, ↑ [ac.] pero limitadas, → tenían sus defectos, ↓ como cualquier otro. . (DC-3, [010-013]).

Luego del desarrollo anterior, reconocemos que la cláusula proyectada “cómo realmente fueron admirables, fueron almas generosas, entregadas a Dios” es menos un componente compartido por dos representaciones clausales, que un objeto en disputa por diferentes modo de concebir y dar forma al texto bíblico y a la relación que el hablante quiere construir con el mismo. Esta disputa es la que hemos representado en el

¹⁶⁰ Halliday ([1985] 1994) reconoce dos dimensiones sistémicas en la descripción e interpretación de los complejos de cláusulas: “We shall interpret the relation between clauses in terms of ‘logical’ component of the linguistic system: the functional-semantic relations that make up the logic of natural language. There are two systemic dimensions in the interpretation. *One is the system of independency, or ‘tactic’ system, parataxis and hipotaxis, which is general to all complexes –word, group, phrase and clause alike.* The other is the lógico-semantic system of expansión and projection, which is specifically an inter-clausal relation –or rather, a relation between process, usually (but not always) expressed in the grammar as a complex of clauses. These two together will provide the functional framework for describing the clause complex.” ([1985] 1994: 216; el destacado es nuestro).

continuum opacidad y transparencia. Mientras el verbo ‘ver’ tensa la construcción del hablante como mero espectador y del texto como un objeto de acceso no medidado; el verbo ‘leer’ le devuelve al hablante su carácter de lector, de intérprete y al texto bíblico su carácter de representación.

Nuevamente, dispuestos en la tabla según los efectos de opacidad o transparencia que generan, podemos presentarlos de la siguiente manera:

IGLESIA DEL CARMEN	El texto bíblico como objeto o circunstancia	
...lo [la narración, cómo realmente fueron admirables] <i>hemos leído</i> en la primer lectura, (DC-3, [011])	<i>hemos leído</i>	<i>opacidad</i>
Pobres apóstoles empezaron a sembrar en el adoquín cerrado de una estructura tan dura como eran aquellos pueblos que no... adoraban en toda su realidad al Dios verdadero. Comenzaron a predicar... qué lindo lo de San Pablo que <i>leíamos</i> estos días. (DC-2, [158-162]).	<i>leíamos</i>	
En los apóstoles <i>vemos</i> , lo hemos leído en la primer lectura, la narración, cómo realmente fueron admirables. Fueron almas generosos, entregadas a Dios, pero limitadas, tenían sus defectos, como cualquier otro. (DC-3, [010-013]).	<i>vemos</i>	

3.2 Homilias de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús

3.2.1 Los modos de agentivación verbal del texto bíblico

3.2.1.a Los modos de inscripción del *participante destinatario* en el proceso verbal

En este apartado nos focalizaremos en la identificación de los recursos relativos a la inscripción del participante *Destinatario* en las homilias de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús. Durante el análisis de estos recursos atenderemos nuevamente tanto a los efectos de *opacidad / transparencia* que habilitan como a la posibilidad de disponerlos en la gradiente en que hemos organizado las diferentes tablas.

Tal como en el grupo de homilias anterior (iglesia Nuestra Señora Del Carmen), en las de Sagrado Corazón de Jesús también es posible reconocer un *Destinatario interno al relato bíblico* que busca reconstruir la situación enunciativa del texto sagrado.

Veamos algunos ejemplos:

Por eso// cuando Jesús // *les* dice [a los judíos] // ↑ yo soy el Mesías y [ac.] vengo a proclamar / ↑ algo que es grande, ↑ y vengo a proclamar [ac.] la misericordia de Dios // → [le.] no lo entendieron. (SCJ-5, [047-049]).

↑ [ac.] El texto del evangelio que hemos proclamado en este día // → [le.] es la continuación del evangelio del domingo pasado / en el que Jesús va a la sinagoga de Nazaret / el lugar en donde él se había criado // y allí desenrolla el rollo en que estaba escrita la ley y lee un texto del profeta Isaías, un texto // mesiánico // en el que:: / Juan nos comenta que Jesús *se los dice* así // [le.] hoy se ha cumplido esta palabra. (SCJ-5, [004-006]).

Nos detendremos en este último, por lo que presentaremos su segmentación en cláusulas.

1	El texto del evangelio (2) es la continuación del evangelio del domingo pasado en (3)
2	que hemos proclamado en este día
3	el que Jesús va a la sinagoga de Nazaret, el lugar en donde (4)
4	él se había criado
	y
5	allí desenrolla el rollo en (6)
6	que estaba escrita la ley
	y
7	lee un texto del profeta <u>Isaías</u> , un texto <u>mesiánico</u> , en (8)
8	el que Juan nos comenta (9)
9	que Jesús se los dice así (10)
10	hoy se ha cumplido esta palabra.

Lo relevante de este último pasaje no se encuentra sólo en la identificación del *Destinatario* perteneciente al mismo texto bíblico en la cláusula 9, que un análisis permitiría identificarlo de la siguiente manera:

Emisor	Destinatario	Locución	Proceso verbal	Circunstancia	Locución
Jesús	<i>se</i> [a los que estaban en la sinagoga]	los ¹⁶¹	dice	así	hoy se ha cumplido esta palabra.

Lo relevante es el modo en que un mismo pasaje articula el recurso relativo al *Destinatario* del proceso verbal ‘decir’ con otro perteneciente a las *sustituciones metafóricas* de este proceso (cfr. 3.2.1.d). De este modo es que coexisten los fragmentos

“Juan nos *comenta*” (cláusula 8)

“Jesús *se los (...)* dice” (cláusula 9)

¹⁶¹ Es probable que este sea un caso de confusión entre el *Destinatario* (plural) y la locución, objeto del proceso verbal.

En los mismos vemos que el proceso verbal ‘decir’ se conserva para el intercambio autoreferencial (es decir, con *Destinatario* interno al texto bíblico) y el uso alternativo –‘comentar’– se utiliza para construir la situación discursiva del texto bíblico con el nosotros inclusivo. Cada uno de los recursos puede ser inscripto en su clase: “comenta” en el grupo de *sustituciones metafóricas*; “se los dice”, en el grupo de la *inscripción del participante Destinatario*.

En el caso de “comenta”, en tanto sustitución metafórica del proceso verbal ‘decir’ (genéricamente esperable), no parece representar un desplazamiento significativo del elemento sustituido, en especial si lo comparamos con los casos de ‘prometer’, ‘mostrar’ o ‘invitar’, que relevamos en el grupo de homilías de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen. En otras palabras, la proximidad semántica entre ‘decir’ y ‘comentar’ limita sus efectos de sentido y cualquier posible orientación hacia la construcción de efectos opacidad o transparencia del texto bíblico. En suma, lo ubica en una posición intermedia en la gradiente en que venimos disponiendo los recursos.

Por su parte, la inclusión de *personajes pertenecientes al texto bíblico* como *Destinatario* del texto bíblico en la cláusula 9, “Jesús *se* [a los que estaban en la sinagoga] los (...) dice”, como hemos visto, refuerza la autoreferencialidad del texto bíblico y construye un efecto de opacidad sobre el mismo.

Este tipo de combinaciones –ya no entre recursos dentro de una misma cláusula, sino entre cláusulas (la 8 y la 9)– son relevantes para terminar de comprender el modo en que se desarrollan las tensiones dentro de la homilía. Brevemente podríamos inferir que el uso del verbo ‘decir’ y la inclusión del *Destinatario* interno al texto bíblico vienen, en este pasaje, a atenuar la intervención transformativa sugerida por la sustitución “nos comenta”, e incluso por el mismo nosotros inclusivo de esta cláusula. El proceso verbal ‘decir’ y la misma alusión a los personajes bíblicos vienen a devolver, en este contexto, una transparencia que estaría siendo amenazada.

En el mismo grupo de homilías encontramos otro pasaje que selecciona un *Destinatario* interno semejante:

↑ La posibilidad de amar a Dios y al prójimo es un don de Dios // y es Dios mismo el que te lo da. Por supuesto // nos elige de amistad, porque ya sabe. Pero para ello viene[n] // en nuestra ayuda // las palabras que Dios *le* dijo // *al profeta Jeremías* [le.] antes de formarte en el vientre materno / yo te conocía. ↑ Antes que salieras del seno → yo te había consagrado, te había constituido profeta / ↓ para las gentes. → Esta palabra de Dios, [le.] *le* dijo a *Jeremías*, vale tus esfuerzos. El Señor / también a nosotros no::s ha llamado y nos llama, ↑ y cuando nos llama // nos consagra, y cuando nos consagra / nos constituye. (SCJ-5, [065-071]).

1	La posibilidad de (2) y al prójimo es un don de Dios
2	amar a Dios
	y
3	es Dios mismo (4)
4	el que te lo da.
	Por supuesto
5	nos elige de amistad
	porque
6	ya sabe
	Pero
	para ello
7	viene[n] en nuestra ayuda las palabras (8)
8	que Dios le dijo al profeta Jeremías:
9	antes de formarte en el vientre materno,
10	yo te conocía
11	antes que salieras del seno,
12	yo te había consagrado
13	te había constituido profeta para las gentes
14	Esta palabra de Dios, (15), vale tus esfuerzos
15	le dijo a Jeremías
16	Esta palabra de Dios (...) vale tus esfuerzos.
17	El Señor también a nosotros nos ha llamado
	y
18	nos llama
	y
	cuando
19	nos llama
20	nos consagra
	y
	cuando
21	nos consagra
22	nos constituye

Como hemos visto, la selección de un *Destinatario* interno supone un cierto refuerzo de la opacidad del texto, en tanto excluye a los fieles de la interacción comunicativa. En las cláusula 8-13:

(8) Dios *le* dijo // *al profeta Jeremías* [le.] antes de (9) formarte en el vientre materno / (10) yo te conocía. ↑ antes que (11) salieras del seno → (12) yo te había consagrado, (13) te había constituido profeta / ↓ para las gentes. (SCJ-5, [067-69]).

Y en la cláusula 14:

(14) Esta palabra de Dios, (15) [le.] *le* dijo a *Jeremías*, (14) vale tus esfuerzos. (SCJ-5, [070]).

El *Emisor* bíblico se dirige a un *Destinatario* igualmente bíblico (“Dios *le* dijo *al profeta Jeremías*”; “[Dios] *le* dijo a *Jeremías*”). Sin embargo, sobre el final del pasaje también podemos reconocer el modo en que se realiza gradualmente la actividad de

actualización de este texto o de esta interacción comunicativa que se manifiesta distante de los fieles presentes en el rito. Es así que, en las cláusulas 17, 18, 19, 20, 21, 22, aparece:

(17) El Señor / también a nosotros no::s ha llamado y (18) nos llama, ↑ y cuando (19) nos llama // (20) nos consagra, y cuando (21) nos consagra / (22) nos constituye. (SCJ-5, [065-071]).

A través de una serie de recursos, el discurso va transformando la representación de la interacción para aproximar el texto bíblico a la audiencia. El primero de estos recursos es el conector aditivo “también”; el segundo es la selección del nosotros inclusivo en la destinación (“nos ha llamado y nos llama”); el tercero que podríamos señalar es el uso sustitutivo de “llamar” –reforzado por la lectura cohesiva del conector ‘también’– que, tal como veremos más adelante, genera un efecto de mayor interpelación que el mero ‘decir’.

Emisor	Destinatario	Proceso verbal	Destinatario	Locución
Dios	<i>le</i>	dijo	<i>al profeta Jeremías</i>	antes de formarte en el vientre materno, yo te conocía... (SCJ-5, [066-067]).

Emisor	Conector	Destinatario	Proceso verbal
El Señor	<i>también</i>	<i>a nosotros nos</i>	ha llamado... (SCJ-5, [070]).

En relación con este último recurso, la gradualidad del pasaje estaría no sólo en la selección léxica (la sustitución de ‘decir’ por ‘llamar’), sino también en el elemento *Finito*, en especial en el componente temporal del verbo conjugado. Desde este punto de vista, la superposición de los tiempos verbales del *pasado* (“ha llamado”, cláusula 17), semejante al del verbo ‘decir’ de la paráfrasis (“dijo”, cláusula 8):

las palabras (8) que Dios le *dijo* // al profeta Jeremías... (SCJ-5, [065])

(17) El Señor / también a nosotros no::s *ha llamado*... (SCJ-5, [070]).

Y luego la incorporación del *presente*:

(17) El Señor / también a nosotros no::s ha llamado y (18) nos llama, ↑ y cuando (19) nos llama // (20) nos consagra, y cuando (21) nos consagra / (22) nos constituye. (SCJ-5, [065-071]).

Dan cuenta de esa gradual actualización del texto, que no sólo se realiza a través del componente léxico de la sustitución, sino por medio del rasgo temporal del elemento *Finito*.

Cada uno de estos recursos pone en evidencia las tensiones siempre presentes en el discurso. Parece necesario que a una cláusula en la que se acentúan los aspectos extraños, distantes y complejos del texto bíblico le suceda otra en la cual esta orientación busque ser compensada. Pero tal búsqueda del equilibrio apenas atenúa levemente las tensiones. En este sentido, la elección del proceso “llamar” ya conforma una acción interpretativa de toda la escena narrada –y parafraseada– del texto bíblico. A lo largo de nuestro análisis identificaremos muchos de estos casos.

El sistema de recursos de este grupo de homilias se completa con las dos elementos más que también hemos identificado en el grupo de homilias de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen: el *nosotros inclusivo como Destinatario* y la *ausencia de Destinatario*.

En relación con el primero de estos casos, una particularidad de las homilias registradas en la iglesia Sagrado Corazón de Jesús es que el proceso verbal ‘decir’ selecciona, mayoritariamente, *Destinatarios* internos al texto bíblico. Los casos con selección del nosotros inclusivo como *Destinatario* son ínfimos. Uno de ellos está en la cláusula 4 de este pasaje:

↑ Porque Cristo es el verbo de Dios, → la palabra eficaz, lo que congregó al pueblo de Israel, lo que San Pablo *no::s* decía / ↓ acerca de la Iglesia. (SCJ-4, [049-051])

	Porque
1	Cristo es el verbo de Dios
2	<> la palabra eficaz
3	lo que congregó al pueblo de Israel
4	lo que San Pablo <i>nos</i> decía acerca de la Iglesia

En este caso también podemos señalar el modo en que el nosotros inclusivo-*Destinatario* se combina con el proceso verbal ‘decir’, el cual se encuentra, a su vez, en pasado. Este rasgo no es menor, ya que, como hemos analizado, el tiempo verbal en las cláusulas que representan un decir del texto bíblico también es indicativo del grado de opacidad o transparencia, del grado de vigencia o de actualidad de lo referido. El tiempo pasado distancia a la acción del presente de la enunciación y la aproxima al tiempo bíblico, por lo que tensaría a la cláusula hacia una cierta opacidad del texto.

Nuevamente el conflicto se hace manifiesto: mientras el *nosotros inclusivo* del *Destinatario* parece aproximar el texto a la audiencia, el tiempo verbal distancia el proceso y las acciones representadas.

Finalmente, el sistema de recursos relativos al *Destinatario* de los procesos verbales de este grupo de homilias se completa con los casos de *ausencia de Destinatario*. Sin embargo, tal como ocurre con los casos del *nosotros inclusivo*, el número de cláusulas en que se manifiesta es poco significativo. Aquí algunos ejemplos:

Como *dice* // San Juan en la primera...- en la primera carta /// [le.] queridos míos, desde ahora somos hijos de Dios / y lo que queremos no se ha manifestado // todavía. (SCJ-1, [064-066])

↑ *Dice* San Pablo / hoy hay tres cosas / fe, esperanza y caridad → siempre que creamos / ↑ Pero la fe va a pasar, la esperanza será colmada // → [le.] lo único que va quedar / es el amor. (SCJ-5, [040-042])

↑ Cuando los judíos escuchan / → esto que Jesús les dice // [le.] *dice* el texto <que ↑ se enfurecieron y se levantaron // con la intención de despeñarlo> // → es decir, ↓ tirarlo montaña abajo. (SCJ-5, [030-032]).

Reunidos en la tabla, los recursos analizados pueden disponerse de la siguiente manera:

IGLESIA SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS	Inscripción del participante <i>Destinatario</i> en el proceso verbal	
Por eso, cuando Jesús <i>les</i> dice: yo soy el Mesías y vengo a proclamar algo que es grande, y vengo a proclamar la misericordia de Dios, no lo entendieron. (SCJ-5, [047-049]).	<i>les dice</i>	<i>opacidad</i>
Porque Cristo es el verbo de Dios, la palabra eficaz, lo que congregó al pueblo de Israel, lo que San Pablo <i>nos</i> decía acerca de la Iglesia. (SCJ-4, [049-051])	<i>nos decía</i>	↑ ↓
<i>Dice</i> San Pablo: hoy hay tres cosas: fe, esperanza y caridad, siempre que creamos. Pero la fe va a pasar, la esperanza será colmada, lo único que va quedar es el amor. (SCJ-5, [040-042])	<i>dice</i>	

En una primera actividad comparativa, el sistema de recursos reconstruido en este grupo de homilias no parece diferir del relevado en el grupo de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen. Sin embargo, tal como hemos anticipado, la diferencia se establece en la cantidad de ocurrencias de cada uno de los recursos. Desde esta perspectiva, las homilias de este grupo abundan en los casos de *Destinatario* interno al texto bíblico, mientras que las demás variedades de recursos se reducen a unas pocas cláusulas. Más

adelante veremos que, como contraparte, este grupo de homilias despliega un rico sistema de procesos sustitutivos del decir, en los cuales sí se vuelve más frecuente la incorporación de personajes bíblicos como *Destinatarios* o la misma omisión de este participante en la cláusula. A medida que analicemos el resto de los sistemas de recursos iremos volviendo a algunos de estos pasajes para analizar con más detalle las combinatorias que en ellos se producen.

3.2.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’

Este segundo conjunto de recursos, junto con el primero y el que veremos a continuación –la *forma de la locución en el proceso verbal*– conforman una tríada para el estudio de la construcción de las estrategias que producen una representación del texto bíblico como agente del proceso de ‘decir’. En el caso de este grupo de homilias, el sistema se presenta un tanto más desarrollado y con una mayor cantidad de elementos para construir matices en el *continuum opacidad / transparencia*.

En primer lugar, volvemos a encontrar la organización temporal que va del *presente*, de mayor transparencia, hacia el *pasado*, que, como hemos dicho, supone una mayor opacidad, en tanto distancia al texto bíblico del presente de la interacción. En segundo lugar, el análisis muestra una mayor amplitud de los recursos que se aproximan al polo de la opacidad. En efecto, el conjunto de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen se conformaba por las formas ‘decía’ y ‘dice’; éstas también están presentes en el grupo de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, como puede verse en estos pasajes:

↑ Porque Cristo es el verbo de Dios, → la palabra eficaz, lo que congregó al pueblo de Israel, lo que San Pablo no::s *decía* / ↓ acerca de la Iglesia. (SCJ-4, [049-051])

Dice // el Evangelio que Jesús / [ac.] después de quedarse con los doctores de la ley / en el templo / [le.] volvió a Nazareth y::: [ac.] se quedó con ellos. (SCJ-1, [080-082]).

Pero a estos dos elementos, el grupo de homilias agrega la forma en pretérito perfecto simple:

Dios le *dijo* // al profeta Jeremías [le.] antes de formarte en el vientre materno / yo te conocía. ↑ Antes que salieras del seno → yo te había consagrado, te había constituido profeta / ↓ para las gentes. → Esta palabra de Dios, [le.] le *dijo* a Jeremías, vale tus esfuerzos. (SCJ-5, [066-069]).

Y la forma “quiso decir” (*infra*, cláusulas 6 y 7), que linda entre su lexicalización como locución (con la acepción ‘querer decir’ = ‘significa’) y su análisis como verbo modal (“quiso”) más *Resto*¹⁶² (“decir”):

Nosotros podemos preguntarnos, pues, ↑ por qué // → si Jesús lo único que hizo es ↑ hablar con la palabra de Dios. → Es que lo judíos conocían muy bien la palabra de Dios / y ellos // entendieron / [le.] lo que Jesús // *les quiso decir* // ↑ Jesús → *les quiso decir* ↑ [le.] tengan cuidado // miren que ésta es la última oportunidad // [le.] o creen en mí o Dios // les va a sacar la salvación a ustedes // y se la va a dar // a los paganos. (SCJ-5, [033-037])

1	Nosotros podemos preguntarnos, pues, por qué
	Si
2	Jesús lo único que hizo es (3)
3	hablar con la palabra de Dios
4	Es que lo judíos conocían muy bien la palabra de Dios
	Y
5	ellos entendieron
6	lo que Jesús les quiso decir
7	Jesús <i>les quiso decir</i> :
8	tengan cuidado
9	miren
10	que ésta es la última oportunidad
	O
11	creen en mí
	O
12	Dios les va a sacar la salvación a ustedes
	Y
13	se la va a dar a los paganos

Emisor	Destinatario	*Proceso verbal ¹⁶³	Locución
Jesús	les	<i>quiso decir</i>	tengan cuidado, miren que ésta es la última oportunidad, o creen en mí o Dios les va a sacar la salvación a ustedes y se la va a dar a los paganos.

La relevancia de esta forma no se limita a la incorporación de un componente más en el conjunto de recursos de los modos de ocurrencia del verbo ‘decir’. Su

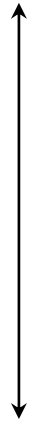
¹⁶² En el marco de la gramática descriptiva es largo el debate acerca de la inclusión del verbo *querer* como conformador de perífrasis verbales (Fernández Castro, 1999; Bosque, 2000), dada su dificultad para superar todos los criterios que se establecen en su identificación (Topor, 2005).

¹⁶³ Hemos optado por proponer esta clasificación de “quiso decir” como perífrasis lexicalizada de ‘significa’, a pesar de reconocer el carácter polémico de la misma (la forma verbal “quiero” indica, en términos semánticos, una voluntad, por lo que no conformaría una unidad con el infinitivo “decir”, que quedaría relegado al carácter de objeto). Consideramos que en la lectura general de la homilía e, incluso, del género, predomina el sentido de *querer decir* = *significar*, lo que tiende a considerar la unidad sintáctica de los elementos, por sobre los otros criterios. En este análisis se impone la lectura ideativa por sobre la interpersonal, de ahí la posibilidad de reunir los elementos que, de otra manera, pertenecerían al elemento *Finito* y al *Resto*

principal particularidad es la de explicitar –a través de la modalización que introduce el verbo ‘querer’– la actividad exegético-interpretativa que realiza el sacerdote sobre el texto bíblico. Con mayor o menor transparencia, todos los recursos del conjunto se presentan como un ‘volver a decir’ lo ya dicho en el texto, lo que los habilita a incorporar, en algunos casos, el estilo directo. La forma “quiso decir”, sin embargo, implica un desplazamiento del discurso referido para sugerir una efectiva atribución de sentido sobre el texto que, de este modo, se presenta como mucho más complejo y demandante del saber exegético que detenta el sacerdote.

Lo que hace esta modalización es construir una suerte de equilibrio entre la repetición y la interpretación del texto bíblico. Los efectos de repetición se realizan en el proceso “decir”, que permite filiar la cláusula con las demás que presentan el mismo proceso verbal y tienen al texto bíblico como participante *Emisor*. La interpretación, por su parte, la realiza la misma modalización y la locución “querer decir” que sugiere el efecto de “significar”. El texto bíblico, de este modo, no sólo es parafraseado, sino también interpretado, pero el recurso que se utiliza permite articular estas dos operaciones para que la actividad de atribución de sentido esté atenuada. Como puede anticiparse, esta forma “quiso decir” se solapa y anticipa con muchos de los recursos que encontraremos en el grupo que conforman las sustituciones metafóricas.

Dispuestos ahora en la tabla y el *continuum*, podemos presentar los recursos de la siguiente manera:

IGLESIA SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS	Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’	
Jesús les <i>quiso decir</i> tengan cuidado, miren que ésta es la última oportunidad, o creen en mí o Dios les va a sacar la salvación a ustedes y se la va a dar a los paganos”. (SCJ-5, [035-037])	<i>*quiso decir</i>	<i>opacidad</i>
Dios le <i>dijo</i> al profeta Jeremías: “Antes de formarte en el vientre materno, yo te conocía. Antes que salieras del seno, yo te había consagrado, te había constituido profeta para las gentes”. Esta palabra de Dios, le <i>dijo</i> a Jeremías, vale tus esfuerzos. (SCJ-5, [066-69]).	<i>dijo</i>	
Porque Cristo es el verbo de Dios, la palabra eficaz, lo que congregó al pueblo de Israel, lo que San Pablo nos <i>decía</i> acerca de la Iglesia. (SCJ-4, [049-051]).	<i>decía</i>	
<i>Dice</i> el Evangelio de hoy que Jesús, después de quedarse con los doctores de la ley, en el templo, volvió a Nazareth y se quedó con ellos. (SCJ-1, [080-082]).	<i>dice</i>	
<i>transparencia</i>		

3.2.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal

Luego del análisis del proceso verbal y de su participante *Destinatario*, la misma *locución* que introduce esta clase de proceso ofrece un nuevo espacio para la identificación de matices y nuevos recursos involucrados en la construcción de los efectos de *opacidad* y *transparencia* del texto bíblico. En este nuevo grupo de homilías, ya no es posible reconocer las tres opciones que hemos relevado en el grupo anterior de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen y sólo identificamos las variantes de estilo indirecto y directo.

IGLESIA SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS	Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	
Cuando los judíos escuchan esto que Jesús les dice, dice el texto <que se enfurecieron y se levantaron con la intención de despeñarlo>, es decir, tirarlo montaña abajo. (SCJ-5, [030-032]).	Estilo indirecto	<i>opacidad</i>
Por eso, cuando Jesús les dice <yo soy el Mesías y vengo a proclamar algo que es grande, y vengo a proclamar la misericordia de Dios>, no lo entendieron. (SCJ-5, [047-049]).	Estilo directo	↑ ↓ <i>transparencia</i>

La revisión de las cláusulas con el proceso verbal ‘decir’ no sólo permite recomponer el conjunto de las formas de la *locución*, también ofrece un sub-*corpus* de indagación de otros conjuntos de recursos con los que estas cláusulas interactúan. El primero de ellos podría ser el conjunto de recursos que reformulan (cfr. Capítulo 5) el pasaje bíblico –entendido como “texto fuente”– que integró el inicio del rito homilético para transformarlo en las locuciones –“texto meta”– que estarían introduciendo las diferentes formas de discurso referido. En esta perspectiva de análisis, un pasaje de este tipo:

¿Y qué es / lo que nosotros creemos? // Lo que Jesús hoy // le dice / a los que estaban [ac.] en la sinagoga de Nazareth // [le.] <hoy se ha cumplido este pasaje de la escritura que acaban de escuchar, hoy se ha cumplido ↓ la palabra>. (SCJ-4, [045-048]).

1	¿Y qué es
2	lo que nosotros creemos?
3	Lo que Jesús hoy le dice a (4)
4	los que estaban en la sinagoga de Nazareth
5	hoy se ha cumplido este pasaje de la escritura (6)
6	que acaban de escuchar
7	hoy se ha cumplido la palabra

Un análisis de este tipo demanda, en una primera instancia, un análisis de la cláusula verbal (cláusula 3, con sus cláusulas proyectadas 5 y 7), semejante a los que venimos haciendo:

Emisor	Destinatario	Proceso verbal	Destinatario	Locución
Jesús	les	dice	a los que estaban en la sinagoga de Nazareth	\hoy se ha cumplido este pasaje de la escritura que acaban de escuchar\, \hoy se ha cumplido la palabra.\

Y luego una comparación entre la locución identificada y el pasaje bíblico que se leyó al comienzo del rito de la misa. Lo que en el pasaje con el que estamos ejemplificando arroja la siguiente reunión:

Evangelio	Homilía
En aquel tiempo, Jesús en la sinagoga dijo: \ hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acaban de oír.\ (Lucas 4.14-21)	\ hoy se ha cumplido este pasaje de la escritura que acaban de escuchar, hoy se ha cumplido la palabra.\ (SCJ-4, [047-048])

En este fragmento en particular, la reformulación adquiere un aspecto predominantemente imitativo y se corresponde, casi término a término, con el fragmento del evangelio. El análisis señala entonces la sustitución del verbo ‘escuchar’ por ‘oír’, así como en la expansión de una cláusula que funciona como una reelaboración: “hoy se ha cumplido la palabra” (cláusula 7).

Una lectura rápida de este análisis nos puede llevar a la conclusión de que la semejanza, la reformulación imitativa del pasaje bíblico en la *locución* del proceso verbal, se encuentra vinculada por la elección del estilo directo como forma del discurso referido. Sin embargo, esta relación entre estilo directo y reformulación imitativa no siempre es lineal. Si atendemos a este pasaje:

Todos, cuando lo escuchan al texto [le.] <hoy esto estará cumplido>, dicen // <pero // ↑ ¿quién es este? → ¿no es el hijo de José, el carpintero?> /// Y Jesús / les responde // Se refirió a los judíos que le preguntaban ↑ ¿quién sos vos para creer que hoy / esta palabra se cumple en vos // que sos el Mesías? // [le.] Y Jesús // les dice // [ac.] lisa y llanamente / ↑ ustedes a mí me van a rechazar, → ustedes a mí // [le.] o en mí / ↑ no van a creer. (SCJ-5, [013-018]).

1	Todos
	Cuando
2	lo escuchan al texto
3	hoy esto estará cumplido
	Pero

4	¿quién es este?
5	¿no es el hijo de José, el carpintero?
	Y
6	Jesús les responde
7	Se refirió a los judíos (7)
8	que le preguntaban
9	¿quién sos vos para (10)
10	creer (11)
11	que hoy esta palabra se cumple en vos
12	< > que sos el Mesías?
	Y
13	Jesús les dice lisa y llanamente
14	ustedes a mí me van a rechazar
15	ustedes a mí o en mí no van a creer

En este caso tenemos dos procesos verbales (cláusula 1, “dicen”, y 8, “preguntaban”) que introducen dos locuciones (cláusulas 4 y 5; y 9,10, 11 y 12, respectivamente) con diferentes grados de repetición del pasaje bíblico de las lecturas.

Emisor	Circunstancia	Proceso verbal	Locución
Todos	cuando lo escuchan al texto <hoy esto estará cumplido>	dicen	<pero... ¿quién es este? \ ¿no es el hijo de José, el carpintero?>

Emisor	Destinatario	Proceso verbal	Locución
[los judíos]	le	preguntaban	¿quién sos vos para creer que hoy esta palabra se cumple en vos, \ que sos el Mesías?\

Estas dos cláusulas nos permiten hacer el siguiente ejercicio compartativo:

Evangelio	Homilía
En aquel tiempo, Jesús en la sinagoga dijo ¹⁶⁴ : “Hoy se ha cumplido este pasaje de la escritura que acabamos de oír”. Todos lo elogiaban por las palabras de gracia que salían de su boca y decían: “¿No es éste el hijo de José?”. (Lucas 4, 21-30)	Locución 1: <pero... ¿quién es este? ¿no es el hijo de José, el carpintero?> Locución 2: <¿quién sos vos para creer que hoy esta palabra se cumple en vos, que sos el Mesías?>

Lo que tenemos en este caso son locuciones proyectadas en estilo directo, pero que, al contrario de lo identificado en el pasaje anterior, realizan cambios significativos de las cláusulas del pasaje bíblico. Para poder analizar estos pasajes necesitamos

¹⁶⁴ Este encabezado no se corresponde con el texto del evangelio, que comienza: “Entonces comenzó a decirles:”. Este tipo de modificaciones son bastante comunes en la introducción de las lecturas litúrgicas. Probablemente se deba a una operación para atenuar la inscripción del pasaje en un texto mayor. El conector “entonces” establece un vínculo temporal o causal con la cláusula anterior, por lo que demandaría su lectura. Sin embargo, la construcción “En aquel tiempo, Jesús en la sinagoga dijo” ubica al pasaje en el espacio del relato bíblico y en esa suerte de tiempo mítico en que transcurrirían los hechos. En el marco de nuestros análisis también podríamos considerar la eliminación del *Destinatario* del proceso verbal, por medio de la sustitución de “comenzó a decirles” por “dijo”.

considerar otros aspectos de la Gramática Sistémico-Funcional que hasta el momento no hemos desarrollado. En efecto, más allá de la relevancia que le podemos dar a la representación de los eventos bíblicos que se construye en estas cláusulas, lo que cobra especial importancia es la interacción entre los participantes que ellas construyen. Para abordar esto, la cláusula requiere ser pensada no sólo como representación, sino también –y especialmente– como intercambio. Entendida de este modo, lo que hace la cláusula es organizar un evento interactivo que involucra un hablante o escritor y una audiencia (Halliday, [1985] 1994: 68). Parte de las operaciones que se realizan en este pasaje consisten en reelaboraciones de la interacción que propone el texto.

Si nos detenemos en la locución 1, vemos que se realiza una duplicación de la cláusula interrogativa:

Evangelio	Homilía
“¿No es éste el hijo de José?”.	Locución 1: <pero... ¿quién es éste? ¿no es el hijo de José, el carpintero?>

La reformulación, por una parte, conserva la modalidad interrogativa y los roles discursivos del intercambio original, en la medida en que el hablante y el oyente siguen siendo los personajes incluidos en el “todos”. Por otra, se realiza una duplicación de la interrogación. Ambas preguntas son introducidas por el adversativo “pero”, que sugiere una objeción difícil de identificar en el texto fuente.

La primera interrogación de la duplicación (“¿quién es éste?”) cambia la *polaridad* y transforma en abierta una pregunta que en su formulación original anticipa un respuesta por sí o por no (“¿No es éste el hijo de José?”). En términos funcionales, lo que tenemos es una transformación de ciertos rasgos del componente *Finito* y una conservación de la tercera persona del singular (que la totalidad del pasaje permite asociar con “Jesús”) como Sujeto interpersonal (Halliday, [1985] 1994: 76), aquel acerca del cual se está interrogando. La pregunta abierta representa un pedido de información sobre alguien de quien no parece saberse nada (lo que es también reforzado por la elección del pronombre demostrativo “este”). De esta manera, la cláusula interrogativa construye un efecto de desconocimiento y menosprecio hacia aquel del que se pide información, quien, además, es excluido del intercambio.

La segunda cláusula interrogativa (cláusula 5), “¿no es el hijo de José, el carpintero?”, por su parte, reproduce en gran medida la que se encuentra en el texto

bíblico y realiza unas pocas transformaciones. La primera es la supresión del pronombre demostrativo y la adición del sintagma nominal “el carpintero”, que opera como una aposición aclaratoria del nombre propio “José”. Al conservar la polaridad y realizar estos cambios, la cláusula construye una representación en la cual reaparecen aquellos conocimientos acerca del Sujeto de la interrogación que la primera cláusula había eliminado. En suma, se atenúan o eliminan los efectos de menosprecio y desconocimiento que habíamos identificado en la primera interrogación. El fragmento muestra entonces cierta ambivalencia en el modo de presentar el texto fuente, incluso recurriendo al estilo directo que genera un mayor efecto de apego y repetición del discurso referido.

Esta ambivalencia se profundiza en la locución 2 (cláusulas 9, 10, 11 y 12): “¿quién sos vos para creer que hoy esta palabra se cumple en vos, que sos el Mesías?”, en donde no sólo vuelve a realizarse un cambio en la polaridad, sino también una redistribución de los participantes del intercambio. En la locución 1 y en el texto bíblico, “Jesús” es el tercero acerca del cual se interroga, pero no se le otorga ningún rol dentro de la solicitud de información. En esta nueva formulación, “Jesús” pasa a ser el oyente interpelado por la pregunta y referente del pronombre de segunda persona. A la vez, la reformulación utiliza el recurso del voseo para realizar esta referencia, distanciándose del “tú” presente en el texto bíblico. El efecto general rehabilita los sentidos de menosprecio que habíamos reconocido en la primera de las cláusulas interrogativas, pero con un mayor énfasis, sumándole la interpelación directa y el voseo, que ubica al destinatario en un menor rango de autoridad y reconocimiento respecto del hablante.

El análisis de cada uno de estos pasajes amerita, sin dudas, un mayor desarrollo. Aquí nos hemos detenido en ellos para mostrar la posibilidad de conformar un sub-*corpus* dentro de las homilías registradas en el que se reunirían aquellas cláusulas proyectadas por el proceso verbal que tiene al texto bíblico como participante *Emisor*. En esta nueva selección se podrían analizar los modos en que se reformula el texto bíblico, con la posibilidad de hacer una contrastación con el texto fuente que ofrecen las lecturas previas del rito de la misa. Esto permitiría identificar nuevos conjuntos de recursos y sus combinaciones en estrategias, las cuales participarían, también, de la tensión entre *autorización* y *adecuación* propia del género homilético.

Sin embargo, en este capítulo y en esta tesis dejaremos de lado el análisis de este nuevo conjunto de cláusulas. En parte porque consideramos que las reformulaciones que manifiestan no se inscriben tan fácilmente en el *continuum* opacidad/transparencia en que estamos distribuyendo los conjuntos de recursos, dado que probablemente formen parte de otros modos que asume la tensión entre la autorización y la adecuación dentro de la homilía. Pero el principal motivo es que, mientras las reformulaciones de las locuciones referidas aluden a *lo dicho*, la opacidad y la transparencia se disputan o tensan la dimensión del *decir* del texto bíblico, el lugar enunciativo desde el cual se dicen, se convocan y, en algunos casos, se conjuran las palabras del texto sacro.

3.2.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales

En este grupo de homilías podemos reconocer una serie de procesos sustitutivos del ‘decir’ que ya habíamos identificado en el grupo de homilías de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen. Pero, a la vez, también encontramos otros que nos permiten adelantar algunas reflexiones acerca del modo en que se combinan los conjuntos de recursos en las cláusulas.

Parte de la hipótesis que buscamos demostrar en este capítulo es que aquellos recursos que generan un efecto de mayor opacidad del texto bíblico pueden ser entendidos como modos de intervención interpretativa y exegética del hablante sobre texto bíblico, en tanto buscan condicionar y orientar la manera en que éste es leído por los fieles. Los recursos que se inscriben en la *sustitución metafórica de los procesos verbales* tienen una relevancia particular dentro de esta perspectiva porque le atribuyen al texto bíblico procesos diferentes al verbal. Debido en parte a los recursos que hemos analizado, y a lo que sugiere el mismo término *sustitución*, el análisis ha hecho especial hincapié en la selección léxica de estos procesos, es decir, en su aspecto representacional o ideativo. Sin embargo, en uno de los análisis anteriores (cfr. 3.1.1.b.; 3.2.1.c.) hemos señalado que en el marco de la Gramática Sistémico-Funcional, la cláusula debe ser pensada no sólo como representación, sino también como intercambio, como un evento interactivo que involucra a un hablante o escritor y a una audiencia (Halliday, [1985] 1994: 68). Uno de los aspectos que visibiliza esta manera de entender

la cláusula es la actitud que asume el hablante frente a la proposición que está representando; lo que en Halliday es considerado como parte de la *modalidad*.¹⁶⁵

Uno de los primeros casos de *sustitución metafórica* que encontramos en este grupo de homilías nos demanda otorgarle una especial relevancia a este aspecto de la cláusula. Se trata del siguiente pasaje:

Y es // este mismo tema / [ac.] salvando las distancias, [le.] los años, los siglos ↓ y las circunstancias → lo que Pablo *quiere hacerles entender* / a los corintios /// peleados / porque::: / descubrían que en la comunidad había dones. (SCJ-4, [028-031])

	Y
1	es este mismo tema,
2	salvando las distancias, los años, los siglos y las circunstancias
3	lo que Pablo quiere hacerles entender a los corintios (4)
4	peleados
	porque
5	descubrían (6)
6	que en la comunidad había dones

Desde el punto de vista representacional, nos detenemos en la cláusula 3:

lo que Pablo *quiere hacerles entender* / a los corintios...(SCJ-4, [030])

Podemos reconocer la sustitución del proceso verbal ‘decir’ por ‘hacer entender’, un proceso que podríamos considerar de comportamiento, en tanto combina rasgos mentales y materiales. Sin embargo, este tipo de análisis no parece agotar las particularidades de la cláusula, ni dar cuenta plenamente del modo en que busca orientar, como decíamos al comienzo de este apartado, un modo particular de interpretación del texto bíblico. Para completar el abordaje es necesario considerar también la dimensión interpersonal que se construye en la cláusula, es decir, atender al rol del elemento *Finito* y a su capacidad para mostrar la modalidad que se le otorga al proceso ‘hacer entender’.

Sujeto	Finito	Resto
Pablo	<i>quiere</i>	<i>hacerles entender</i> a los corintios

¹⁶⁵ Modality means the speaker’s judgment of the probabilities, or the obligations, involved in what he is saying. A proposition may become arguable by being presented as likely or unlikely, desirable or undesirable –in other words, its relevance specified in modal terms. ([1985] 1994: 75)

El verbo “quiere”¹⁶⁶ le otorga a la cláusula una modalidad ‘volitiva’, que transforma la primera operación de sustitución (*decir* → *hacer entender*) en una identificación de las intenciones que orientarían al texto sagrado a hacer esa nueva acción no verbal. De este modo, el sacerdote se presenta a sí mismo como capaz no sólo de reproducir el texto bíblico –lo que harían las cláusulas con el proceso verbal ‘decir’–, sino también de reconocerle ciertas acciones no verbales y, fundamentalmente, la intención que las estaría orientando. El resultado es la construcción de un texto bíblico complejo, opaco, cuyo acceso es difícil y requiere del saber exegético del sacerdote para lograr ser interpretado.

Este recurso o esta combinación de recursos constituyen, en este grupo de homilías, la forma de mayor acentuación de la intervención del sacerdote en la orientación de la interpretación del texto bíblico. Como veremos, los otros recursos operarán sobre los diferentes modos de ‘hacer’ que se le atribuyen al texto, así como sobre la distancia que estos tienen respecto de esa instancia de mostración que ofrecería el mero ‘decir’.

El primer caso de este otro grupo de recursos lo identificamos en el siguiente pasaje:

Y eso es: / precisamente lo que: / San Pablo / les *reprocha* / a: / los corintios / ↓ en la segunda lectura que leíamos. (SCJ-3, [021-022]).

	Y
1	eso es precisamente (2)
2	lo que San Pablo les reprocha a los corintios en la segunda lectura (3)
3	que leíamos

El recurso consiste nuevamente en la atribución al texto de una acción (‘reprochar’ en la cláusula 2) y en esa atribución se cifra la orientación interpretativa que se le quiere dar al mismo. El verbo “reprocha” se combina, al igual que la cláusula anterior, con un *Destinatario* o un *Beneficiario* interno al texto bíblico (“a los corintios”). De este modo construye una distancia entre el texto y los participantes del

¹⁶⁶ En la nota 161 nos hemos detenido en las discusiones acerca de la posibilidad de conformar una construcción perifrástica. Creemos que independientemente de esta discusión, podemos otorgarle al verbo ‘querer’ un valor semántico modal volitivo y reconocerle en carácter de elemento Finito en la cláusula, es decir, de comportar el *tiempo*, la *modalidad* y la *polaridad* del evento representado.

rito, en tanto no son interpelados por la cláusula. Con esto se atenúa cualquier rasgo exhortativo e interpelador que pudiera tener el mismo verbo ‘reprochar’.

Por último, al no poseer un verbo modal como el del pasaje anterior, este recurso construye un menor grado de opacidad y se dispone por debajo en el *continuum* que estamos utilizando.

En otro pasaje, volvemos a encontrar una de las sustituciones ya presentes en el grupo de homilías de Nuestra Señora Del Carmen, la que realiza el verbo ‘pedir’:

↑ Entonces, es aquí en donde nosotros descubrimos → la dimensión de nuestra fe cristiana // es en donde descubrimos ↑ la profundidad → del amor ↓ de Dios. ↑ Porque es lo único que [Jesús] ha hecho → en su vida ↓ en nuestra existencia, ↑ es → amarnos // → [le.] y que es lo que nos *pide* a nosotros / que lo amemos. (SCJ-5, [058-062]).

	Entonces
1	es aquí
2	en donde nosotros descubrimos la dimensión de nuestra fe Cristiana
3	es
4	en donde descubrimos la profundidad del amor de Dios
	Porque
5	es lo único (6)
6	que [Jesús] ha hecho en su vida, en nuestra existencia
7	es amarnos
	y
8	que es (9)
9	lo que nos pide a nosotros
10	que lo amemos

Al igual que en Nuestra Señora Del Carmen, en la cláusula 9 el proceso ‘pedir’ se combina con la selección del nosotros inclusivo como *Destinatario / Beneficiario* del proceso. Esto genera una lectura exhortativa de la cláusula y lo que podríamos llamar una indireccionalización del acto de habla; es decir, una traslación al texto bíblico de una exhortación que podría atribuirse al sacerdote. Este efecto, en particular, parece generarse por la combinación con el *Destinatario nosotros inclusivo* que, como hemos señalado, se encuentra ausente de los casos anteriores.¹⁶⁷ El análisis de este proceso en

¹⁶⁷ Podemos recuperar aquel pasaje del grupo Nuestra Señora Del Carmen: “Por eso Cristo *promete* a sus apóstoles, os enviaré el espíritu de Dios para hacerlos fuertes, vigorosos, ciertamente corajudos, para luchar en un mundo que le iba a ser difícil” (DC-2, [078-080]). En este caso, como hemos dicho, la atribución del acto de habla al texto bíblico y la internalización del beneficiario parece diferir el componente interpelador a una posterior operación discursiva de analogía del tipo ‘también a nosotros’, ‘de la misma manera’, y formulaciones semejantes.

este grupo de homilias también permite encontrar nuevos modos de articulación entre los polos de la opacidad y la transparencia. Si nos detenemos en este pasaje:

De allí / que / contemplemos hoy / la Sagrada Familia / la Iglesia hoy nos *pide*, [ac.] para nuestra reflexión, [le.] mirar // Belén, mirar / [ac.] la casa de Nazareth / en donde, fundamentalmente // todos conviven, [ac.] primero en el amor, // [ac.] y en segundo lugar / ↓ [le.] en la oración. (SCJ-1, [077-080]).

	De allí que
1	contemplemos hoy la Sagrada Familia
2	la Iglesia hoy nos pide, para nuestra reflexión, ,
3	mirar Belén
4	mirar la casa de Nazareth
	en donde
4	fundamentalmente, todos conviven, primero en el amor,
	y
5	en segundo lugar, en la oración.

Nuevamente encontramos el proceso ‘pedir’ (cláusula 2), que en este caso se lo representa a cargo de “la Iglesia”, junto con el nosotros inclusivo como *Destinatario*. La sustitución del texto bíblico o algunos de sus personajes por la misma institución ‘Iglesia’ haría esperar una atenuación de la indireccionalización de la actividad exhortativa y una acentuación de la autoridad y responsabilidad del sacerdote sobre el acto. Sin embargo, este recurso entra en tensión con el otro verbo que se encuentra como objeto del ‘pedir’: “la Iglesia nos pide hoy (...) *mirar* Belén...”. Así, la acción exhortativa se atenúa por el ingreso de un recurso que vuelve construir la transparencia del texto bíblico; un texto al cual se le otorga un carácter de evidencia a la cual se accede a través del sentido de la vista, y no un producto del lenguaje que requiere ser leído e interpretado.

Otro elemento que forma parte de este conjunto de recursos es el proceso ‘llamar’, que encontramos en el pasaje:

El Señor / también a nosotros no::s *ha llamado* y nos *llama*, ↑ y cuando nos llama // nos consagra, y cuando nos consagra / nos constituye. (SCJ-5, [065-071]).

1	El Señor también a nosotros nos ha llamado
	y
2	nos llama
	y
	cuando
3	nos llama

4	nos consagra
	y
	cuando
5	nos consagra
6	nos constituye

‘Llamar’ (en las cláusulas 1, 2 y 3) conserva el rasgo exhortativo que habíamos identificado en ‘pedir’ y, al igual que aquel, se combina con el nosotros inclusivo como *Destinatario* (“a nosotros nos ha llamado”, “nos llama”). Sin embargo, a diferencia de ‘pedir’, ‘llamar’ se presenta como un proceso más próximo a lo verbal y, por lo tanto, menos alejado de ‘decir’, al cual reconocemos como grado cero de los desplazamientos metafóricos que conforman este grupo de recursos.

También corresponde analizar aquí el tiempo de los verbos –uno de los aspectos del componente *Finito*–, en tanto combina el componente representacional de la cláusula con su ubicación respecto del tiempo de la interacción. En las dos primeras cláusulas (cláusulas 1 y 2) tenemos dos tiempos diferentes para el mismo proceso:

El Señor / también a nosotros no::s *ha llamado*...

[El Señor] nos *llama*

En el análisis de otro grupo de recursos (cfr. 3.1.1.b.) señalamos que el tiempo marcado en el elemento *Finito* construye el carácter pasado o vigente de la proposición representada en la cláusula, es decir, la relaciona con su contexto en el evento discursivo (Halliday, [1985] 1994: 75). Esta sucesión temporal que proponen las cláusulas puede pensarse como un pasaje gradual del carácter menos vigente al carácter más vigente de la interpelación, del ‘llamado’. Esta gradualidad se ve facilitada por la selección del pretérito perfecto compuesto (“ha llamado”) en la cláusula 1, el cual remite a un pasado más inmediato o reciente que el pretérito perfecto simple (García Negroni, 1999: 49), lo que colabora a establecer la continuidad con el tiempo presente (“llama”, en cláusulas 2 y 3). La serie conformada por ambas formas verbales logra conciliar a través de la progresión temporal los polos que tensan la representación del texto bíblico y los eventos en que se encuentra involucrado. En esta tensión, como hemos visto, el tiempo pasado genera efectos de mayor opacidad y el tiempo presente de mayor transparencia. Es esta ambivalencia la que este pasaje logra resolver a través de la puesta en serie de los dos tiempos verbales para un mismo proceso.

Otro recurso que nos permite descender un escalón más hacia el ‘decir’ y la mostración del texto bíblico lo constituye el proceso ‘comentar’ en el siguiente pasaje que ya hemos trabajado por otro motivo:

↑ [ac.] El texto del evangelio que hemos proclamado en este día // → [le.] es la continuación del evangelio del domingo pasado / en el que Jesús va a la sinagoga de Nazaret / el lugar en donde él se había criado // y allí desenrolla el rollo en que estaba escrita la ley y lee un texto del profeta Isaías, un texto // mesiánico // en el que:: / Juan nos *comenta* que Jesús se los dice así // [le.] hoy se ha cumplido esta palabra. (SCJ-5, [001-006]).

1	El texto del evangelio (2) es la continuación del evangelio del domingo pasado
2	que hemos proclamado en este día
3	en el que Jesús va a la sinagoga de Nazaret, el lugar
4	en donde él se había criado
	y
5	allí desenrolla el rollo (6)
6	en que estaba escrita la ley
	y
7	lee un texto del profeta <u>Isaías</u> , un texto <u>mesiánico</u> ,
8	en el que Juan nos comenta (9)
9	que Jesús se los dice así (10)
10	hoy se ha cumplido esta palabra.

“Comenta” (en la cláusula 8) se presenta como un desplazamiento muy poco marcado del proceso ‘decir’, es decir, sin operar un gran distanciamiento del polo de la transparencia. En este pasaje casi es posible atribuirle al elemento léxico una funcionalidad estilística, destinada a evitar la redundancia que podría establecerse con la cláusula 9, proyectada: “Jesús se los dice así...”. De la misma manera, también podríamos establecer una jerarquía en la distribución de los procesos verbales, según la cual el ‘decir’ es reservado para “Jesús” y el ‘comentar’ es atribuido a “Juan”, el evangelista. En otras términos: la palabra del evangelista se establece como más susceptible de ser intervenida y metaforizada que la de “Jesús”, la cual tan sólo es exhibida, dicha.

Como vimos en el caso anterior con ‘pedir’ y ‘mirar’, ciertas cláusulas son las que manifiestan de mejor manera las conflictividades que supone la referencia al texto bíblico en las homilias. En este caso, la coexistencia de procesos verbales y de participantes *Emisores* pone de manifiesto la economía con la que se administra la palabra o el ejercicio de la palabra bíblica; una economía en la cual el bien a distribuir no es tanto la posibilidad misma del ejercicio de la palabra, sino la marcación o el

ocultamiento de la misma actividad de distribución de esa palabra que realiza el sacerdote.


Finalmente, el grupo se completa con el proceso ‘proclamar’, presente en el pasaje:

↓ [le.] Esto es a lo que nos invita el Señor, ↑ [ac.] y por eso *proclama* → bienaventurado aquel que cree en mí // [le.] Jesús también *proclama* // a aquellos que tienen hambre. (SCJ-3, [055-057]).

1	Esto es a
2	lo que nos invita el Señor
	y
	por eso
3	proclama
4	bienaventurado aquel (4)
5	que cree en mí
6	Jesús también <i>proclama</i> a aquellos (7)
7	que tienen hambre

Este último recurso –“proclama” (cláusula 6)– se constituye en la forma mucho más próxima al ‘decir’ que ofrece este conjunto. Esto coincide, a su vez, con la ausencia de *Destinatario*, lo que se correspondería con una mayor mostración del texto bíblico, como ya hemos señalado en las cláusulas con el proceso verbal ‘decir’.

Dispuestos en la tabla y organizados en el *continuum*, los recursos analizados pueden distribuirse de la siguiente manera:

IGLESIA SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS	Sustitución metafórica de los procesos verbales	
Y es este mismo tema, salvando las distancias, los años, los siglos y las circunstancias, lo que Pablo <i>quiere hacerles entender</i> a los Corintos, peleados porque descubrían que en la comunidad había dones. (SCJ-4, [028-031])	<i>quiere hacer entender</i>	<i>opacidad</i>  <i>transparencia</i>
Porque es lo único que [Jesús] ha hecho en su vida, en nuestra existencia, es amarnos y que es lo que nos <i>pide</i> a nosotros, que lo amemos. (SCJ-5, [060-062]). Esto es a lo que nos <i>invita</i> el Señor, y por eso proclama bienaventurado aquel que cree en mí. (SCJ-3, [055-057])	<i>pide / invita</i>	
Y eso es, precisamente, lo que San Pablo les <i>reprocha</i> a los corintios, en la segunda lectura que leíamos. (SCJ-3, [021-022])	<i>reprocha</i>	
De allí que contemplemos hoy la Sagrada Familia, la Iglesia nos <i>pide</i> hoy, para nuestra reflexión, mirar Belén, <i>mirar</i> la casa de Nazareth, en donde, fundamentalmente, todos conviven, primero en el amor, y en segundo lugar en la oración. (SCJ-1, [077-080]).	<i>pide mirar</i>	
El Señor también a nosotros nos <i>ha llamado</i> y nos <i>llama</i> , y cuando nos llama, nos consagra, y cuando nos consagra nos constituye. (SCJ-5, [069-071]).	<i>ha llamado / llama</i>	
Un texto mesiánico, en el que... Juan nos <i>comenta</i> que Jesús se los dice así hoy se ha cumplido esta palabra. (SCJ-5, [004-006]).	<i>comenta</i>	
Esto es a lo que nos invita el Señor, y por eso <i>proclama</i> bienaventurado aquel que cree en mí. Jesús también proclama seguir a aquellos que tienen hambre. (SCJ-3, [055-057])	<i>proclama</i>	

3.2.2 Los modos de objetivación del texto bíblico

Este conjunto de recursos se presenta como el más rico y complejo de los que hemos estudiado. La razón quizá se encuentre, en parte, en el criterio de agrupación, sin dudas mucho más amplio y gramaticalmente más laxo que los otros conjuntos. Dado que un análisis de cada uno de los recursos demandaría demasiado espacio, tomaremos algunos que consideramos relevantes para dar cuenta de la gradualidad desplegada en las cláusulas.

A diferencia de los otros grupos de recursos, en los que se pone en juego la manera en que *se presenta la palabra bíblica* en su carácter de agente de procesos verbales y no verbales –hacia quién se dirige, a través de qué verbo se la incorpora, etcétera–, lo que este grupo despliega son los diferentes modos en el texto bíblico participa de los eventos pero relegando ya su lugar de agente. La palabra bíblica deja de

ser presentada para ser *apropiada* por el hablante. Esto último significa que la gradualidad entre transparencia y opacidad se corresponde con un nuevo *continuum* que va de la mera observación del texto bíblico a la explícita interpretación o exégesis.

En el extremo de la apropiación del texto bíblico se reúnen aquellos recursos en los cuales el texto bíblico es tomado como objeto de interpretación, como en el siguiente pasaje:

↑ [ac.] ahora / *entendamos por qué* // → Jesús les está diciendo esto // ↑ y para ello// tenemos que ir / a la segunda lectura /// la Carta de San Pablo → a los cristianos de Corinto. (SCJ-5, [038-040])

1	ahora <i>entendamos</i>
2	por qué Jesús les está diciendo esto
	y
3	para ello tenemos que ir a la segunda lectura, la Carta de San Pablo a los cristianos de Corinto

En este pasaje, la estrategia de *objetivación del texto bíblico* se construye a partir de tres recursos: *el cambio de rango; la proyección de un proceso de pensamiento; el modo subjuntivo en función imperativa.*

La cláusula incrustada 2 (“por qué Jesús les está diciendo esto”) es una cláusula que se asemeja a las cláusulas que constituyen la estrategia de los *modos de agentivación del texto bíblico*. Se trata de una cláusula con proceso verbal ‘decir’ (“está diciendo”) que tiene como participante *Emisor* un elemento (“Jesús”) que forma parte del campo léxico en el que hemos reunido las diferentes modos de nombrar al texto bíblico presentes en el *corpus* (cfr. 2.3). Sin embargo, la diferencia principal que podemos establecer entre esta cláusula y aquellas que analizamos en los apartados anteriores (cfr. 3.1.1; 3.2.1) reside en el lugar que ocupa en el sistema lógico-semántico reconocido por Gramática Sistémico-Funcional (GSF).¹⁶⁸

En el complejo de cláusulas que podemos reconocer en el pasaje analizado, la cláusula 2 constituye una cláusula secundaria proyectada por la cláusula primaria 1 (“ahora entendamos...”). Este pasaje de un nivel primario a un nivel secundario dentro del sistema lógico-semántico es lo que la GSF denomina un “cambio de rango” (*rank-shift*). En el marco del análisis que aquí estamos desarrollando, el cambio de rango

¹⁶⁸ Dice Hallidat al respecto: “There are two systemic dimensions in the intepretation. One es the system of interdependency, or ‘tactit’ system, parataxis and hipotaxis, which is general to all complexis –word, group, phrase and clause alike. The other is the *logico-semantic system of expansión and projection*, which is specifically an inter-clausal relation –or rather, a relation between processes, usually (but not always) expressed in the grammar as a complex of clauses. These two together will provide the functional framework for describing the clause complex.” ([1985] 1994: 216; el destacado es nuestro).

genera un efecto de subordinación y de relación mediatizada entre la cláusula y la situación comunicacional en la que se inscribe el discurso y de la que participan el sacerdote y los fieles presentes. Este es uno de los efectos que nos permite hablar de una “objetivación del texto bíblico”. La cláusula principal no tiene como agente al texto bíblico, sino a un *nosotros inclusivo* que se estaría apropiando de esta cláusula para representarla como una proyección de otro proceso: “entendamos”. Y este proceso es otro de los recursos a considerar para la descripción de todos los efectos que colaboran a esta “objetivación”.

Por su carácter de proyectada, la cláusula 2 (“por qué Jesús les está diciendo esto”) constituye un “metafenómeno”, es decir, la proyección o la idea de un fenómeno, algo no sólo más grande, sino de un orden de realidad diferente.¹⁶⁹ En apartados anteriores (cfr. 3.1.1.c; 3.2.1.c) hemos visto que los procesos verbales tienen entre sus posibilidades la de proyectar una locución, la cual no podía ser tomada exactamente como un participante más de la cláusula. Sin embargo, las proyecciones también pueden ser asociadas a los procesos de pensamiento, como ocurre en el pasaje que estamos analizando (“entendamos” es un proceso mental). Como señala Halliday, hablar no es la única manera de usar el lenguaje; también lo usamos para pensar, de ahí que los procesos mentales también puedan proyectar cláusulas.¹⁷⁰

Esta ampliación de la proyección a los procesos mentales nos permite identificar ciertos efectos que se generan en la representación de la cláusula o del complejo de cláusulas, y el modo en que estos efectos colaboran a la estrategia de objetivación que buscamos describir. Esta distinción es señalada claramente por el propio Halliday ([1985] 1994: 252-253) al decir la cláusula proyectada en un proceso de pensamiento no es el resultado de una acción verbal (“wording”), sino un significado (“meaning”).¹⁷¹

De este modo, el efecto que produce el proceso de pensamiento sobre la cláusula proyectada es presentarla como una idea, como un significado, y no como

¹⁶⁹ “a ‘metaphenomenon’, something not just bigger but of a different order of reality” (Halliday, [1985] 1994: 249)

¹⁷⁰ “Talking is not the only way of using language; we also use language to think. Hence a process of thinking also serves to project” ([1985] 1994: 249).

¹⁷¹ “[T]he projected clause [en un proceso de pensamiento] is not a wording but a meaning. Something that is projected as a meaning is still a phenomenon of language –it is what was referred to above as a ‘metaphenomenon’; but it is presented at a different level –semantic, not lexicogrammatical. When something is projected as a meaning it has already been ‘processed’ by the linguistic system; but processed only once, not twice as in the case of a wording. (...). When something is projected as a meaning, we are not representing ‘the very words’, because there are no words.” (Halliday, [1985] 1994: 252-253)

palabras, referidas de un modo más o menos directo. Con este otro efecto se sigue construyendo el proceso de objetivación que realiza el pasaje sobre el texto bíblico. En primer lugar es colocado en una posición secundaria, dependiente de una cláusula de rango superior. En segundo lugar, esta cláusula de rango superior está conformada por un proceso de pensamiento que transforma a esa cláusula con proceso verbal y con un personaje del texto bíblico como *Emisor* (“por qué *Jesús* les está diciendo esto”) en una *idea* de ese texto bíblico, en la significación, es decir, en la interpretación que se puede obtener de él y no en su propia literalidad, como lo sugeriría un proceso verbal.

Finalmente, es necesario atender los *componentes interaccionales* del pasaje. La cláusula principal presenta el proceso “entendamos”, que se encuentra en modo subjuntivo. Sin embargo, en esta ocasión, este modo no parece generar los efectos *irrealidad*, *carácter hipotético* o *valoración subjetiva* que le son asociados habitualmente (Palmer, 1986; Sastre, 1997). “Entendamos” responde a aquellos casos de ocurrencias independientes –no subordinadas– del subjuntivo en los que el modo suple las formas del imperativo cuando el sujeto no es de segunda persona (Ahern, 2008: 81).¹⁷² De este modo, la “objetivación del texto bíblico” se complementa con el refuerzo de la autoridad del sacerdote, a través del uso del subjuntivo en su función supletoria del imperativo. Sin dudas, el uso del nosotros inclusivo construye un efecto atenuante de la asimetría interaccional construida por esta función imperativa: el sacerdote queda involucrado en la apelación. Sin embargo, el uso generalizado de la primera persona del plural dentro del género de la homilía –tal como hemos visto en los análisis presentados hasta el momento– debilita el mismo efecto mitigante del *nosotros*

¹⁷² Sobre estos casos dice González Calvo: “En la oposición ‘imperativo’/ ‘indicativo y subjuntivo’, hay una relación necesaria del imperativo con las segundas personas. La conocida oposición de E. Benveniste (‘yo, tú / él’, ‘yo / tú’) afecta al imperativo. Yo, individuo enunciador, posee el rasgo locutivo, egocéntrico; tú, individuo interpelado, tiene el rasgo alocutivo. El imperativo reúne ambas instancias del discurso, pues “¡canta!” supone “yo ordeno que tú cantes”: inclusión de yo y tú más una orden. El imperativo se presenta así con dos aspectos específicos: 1) tiene un morfema exclamativo necesario; 2) plantea una relación entre el imperativo y la persona. *También la forma nosotros puede incluir yo y tú, por lo que no es de extrañar que en “¡vamos!” se haya observado el rasgo alocutivo, y que el subjuntivo aparezca con toda naturalidad en oraciones independientes no negativas del tipo “cumplamos las órdenes”, “sepamos lo que tenemos que hacer”, etc.*” (1980:73; el último destacado es nuestro). También Bosque y Demonte (2000), en el marco de la Gramática Descriptiva, reconocen esta posibilidad del subjuntivo: “El subjuntivo de primera persona del plural (salgamos) es la única forma de interpretación optativa o exhortativa no sometida a restricciones en la lengua actual, es decir, que aparece como subjuntivo independiente, sin qué atono, ojalá, etc. (...). Puede considerarse como forma supletiva del imperativo, en cuanto que está también dirigida al interlocutor, puesto que esta primera persona del plural siempre es incluyente.” (2000: 3909).

inclusivo: termina siendo considerado más como una exigencia del género, que como un recurso modalizador de la demanda.

Este lugar de autoridad que construye la demanda se refuerza al ser puesto en relación con el componente interaccional de la cláusula 3 del pasaje analizado:

para ello tenemos que ir / a la segunda lectura /// la Carta de San Pablo → a los cristianos de Corinto. (SCJ-5, [040])

En este caso, interesa señalar el valor de obligatoriedad que se presenta en el auxiliar modal (“tenemos que”) del elemento *Finito*:

Sujeto	Finito	Resto
[nosotros]	<i>tenemos que</i>	ir a la segunda lectura, la Carta de San Pablo a los cristianos de Corinto.

En análisis anteriores nos hemos detenido en los significados interpersonales realizados a través del elemento *Finito*. En aquellas ocasiones atendimos, por una parte, a la referencia temporal (cfr. 3.1.1.b) que establecía este elemento sobre la proposición y a su carácter más o menos vigente y argumentable; por otra, a la actitud que asume el hablante frente a la representación propuesta en la cláusula (cfr. 3.2.1.d), lo que en Halliday ([1985] 1994: 75) es considerado como parte de la *modalidad*. Pero junto con estas observaciones acerca de la obligatoriedad que instituye el verbo modal “tener”, corresponde atender a quién o quiénes son los responsables y los involucrados en esa demanda. Para esto es necesario atender al *Sujeto* (gramatical), el elemento que, junto con el elemento *Finito*, conforman el Modo (*Mood element*) en el marco de la GSF.¹⁷³

Con la consideración del *Sujeto* podemos comenzar a definir la articulación entre los significados ideativos y los interpersonales dentro de las estrategias analizadas. Desde la primera perspectiva, lo relevante pasa a ser que el texto bíblico (en sus diferentes modos de ser aludido o mencionado) deja de ser agente para ocupar otros lugares en el sistema de transitividad.¹⁷⁴ En la segunda perspectiva, cobra importancia

¹⁷³ The Subject supplies the rest of what it takes to form a proposition: namely, something by reference to which the proposition can be affirmed or denied. (...) He is the one that is, so to speak, being held responsible –responsible for the functioning of the clause as an interactive event. (Halliday, [1985] 1994: 75)

¹⁷⁴ Si analizáramos la cláusula 3, “para ello tenemos que ir a la segunda lectura, la Carta de San Pablo a los cristianos de Corinto”, desde el sistema de transitividad podríamos reconocer que las menciones al texto bíblico (“la segunda lectura, la Carta de San Pablo”) ocupan el rol de circunstancia del proceso ‘ir’.

su desplazamiento del lugar de *Sujeto* y la pérdida de la responsabilidad sobre aquello que es dicho: que *Jesús / el evangelio / el texto del evangelio / etc. diga* –como analizamos en el primer grupo de estrategias– significa, desde el punto de vista interpersonal, una desresponsabilización del sacerdote sobre aquello que está diciendo. Al ser el *nosotros inclusivo* quien ocupa este rol de *Sujeto* en cláusulas como “*entendamos* por qué Jesús les está diciendo esto” y “para ello *tenemos* que ir a la segunda lectura, la Carta de San Pablo a los cristianos de Corinto”, esa responsabilidad vuelve sobre el sacerdote y le devuelve el lugar de autoridad que antes había delegado sobre el texto bíblico. Como hemos dicho, el uso de la primera persona del plural tiene un componente mitigador (Lavandera, 1986) de esta responsabilidad y, de algún modo, la esparce sobre él y sobre los fieles presentes. Los otros recursos que conforman este grupo representan modos de debilitamiento de esa autoridad del hablante y formas de distanciamiento de la apropiación realizada sobre el texto bíblico. Si comparamos el pasaje anterior con el siguiente, podemos ver esta diferencia:

↑ Cuando los judíos escuchan / → esto que Jesús les dice // [le.] dice el texto <que ↑ se enfurecieron y se levantaron // con la intención de despeñarlo> // → es decir, ↓ tirarlo montaña abajo. Nosotros *podemos preguntarnos*, pues, ↑ por qué // → si Jesús lo único que hizo es ↑ hablar con la palabra de Dios. (SCJ-5, [030-035])

	Cuando
1	los judíos escuchan esto (2)
2	que Jesús les dice
3	dice el texto
4	que se enfurecieron
	y
5	se levantaron con la intención de despeñarlo
	es decir
6	tirlo montaña abajo
7	Nosotros podemos preguntarnos, pues, por qué
	si
8	Jesús lo único que hizo es hablar con la palabra de Dios
9	Jesús lo único que hizo

Nuevamente, en la cláusula 7 del pasaje, el objeto del proceso es el “por qué” de una acción.¹⁷⁵ Sin embargo, mientras en el pasaje había una interpelación a la comprensión de ese ‘por qué’, de esa razón narrativa –a través del subjuntivo en función imperativa, “entendamos”–, en el segundo caso el elemento Finito se encuentra

Aunque la construcción también podría leerse como una forma abreviada de “tenemos que ir a leer la segunda lectura...”, en ambos casos el texto bíblico deja de ocupar un lugar de Actor en la cláusula, para ser relegado a la posición de objeto o circunstancia de la misma.

¹⁷⁵ Recordemos que la primera cláusula que analizamos en este apartado decía: “ahora entendamos *por qué Jesús les está diciendo esto*...”

conformado por el auxiliar modal “podemos” que logra atenuar la fuerza aseverativa de la afirmación.

Sujeto	Finito	Resto
Nosotros	<i>podemos</i>	preguntarnos, pues, por qué


Sin embargo, la atenuación no alcanza de la misma manera a la autoridad del sacerdote. El elemento *Finito* “podemos” tiene un valor de *posibilidad*, pero también de *permiso* (Gómez Torrego, 1999: 3359). En este último sentido, el *Sujeto* (“Nosotros”) es quien *permite* o *habilita* la pregunta sobre el texto, o mejor, sobre determinado aspecto del texto que, de este modo, *puede ser* interrogado. De este modo, la autoridad para operar y orientar la lectura sobre el texto sigue vigente, más allá de la mitigación y el involucramiento que puede llegar a producir el nosotros inclusivo.

Tal como se observa en la tabla, el resto de los recursos van reduciendo el modo de intervención sobre el texto, tanto en términos ideacionales como en términos interpersonales. Los sentidos atribuidos son ‘encontrados’ y el texto se vuelve objeto de ‘contemplación’, ‘proclamación’, ‘lectura’ o ‘escucha’. En este punto es posible establecer una continuidad con ciertas observaciones que hemos hecho en apartados anteriores acerca del proceso ‘mirar’ y su manera de transformar al texto en una evidencia física para la percepción visual: “la Iglesia nos pide hoy (...) *mirar* Belén...” (SCJ-1 [080]). En efecto, ‘pedir mirar’ puede ser puesto en serie con el conjunto de procesos que toman al texto bíblico como objeto o circunstancia para la mera expectación (“...*contemplemos* hoy la Sagrada Familia...”; “Y eso es, precisamente, lo que San Pablo le[s] reprochaba a los corintios en la segunda lectura que *leíamos*...”¹⁷⁶) o la mera escucha (“...*escuchábamos* juntos en el salmo...”¹⁷⁷; “Y es lo que *escuchábamos* hoy en el Evangelio...”¹⁷⁸). En este pasaje volvemos a reconocer el modo en que las estrategias conforman un constante lugar de búsqueda de equilibrio y conciliación entre las fuerzas que se organizan, en toda homilía, alrededor del texto bíblico y que se lo disputan como objeto de mostración o de atribución de sentido exegético.

¹⁷⁶ SCJ-3, [021-022].

¹⁷⁷ SCJ-3, [005-006].

¹⁷⁸ SCJ-3, [030-031].

IGLESIA SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS	El texto bíblico como objeto o circunstancia	
Pero ahora <i>entendamos</i> por qué Jesús les está diciendo esto, y para ello tenemos que ir a la segunda lectura, la Carta de San Pablo a los cristianos de Corinto. (SCJ-5, [038-040])	<i>entendamos</i>	 <p data-bbox="1233 286 1337 315"><i>opacidad</i></p> <p data-bbox="1201 1798 1353 1827"><i>transparencia</i></p>
Un texto en el cual... o con el cual <i>habíamos dicho</i> , para todos nosotros, que la palabra de Dios era actual, que actuaba constantemente, y que no iba a actuar mañana, la palabra de Dios no era una palabra que había actuado hace dos mil años, sino que es una palabra que actúa hoy en medio de nosotros. (SCJ-5, [007-011])	<i>habíamos dicho</i>	
Cuando los judíos escuchan esto que Jesús les dice, dice el texto que se enfurecieron y se levantaron con la intención de despeñarlo, es decir, tirarlo montaña abajo. Nosotros <i>podemos preguntarnos</i> , pues, por qué, si Jesús lo único que hizo es hablar con la palabra de Dios. (SCJ-5, [030-034])	<i>podemos preguntarnos</i>	
Jesús, que es muy molesto, ¿qué es lo que hace?, empieza a meterse en el corazón del hombre y le dice: “la ley no sirve para nada, lo que sirve es el amor, el mandamiento del amor”. Entonces, es aquí en donde nosotros <i>descubrimos</i> la dimensión de nuestra fe cristiana, es en donde <i>descubrimos</i> la profundidad del amor de Dios. (SCJ-5, [056-060])	<i>descubrimos</i>	
Y en la primera lectura que <i>encontrábamos</i> en el profeta Jeremías daba... con... todo su... lenguaje... muy... duro, muy rudo, bendito y maldito. (SCJ-3, [008-009]).	<i>encontrábamos</i>	
<i>Recordemos</i> que aun cuando se hizo hombre pasó treinta años de su vida junto a María y a José. Tres años solamente se separó de ellos para predicar. Y recordemos que la familia de Nazareth no era todo color rosa. (SCJ-1, [082-085])	<i>recordemos</i>	
De allí que <i>contemplemos</i> hoy la Sagrada Familia, la Iglesia nos pide hoy, para nuestra reflexión, mirar Belén, mirar la casa de Nazareth, en donde, fundamentalmente, todos conviven, primero en el amor, y en segundo lugar en la oración. (SCJ-1, [077-080])	<i>contemplemos</i>	
El texto del evangelio que <i>hemos proclamado</i> , en este día, es la continuación del evangelio del domingo pasado. (SCJ-5, [001-002])	<i>hemos proclamado</i>	
En la famosa frase o la famosa idea que escuchábamos juntos en el salmo cuando <i>cantábamos</i> hoy. (SCJ-3, [005-006])	<i>cantábamos</i>	
Y eso es, precisamente, lo que San Pablo le reprocha a los corintios, en la segunda lectura que <i>leíamos</i> . (SCJ-3, [021-022])	<i>leíamos</i>	
En la segunda lectura <i>escuchábamos</i> , esta vez en el esquema de San Juan, de hace dos mil años atrás, el esquema de una familia patriarcal. (SCJ-1, [060-062]).	<i>escuchábamos</i>	

3.3 Homilias de la iglesia de Nuestra Señora de La Merced

3.3.1 Los modos de agentivación verbal del texto bíblico

3.3.1.a Los modos de inscripción del *participante Destinatario* en el proceso verbal

En los diferentes recursos que analizamos en este grupo de homilias se puede reconocer una constante: la complementación de los significados que buscan tanto exhortar a los fieles, como sancionar sus comportamientos. En el caso de los recursos relativos a los *modos de inscripción del participante Destinatario*, esto se manifiesta a partir de la ausencia del nosotros inclusivo como participante del proceso verbal ‘decir’. De esta manera, las cláusulas que presentan a Jesús o a Dios como *Emisor* del proceso verbal ‘decir’ sólo seleccionan como *Destinatario* a la segunda persona, como en la cláusula 7 del siguiente pasaje:

↑ Dios está en el principio / Dios está ahí para darte:: // → ponerte el hombro / para darte una mano y levantarte. [ac.] Él *te dice*: [le.] levántate y camina. (LM-1, [070-072])

1	Dios está en el principio
2	Dios está ahí ...,
	para
3	darte
4	ponerte el hombro
	para
5	darte una mano
	y
6	levantarte
7	Él <i>te dice</i> :
8	levántate
	y
9	camina

Con esta operación, el discurso omite el procedimiento mitigador de las demás homilias para dar lugar a un refuerzo del componente interpelador que también identificaremos en otros de los conjuntos de recursos. Puede considerarse con esta misma orientación la ausencia de un *Destinatario* interno al texto bíblico (no se presentan casos del tipo “Jesús *les* dijo [a los judíos]”) en este grupo de homilias. De esta manera, los procesos verbales que involucran al texto bíblico como *Emisor* nunca

se distancian demasiado de los fieles y los recursos alternan entre apelaciones a la segunda persona y los casos de omisión del *Destinatario*.

IGLESIA DE LA MERCED	Inscripción del participante <i>d</i> <i>Destinatario</i> en el proceso verbal	
Él <i>te dice</i> levántate y camina. (LM-1, [071-072])	<i>te dice</i>	<i>opacidad</i>
Al pastor nadie le quita la vida, <i>dice</i> Jesús, él la entrega. (LM-5, [041-042])	<i>dice</i>	↑ ↓ <i>transparencia</i>

3.3.1.b Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’

En este grupo de homilias volvemos a encontrar algunas de las formas del proceso verbal ‘decir’ que ya hemos identificado en los otros grupos. Tal es el caso del uso del tiempo presente (“*dice*”), que reconocemos en la cláusula 10 del siguiente fragmento:

[ac.] si te das a ti mismo al servicio del hambriento / del afligido // [le.] brillará en la oscuridad tu luz // Por eso, entonces, Cristo viene como a ampliar esta expresión profética. ↑ Pero, además → entramos en el tiempo / en que:: // debemos // unirnos // a ese Cristo y al Cristo crucificado que se da / que se entrega, como *dice* Pablo. (LM-3, [011-015])

	si
1	te das a ti mismo al servicio del hambriento, del afligido
2	brillará en la oscuridad tu luz
	Por eso,
	entonces
3	Cristo viene
	como
4	a ampliar esta expresión profética
	Pero,
	además
5	entramos en el tiempo
6	en que debemos unirnos a ese Cristo
	y
7	al Cristo crucificado (8), (9)
8	<que se da>
9	<que se entrega>
	como
10	<i>dice</i> Pablo

También es posible reconocer las formas de pretérito perfecto simple y pretérito imperfecto, como las que se presentan en el siguiente fragmento:

[ac.] ↑ quiero ser eucaristía de Cristo, que me coman, que mi sacrificio, mi esfuerzo puedo:: pueda ayudar a los que necesitan // en el orden humano, material, en el orden espiritual o moral... estar al servicio del pobre para agradar a Dios, ↑ como *decía* el profeta, → [ac.] pero con la ventaja que ser luz aquí entre los hombres [le.] como *dijo* Jesús // enriqueciendo / como dije, esta:: / profecía / que acabamos de escuchar // de Isaías la vida a mis hermanos. (LM-3, [097-102])

1	quiero
2	ser eucaristía de Cristo
3	que me coman
4	que mi sacrificio, mi esfuerzo puedo... pueda ayudar a
5	los que necesitan // en el orden humano, material, en el orden espiritual o moral...
6	[quiero] estar al servicio del pobre
	para
7	agradar a Dios
	como
8	<i>decía</i> el profeta
	pero
9	[quiero] con la ventaja (10)
10	que ser luz aquí entre los hombres
	como
11	<i>dijo</i> Jesús
12	enriqueciendo (13-14) la vida a mis hermanos.
	como
13	<i>dije</i> [sic] esta/ profecía (14)
14	que acabamos de escuchar de Isaías

En la cláusula 11 encontramos la forma de pretérito perfecto (“*dijo* Jesús”) y en la cláusula 8, la de imperfecto (“*decía* el profeta”). Otro caso interesante dentro de este pasaje es el que se presenta en la cláusula 13, con la forma “dije”. Aquí la construcción sugiere una suerte de ambivalencia o de superposición de dos representaciones diferentes: una que le otorga a la primera persona el rol de *Emisor* del proceso, que se encuentra en pretérito perfecto; otra que le atribuye este rol al grupo nominal “esta profecía”, cuya forma verbal podría asimilarse a la del tiempo presente ‘dice’, por su homofonía con el pretérito perfecto de la primera persona del singular, ‘dije’. Desde una perspectiva interpersonal, lo que está en juego entre las dos representaciones es la determinación del elemento *Sujeto*. En este sentido, podría pensarse como una nueva tensión entre la apropiación y la delegación por parte del sacerdote de la responsabilidad sobre las palabras del texto bíblico.

En el siguiente pasaje podemos reconocer otra forma del proceso verbal ‘decir’ en pretérito imperfecto (cláusula 8, “*decía* el texto de Lucas, de Isaías”):

Pensaba también // en los pobres // aquellos con los cuales Jesucristo tuvo::: / una particular predilección, los pobres. Hizo una opción Cristo, ↑ [ac.] no excluyente → [le.] pero tuvo preferencia. Donde había un pobre, un enfermo, un necesitado, él ahí estaba. Por eso // el signo de

credi...- credibilidad de la Iglesia tiene que ser // [ac.] como *decía* el texto de Lucas, de Isaías [le.] los pobres son evangelizados. (LM-5, [097-098])

1	Pensaba también en los pobres, aquellos(2)
2	con los cuales Jesucristo tuvo una particular predilección
3	<> Hizo una opción Cristo, no excluyente
	pero
4	<> tuvo preferencia.
	Donde
5	había un pobre, un enfermo, un necesitado,
6	él ahí estaba
	Por eso
7	el signo de credi...- credibilidad de la Iglesia tiene que ser (8) los pobres son evangelizados.
	como
8	<i>decía</i> el texto de Lucas, de Isaías

Como veremos a continuación, el grupo de homilías de la Nuestra Señora de la Merced presenta cláusulas en las que el proceso verbal se encuentra elidido y sólo nos enfrentamos a una suerte de repetición de un pasaje bíblico presente en las lecturas previas, el cual se reconoce por las conservación de las referencias deícticas del texto fuente, rasgo característico de la cita o referencia en estilo directo, a lo que se le suma el apego a cierta variedad propia del texto bíblico.

De este modo, mientras una de las lecturas previas presenta el siguiente pasaje bíblico:

Lectura del profeta Isaías: “Así dice el Señor: *El ayuno que me agrada consiste en que compartas tu pan con el hambriento* y recibas en tu casa al pobre sin techo, en que vistas al que no tiene techo y no dejes de socorrer a tus semejantes.” (Isaías 58, 7-10)

En la homilía del 6 de febrero de 2005 (codificada como LM-3), encontramos este fragmento:

↑ Qué interesante la riqueza que contenía ya el modo de pensar / [le.] iluminado por Dios / por supuesto / del pueblo de Israel // Justamente estamos por enfrentar el tiempo riquísimo de la cuaresma y [ac.] justamente, [le.] aquí hay una expresión solidaria // Antes de los derechos humanos y todo, y tantos movimientos que por ahí encubren cosas, ¿no? Ø ↑ El ayuno que *me agrada* / consiste // → [le.] en que compartas el pan con el hambriento. (LM-3, [005-006])

1	Qué interesante la riqueza (2)
2	que contenía ya el modo de pensar, (3), del pueblo de Israel
3	iluminado por Dios,
	por supuesto
	Justamente
4	estamos
	por
5	enfrentar el tiempo riquísimo de la cuaresma

	y
	justamente,
6	aquí hay una expresión solidaria
	Antes
7	de los derechos humanos y todo, y tantos movimientos (8)
8	que por ahí encubren cosas
9	¿no?
10	El ayuno (11) consiste en (12).
11	que me agrada
12	que compartas el pan con el hambriento

El pronombre de primera persona (“me”) en la cláusula incrustada 11 no puede ser remitido al ‘yo’ del sacerdote sino al del enunciador del texto bíblico. Esta lectura se refuerza cuando comparamos ambos pasajes

Isaías 58, 7-10	Así dice el Señor: <i>El ayuno que me agrada consiste en que compartas tu pan con el hambriento</i>
Homilía LM-3	El ayuno que <i>me</i> agrada / <u>consiste</u> // → [le.] en que compartas el pan con el hambriento.

En la homilía se encuentra ausente la cláusula del texto bíblico que proyecta la locución (“Así dice el Señor”), pero la identidad entre los pasajes nos permite considerar esta ausencia como una elisión que los fieles presentes en la misa pueden reponer a partir del recuerdo de la lectura previa. El pasaje referido de este modo también es anticipado en la cláusula 6 (“aquí hay una expresión solidaria”) en el cual el grupo nominal “una expresión solidaria” puede tomarse como una referencia catafórica de la locución que reproduce el pasaje del texto bíblico.

Finalmente, al ser suprimido del texto el proceso verbal que proyecta la locución, la cláusula que reproduce el pasaje bíblico selecciona como participante *Destinatario* (marcado en la segunda persona del modo subjuntivo “compartas”) los fieles presentes en la misa. Es decir, la misma cláusula (o complejo de cláusulas) de la lectura bíblica es inscripta en un nuevo evento comunicacional y establece en él un nuevo grupo de apelación para la forma de segunda persona. De este modo, se refuerza la interpelación que hemos mencionado como recurrente en este grupo. En este caso, la mitigación de esa interpelación no se realiza a través de la incorporación de un *Destinatario* inclusivo, como ocurre en las otras homilias (“nos dice”), sino delegando la actividad al mismo texto bíblico, sin involucrar al sacerdote como enunciador de esa exhortación.

Al disponer los recursos analizados en la tabla, recuperamos algunas observaciones que ya hemos hecho acerca del rol del tiempo verbal en la construcción de los efectos de opacidad y transparencia. En el apartado 3.1.1.b. del presente capítulo dijimos que el tiempo y la modalidad pueden funcionar como *indicadores del grado de transparencia u opacidad* que se le otorga al texto bíblico. En esa ocasión señalamos que mientras el tiempo presente aumenta la vigencia, la posibilidad de discutir acerca de ese discurso referido, el tiempo pasado sugiere su distancia de la interacción, postula una representación del texto bíblico como algo que necesita ser explicado para volverse significativo y nuevamente vigente. La disposición de los recursos en la gradiente de efectos de opacidad / efectos de transparencia retoma estos postulados para presentar las formas del proceso verbal ‘decir’ presentes en este grupo de homilías.

IGLESIA DE LA MERCED	Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’	
Ese Cristo que, como <i>dijo</i> Pablo, (()) crucificado, es justamente que con esta actitud servicial, generosa, de responsabilidad, en el trabajo, en la oficina, ante un expediente. (LM-3, [085-087])	<i>dijo</i>	<i>opacidad</i> ↑
Por eso el signo de credi... credibilidad de la Iglesia tiene que ser, como <i>decía</i> el texto de Lucas, de Isaías, los pobres son evangelizados. (LM-5, [097-098])	<i>decía</i>	↑ ↓
La biblia que <i>dice</i> que hay dos almas que dan alegría. (LM-1, [022])	<i>dice</i>	
Ø El ayuno que me agrada consiste en que compartas el pan con el hambriento. (LM-3, [005-006])	Ø	<i>transparencia</i>

3.3.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal

En el punto anterior señalamos que uno de los recursos de este grupo de homilías consistía en la elipsis del proceso verbal para introducir pasajes del texto bíblico que generaran una identificación entre los fieles participantes de la interacción y la segunda persona, participante *Destinatario* del proceso verbal presente en el texto. Fuera de esos casos, en los cuales la locución cobra un rol significativo en la actividad interpeladora, este grupo de homilías vuelve a presentar las dos formas de discurso referido más recurrentes de todo el *corpus*, es decir, las de estilo directo e indirecto, aunque con una muy clara preeminencia de la primera.

IGLESIA DE LA MERCED	Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	
La biblia que <i>dice</i> <que hay dos almas que dan alegría>. (LM-1, [022])	Estilo indirecto	<i>opacidad</i> ↑
<Mira>, <i>dice</i> [Cristo], <los ciegos ven, los sordos oyen, los paralíticos caminan, los leprosos son curados, y a los pobres, a los marginados se les anuncia la buena noticia>. (LM-1, [033-035])	Estilo directo	↑ ↓
El [Dios] te <i>dice</i> <levántate y camina>. (LM-1, [071-072])		
Cristo <i>dice</i> <yo no he venido para ser servido, vine para servir.> (LM-5, [065])		

3.3.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales

Como hemos visto, el tiempo, uno de los rasgos constitutivos del elemento *Finito*, también puede considerarse como indicador de la transparencia o la opacidad que se le adjudica al texto bíblico en la cláusulas con procesos verbales que lo tienen como *Emisor*. Esta observación no sólo es válida para el proceso verbal ‘decir’, sino también para aquellas sustituciones metafóricas que transforman a los diferentes elementos del campo léxico del texto bíblico (cfr. 2.3) en actores de otras clases de procesos.

En este sentido, el *tiempo presente* en los recursos que aquí agrupamos generaría un efecto de menor distanciamiento del texto respecto del aquí y el ahora de la interacción discursiva. Esto es lo que ocurre con el verbo ‘querer’ en la cláusula 8 del siguiente fragmento:

↑ ¿Me interesa el pobre? // [ac.] Cuando yo acaparo y los otros no pueden tener lo necesario, → En cualquier orden // no sólo político, institucional, sino también comercial, industrial /// [le.] Es esto, si no somos solidarios con el pobre, no servimos a Cristo. Entonces, Cristo / nos *quiere* [le.] sal de la vida. (LM-3, [034-037])

1	¿Me interesa el pobre?
	Cuando
2	yo acaparo
	y
3	los otros no pueden tener lo necesario, en cualquier orden, no sólo político, institucional,
	sino
4	< > en también comercial, industrial
5	Es esto
	si
6	no somos solidarios con el pobre
7	no servimos a Cristo

	Entonces,
8	Cristo nos <i>quiere</i> sal de la vida.

En este caso reconocemos nuevamente las tensiones entre los recursos. Mientras el tiempo presente aproxima las cláusulas hacia el polo de la transparencia, la clase de proceso establece una distancia. El ‘querer’ que se le atribuye a Cristo manifiesta una cierta volición, un deseo, y su identificación daría cuenta de la actividad exegética del sacerdote sobre el texto bíblico. En efecto, la cláusula 8 del primer pasaje consiste en una suerte de reformulación de la cláusula con la que comienza el pasaje bíblico de esa homilía:

Mateo 5, 13	De Jesús los discípulos escucharon esto: “Ustedes <i>son</i> la sal de esta tierra.”
Homilía LM-3	Cristo nos <i>quiere</i> sal de la vida. ()

En el pasaje bíblico la cláusula tiene un proceso intensivo identificativo con el verbo ‘ser’ (Halliday, [1985] 1994: 122) que le otorga el carácter de *símbolo* al grupo nominal “sal de esta tierra”. Este carácter simbólico será reforzado por la misma homilía, como veremos más adelante. En esta instancia nos interesa señalar la diferencia entre la cláusula del texto bíblico que propone una identificación entre los discípulos (referidos por medio del pronombre “ustedes”) y el grupo “sal de la tierra” y la cláusula presente en la homilía. El pasaje de ‘ser’ a ‘querer’ supone una transformación de esa *identificación* en una *demanda* que selecciona, por medio del pronombre “nos”, a los presentes y al sacerdote como destinatarios. Se trata, en otras palabras, del pasaje del *son* al *quiere que seamos*. Es en esta transformación que identificamos la marca de la actividad exegética del sacerdote sobre el texto. Y es esta actividad la que entra en tensión con el tiempo presente de la forma verbal “quiere”, al cual le reconocimos un efecto de menor distanciamiento del texto respecto del aquí y el ahora de la interacción discursiva. El texto bíblico se vuelve presente, pero transformado por la actividad interpretativa del sacerdote que se construye y evidencia a través del proceso ‘querer’.

Algo diferente ocurre con el verbo ‘venir’ en la cláusula 3 de este otro fragmento:

Entonces, además, si te das a ti mismo al servicio del hambriento, del afligido, brillará en la oscuridad tu luz. Por eso entonces Cristo /// *viene* como a:: ampliar esta expresión profética. (LM-3, [013])

	Entonces
	además
	si
1	te das a ti mismo al servicio del hambriento, del afligido
2	brillará en la oscuridad tu luz.
	Por eso
	entonces
3	Cristo <i>viene</i>
	como a
4	ampliar esta expresión profética

En este caso, ‘venir’ entra en serie con todo un conjunto de elecciones léxicas que hemos relevado en el *corpus*, las cuales construyen una *relación de tipo espacial entre el texto bíblico y los fieles*. El nosotros inclusivo, que reuniría al sacerdote y los fieles, se constituye en un centro de referencia deíctica, de acuerdo con el cual el texto ‘se aproxima’, ‘se presenta’, etc. El planteo de un vínculo espacial con el texto –de la misma manera que la transformación del texto en una evidencia para la percepción visual– genera un efecto de transparencia y reduce la relación entre el nosotros inclusivo y el texto a una suerte de coexistencia física. En esta representación, la acción del texto se reduce, entonces, a un mero desplazamiento. De este modo, el tiempo presente funciona de un modo coordinado con el proceso ‘venir’, dado que ambos refuerzan el efecto de transparencia del texto bíblico.

En este grupo de homilias se presenta también otro caso que nos permite atender al rol de la relación temporal que establece el elemento *Finito* entre la proposición y la interacción discursiva. Si consideramos el siguiente pasaje:

Tiempo de penitencia // con el doble rédito de::: // [ac.] practicar una virtud de la [le.] austeridad / diríamos, de la::: // del d::ominio de uno mismo, y [le.] al mismo tiempo, favorecer a Cristo en el prójimo / El profeta *no sabía* en aquel tiempo / que nosotros ahora / [ac.] haciendo un acto de amor al prójimo [le.] se lo hacemos a Cristo. (LM-3, [006-010])

1	[la cuaresma es] Tiempo de penitencia, con el doble rédito de (2)
2	practicar una virtud de la austeridad
3	< > de la::: del dominio de uno mismo
4	diríamos
	y
	al mismo tiempo
5	favorecer a Cristo en el prójimo
6	El profeta <i>no sabía</i> en aquel tiempo
7	que nosotros ahora (7) se lo hacemos a Cristo
8	haciendo un acto de amor al prójimo

Y luego seleccionamos y nos focalizamos en las cláusulas 6, 7 y 8:

El profeta *no sabía* en aquel tiempo / que nosotros ahora / [ac.] haciendo un acto de amor al prójimo [le.] se lo hacemos a Cristo.

Este pasaje nos permite estudiar un caso en el que el tiempo pasado y la polaridad negativa (“*no sabía*”) se combinan para modalizar el lugar de autoridad del sacerdote sobre el texto bíblico. En este caso, claramente, el tiempo y la polaridad colocan al hablante en un lugar de conocimiento y superioridad, capaz de sancionar (con la negación) e invalidar (a través de la elección del tiempo pasado) el saber del profeta: ‘él no sabía [que haciendo un acto de amor al prójimo se lo hacemos a Cristo]’ / ‘nosotros lo sabemos’.

Otro recurso que introduce grados de opacidad en el texto bíblico y refuerza la autoridad del sacerdote sobre el texto lo conforman, tal como lo adelantábamos, las cláusulas con procesos intensivos identificativos con el verbo ‘ser’ (Halliday, [1985] 1994: 122; Fernández y Ghio, 2005: 94). Si tomamos el siguiente pasaje:

Entonces / Cristo nos quiere sal de la vida // ¿La sal qué es? *Es* ese elemento que da sabor // a la comida. (LM-3, [036-038])

	Entonces
1	Cristo nos quiere sal de la vida
2	¿La sal qué es?
3	< > <i>Es</i> ese elemento (4)
4	que da sabor a la comida

Reconocemos el proceso identificativo con el verbo ‘ser’ en dos modalidades de intercambio diferentes: la *interrogación* (cláusula 2) y la *declarativa* (cláusula 3). En este pasaje se construye una suerte de escenificación de una interacción discursiva.

A través de la cláusula 2 (“¿La sal qué *es*?”) el sacerdote se atribuye el rol discursivo de *pedir* y establece un objeto de intercambio para ese rol: *una cierta información*. Los interpelados por ese *pedido de información* son, en principio, los fieles que conforman la audiencia de la homilía. La cláusula 3 y su incrustada 4, por su parte, (“[la sal] *Es* ese elemento que da sabor a la comida”) revierten estos roles. El sacerdote pasa a ocupar el rol discursivo de *dar*, mientras se mantiene a la información (antes solicitada) como objeto de intercambio. Los fieles que antes habían sido

interpelados por el pedido de información se transforman rápidamente en destinatarios de la información dada por el sacerdote.

En este doble movimiento, el sacerdote logra generar dos efectos que refuerzan su autoridad sobre el texto bíblico. Por una parte, se constituye como aquel que establece qué elementos del texto bíblico necesitan ser interrogados e interpretados. Por otra, inmediatamente se ubica en el rol de quien es capaz de expresar cuál es la significación de ese elemento seleccionado.

Parte del efecto de opacidad se genera por el uso de procesos intensivos indetificativos, como lo es el verbo ‘ser’ en las cláusulas analizadas. Esta clase de procesos le otorgan a la cláusula el aspecto de explicación o de explicitación de una *operación simbólica*.¹⁷⁹

De esta manera, “la sal” puede ser entendida como el símbolo-identificado y “ese elemento que da sabor a la comida” como el valor-identificador. El resultado es, como decíamos antes, la explicitación de cómo debe ser entendido ese elemento léxico –que deviene símbolo de otra cosa– y cómo debe ser interpretada entonces la cláusula 1 del pasaje citado: “Cristo nos quiere sal de la vida”. El texto bíblico es, de esta manera, un objeto complejo y poblado de símbolos que requieren del saber del sacerdote para ser interpretados.¹⁸⁰ Los procesos identificativos de esta clase se inscriben, a su vez, en una tradición exegética que habilita la lectura *alegórica*¹⁸¹ del texto bíblico.¹⁸²

En este apartado estudiamos aquellas sustituciones metafóricas que transforman a los diferentes elementos del campo léxico del texto bíblico (cfr. 2.3) en agentes de

¹⁷⁹ Como señalan Fernández y Ghio: “Las cláusulas identificativas construyen una relación general de simbolización entre dos participantes, el identificado y el identificador. La relación también puede caracterizarse como una relación entre un símbolo (token: categoría no específica) y un valor (value: categoría más general)” (2005: 95; destacado en el original).

¹⁸⁰ En relación con esta clase de procesos, Thompson señala que suelen colaborar para identificar cuáles son los valores o creencias ideológicas del hablante/escritor o de la cultura de la que es parte: “A Value or Token analysis will often guide us towards the broader concerns and values of writer. Essentially, the Value reveals what values the writer (and ultimately the culture that he or she is part of) uses to categorize the Tokens that he or she deals with. In some cases, these will be constrained by the demands of the particular task the writer has in hand (...) and tell us Little of the writer’s own view of what is important in the world. But, in other cases they suggest wider ideological beliefs which may be more open to question...” (2004: 98)

¹⁸¹ Ya hemos referido (cfr. nota 101) que la alegoría se inscribe en los cuatro sentidos atribuidos por la exégesis medieval al texto bíblico y que se condensaba en el díptico latino: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia* (la letra te enseña lo ocurrido; lo que debes creer, la alegoría. / La moral, qué hacer; hacia dónde tender, la anagogía).

¹⁸² Según esta tradición la Biblia puede considerarse como “un conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades, lo que permite que haya un sentido aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona y que es el alegórico.” (Beristáin, [1985] 1992: 35).

procesos diferentes al de ‘decir’. En este grupo de homilias se presenta un caso en el que la combinación de estos procesos sustitutivos alcanza su punto de mayor superposición y entrecruzamiento. Se trata de este fragmento:

el primer don del Espíritu Santo es sabiduría / Dispara todo lo que Dios quiere y dice, que siempre es para bien. ↑ ¿Cuándo aprenderemos eso? → Que lo que Cristo, [ac.] siendo verbo de Dios, [le.] creó, [ac.] y siendo hijo de Dios encarnado, Cristo, el Señor, nos *pide* por medio de la Iglesia, nos *enseña*, [le.] *es* para el bien de la humanidad.// (LM-3, [038-042])

1	el primer don del Espíritu Santo es sabiduría
2	< > Dispara todo (3)
3	lo que Dios quiere
	y
3	< > dice
4	que siempre es para bien
5	¿Cuándo aprenderemos eso?
6	Que lo que Cristo, (7), creó,
7	siendo verbo de Dios
	y
8	siendo hijo de Dios encarnado,
9	Cristo, el Señor, nos <i>pide</i> por medio de la Iglesia,
10	< > nos <i>enseña</i>
11	< > <i>es</i> para el bien de la humanidad

Para el análisis de este largo pasaje proponemos comenzar por el final, centrar la atención en la cláusula 11. En esta cláusula se presenta, nuevamente, un proceso relacional a través del verbo ‘ser’, sólo que esta vez de carácter atributivo y no identificativo como ocurría en el caso anterior (LM-3, [036-038]). Sin embargo, la particularidad de este pasaje no reside tanto en esta diferencia como en el grado de complejidad que presenta en el sistema lógico-semántico. En efecto, un análisis de los participantes involucrados en el proceso relacional nos permite elaborar un esquema de este tipo:

Portador	Proceso relacional	Atributo
lo que Cristo, siendo verbo de Dios, creó, y siendo hijo de Dios encarnado, Cristo, el Señor, nos <i>pide</i> por medio de la Iglesia, nos <i>enseña</i> ,	<i>es</i>	para el bien de la humanidad.

De esta manera, el proceso relacional se constituye, como demostraremos, en una suerte de operación de segundo grado. Por un parte, agrupa las cláusulas 6, 7, 8, 9 y 10 y las inscribe en una nueva cláusula –que se transforma así en un complejo cláusulas– con el rol de *Portador*.

En el marco de este apartado, algunas de estas cláusulas agrupadas nos resultan más relevantes que otras. En este sentido es que nos podemos detener en la 6, la 9 y la 10 y no profundizar en las cláusulas no finitas (7, “siendo verbo de Dios”; 8, “siendo hijo de Dios encarnado”), las cuales pueden ser consideradas como expansiones de realce de la cláusula 6. Las tres cláusulas tienen por agente a Cristo:

[cláusula 6] lo que Cristo, (...), *creó*,

[cláusula 9] [lo que] Cristo, el Señor, nos *pide* por medio de la Iglesia,

[cláusula 10] [lo que Cristo] nos *enseña*

Sin embargo, a diferencia de lo que hace esperar el mismo género, ninguna de las cláusulas tiene el proceso verbal ‘decir’, por lo que podemos considerarlas, en el marco de nuestro análisis, como diferentes sustituciones metafóricas de este proceso verbal.

Decíamos que el proceso relacional de la cláusula 11 se transforma en una operación de segundo grado porque reúne estas tres cláusulas y las inscribe en una nueva en la que cumplen, como veíamos en la tabla anterior, el rol de *Portador*. El grupo preposicional “para el bien de la humanidad” adquiere el rol de *Atributo*. En un segundo análisis, lo que hace este grupo es presentar una *circunstancia de propósito*, una respuesta a la pregunta ‘¿para qué Cristo *creó* [cláusula 6], nos *pide* [cláusula 9], nos *enseña* [cláusula 10]?’ La posibilidad de ofrecer este *propósito* ya manifiesta la actividad exegética del sacerdote sobre el texto bíblico, reunido en este caso dentro del complejo de cláusulas que forman el elemento *Portador* en la cláusula 11. En este sentido, si bien esta cláusula no se trata de un proceso intensivo identificativo, como veíamos en el pasaje anterior (LM-3, [036-038]), en el que un elemento se presentaba como un símbolo (la ‘sal’) que necesitaba ser interpretado, manifiesta igualmente una interpretación del texto. En este nuevo caso, no se trata de otorgarle un significado a un elemento y constituirlo así en alegórico, sino en atribuir un propósito y una finalidad a una serie de procesos (‘crear’, ‘pedir’, ‘enseñar’) que no poseían tal propósito en sus cláusulas de ocurrencia.

En esta segunda lectura, la cláusula 11 se asemeja a aquellas cláusulas identificativas que, según Martin, Matthiessen y Painter (1997: 107), ponen en relación a una *función* con *aquel elemento que la realiza*. Aquí, el verbo ‘ser’ es considerado

como perteneciente a los que Halliday ([1985] 1994: 123) llama “ecuativos” (*equative classes*) y establecería el *rol* o la *función* del elemento identificado.

Otro caso en donde podemos ver la tensión que se produce entre el proceso de ‘decir’ y sus sustituciones metafóricas o sus formas elididas es el siguiente:

Ahí está la evangeliación / ↑ Vayan y prediquen / → lo *pide* Jesús. (LM-4, [048])

1	Ahí está la evangeliación
2	Vayan
	y
3	prediquen
4	lo <i>pide</i> Jesús


En términos interaccionales, las cláusulas 2 y 3 (“Vayan” y “prediquen”) postulan una orden, en la que un hablante exige una determinada acción (‘ir’ y ‘predicar’) a una cierta audiencia. La orden se realiza por medio del elemento *Finito* de los dos procesos, el cual se encuentra en el modo subjuntivo pero cumpliendo una función imperativa, al tomar las formas de tercera persona que requiere el plural de la segunda persona *ustedes*. La identificación del hablante que toma a cargo esta orden es difícil y se inscribe en cierta ambigüedad del pasaje. En una primera instancia, podríamos atribuir el rol de demandante al sacerdote y a los fieles (aludidos por la forma de tercera persona plural, “ustedes”) el rol de los demandados. En esta lectura, la cláusula 4 (“lo pide Jesús”) se incorporaría como una cláusula con una relación paratáctica que funciona como una expansión de realce *causal*, aunque no se presente ningún conector que precise tal función. En esta lectura (‘Vayan y prediquen [*porque*] lo pide Jesús’), el pronombre “lo” tiene por referente las dos cláusulas precedentes.

En un segundo análisis también podríamos considerar a las cláusulas 2 y 3 como locuciones proyectadas por un proceso verbal elidido, que tendría a Jesús como *Emisor*: ‘<Jesús dice:> vayan y prediquen’. El grado de recurrencia de esta clase de procesos verbales y lo poco frecuente de este tipo de interpelación en segunda persona en las homilias del grupo (y de la totalidad del *corpus* podemos afirmar) abona esta lectura. También se puede señalar en esta dirección el modo en que verbo ‘pedir’ sustituye al ‘decir’ (y esto lo hemos señalado en otras oportunidades).

No es nuestro interés resolver esta ambigüedad, sino, por el contrario, mostrarla como una nueva prueba de las tensiones que recorren el género y a los discursos particulares. En este caso lo que está en juego es, nuevamente, el refuerzo de la

autoridad del sacerdote sobre los fieles y sobre el mismo texto bíblico. Si le atribuimos al hablante el rol de demandante, su autoridad se exhibe y ejerce y el texto bíblico viene a operar como una justificación: *porque* lo pide Jesús. En cambio, la lectura que orienta hacia los efectos de transparencia sobre el texto bíblico reconocería la elisión del proceso verbal y le atribuiría a Jesús el rol de *Emisor* de los mismos: ‘<Jesus dice:> vayan y prediquen’. En este caso, la actividad del sacerdote sobre la palabra bíblica se limitaría a transformar el proceso ‘decir’ en ‘pedir’, lo que acentuaría el carácter de demanda sugerido por las cláusulas –en esta segunda lectura– proyectadas.

Dispongamos ahora los recursos de este grupo en el *continuum*:

IGLESIA DE LA MERCED	La sustitución metafórica de los procesos verbales	
Milagro que... ustedes saben, la enfermedad en la Biblia no <i>se refiere</i> solamente a lo material, lo corporal, sino también a lo espiritual. (LM-1, [040-042]).	<i>se refiere</i>	<i>opacidad</i>
Tiempo de penitencia con el doble rédito de... de practicar una virtud de la austeridad, diríamos, de la... del dominio de uno mismo, y, al mismo tiempo, favorecer a Cristo en el próximo... El profeta <i>no sabía</i> en aquel tiempo que nosotros ahora, haciendo un acto de amor al prójimo, se lo hacemos a Cristo. (LM-3, [006-010])	<i>(no) sabía</i>	
Por eso también hoy tenemos el primer motivo de reflexión <i>es</i> San Juan el bautista. (LM-1, [027-028])	<i>es</i>	
Felicidad, risa, <i>quiere</i> el Señor para nosotros. (LM-2, [013-014]).	<i>quiere</i>	
el Señor <i>nos pide</i> este... que busquemos en esta navidad que se acerca y este período de adviento que estamos viviendo, nos encuentre un poquito más preparados, no solamente preocupados por lo material, sino preocupados y con las pilas también en la vida espiritual. (LM-1, [093-096]).	<i>pide</i>	
Que lo que Cristo, siendo verbo de Dios, creo, y siendo hijo de Dios encarnado, Cristo, el Señor, nos <i>pide</i> por medio de la Iglesia, nos <i>enseña</i> , es para el bien de la humanidad. (LM-3, [040-042])	<i>enseña</i>	
Por eso también hoy tenemos el primer motivo de reflexión <i>es</i> San Juan el bautista. En el evangelio <i>nos contaba</i> que estaba en la cárcel, antes de que lo decapitaran, y resulta que él tenía dudas de si era o no Jesús el mesías, el ungido, el elegido que había hecho Dios para salvar al mundo. (LM-1, [027-031])	<i>contaba</i>	
El apóstol Pablo, por otra parte, nos <i>habla</i> de que la consecuencia del pecado lleva a la muerte. (LM-4, [006-007])	<i>habla</i>	
Por eso, entonces, Cristo <i>viene</i> como a ampliar esta expresión profética. (LM-3, [013])	<i>viene</i>	
Por eso Cristo, para dominarlo, en esta culminación de la cuaresma, <i>va a aparecer</i> la muerte para ser, entonces, [¿?] a nosotros menos en el pecado, a cual vino a dominar dando su vida. (LM-4, [007-010])	<i>va a (aparecer)</i>	

3.3.2 Los modos de objetivación del texto bíblico

Como veremos más adelante –cuando presentemos una comparación de los modos en que se despliegan y complejizan estos conjuntos de recursos en cada uno de los grupos de homilías–, la apropiación de un ‘decir’ *sobre* o *acerca* del texto bíblico constituye un punto de referencia y de umbral más allá del cual comienza a exhibirse la actividad interpretativa y atributiva de sentido en el discurso homilético. En efecto, el texto bíblico es ‘proclamado’, ‘encontrado’, ‘leído’, y procesos semejantes. Pero es en cuanto abandona su lugar de *Emisor* de procesos verbales –y en cuanto otro actor pasa a ‘decir’ algo acerca de él– que el texto bíblico empieza a constituirse o a ser representado como un objeto complejo, opaco. La transición entre estos dos modos de relacionarse de la homilía con el texto bíblico se realiza en muchas ocasiones a través de una cláusula interrogativa, la cual señala, podríamos decir, la insuficiencia de la mera mostración del texto:

↑ Pero, además → entramos en el tiempo / en que:: // debemos // unirnos // a ese Cristo y al Cristo crucificado que se da / que se entrega, como *dice* Pablo. ¿Para qué? [ac.] Si total tenemos que sufrir lo mismo y problemas y dificultades. ↑ Siempre *decimos* // *repetimos* para que / → seamos buenos inversores. (LM-3, [013-017])

	Pero
	además
1	entramos en el tiempo
2	en que debemos unirnos a ese Cristo y al Cristo crucificado (3), (4)
3	que se da
4	que se entrega
	como
5	<i>dice</i> Pablo
6	¿Para qué?
	Si
7	total tenemos que sufrir lo mismo y problemas y dificultades.
8	Siempre <i>decimos</i>
9	<i>repetimos</i>
	para
10	que seamos buenos inversores.

Tal como analizamos en un apartado anterior (cfr. 3.3.1.d, LM-3, [036-038]), nuevamente la homilía construye en un mismo pasaje dos modalidades de intercambio diferentes:

La *interrogación* (cláusula 6) “¿Para qué [debemos unirnos a ese Cristo y al Cristo crucificado que se da, que se entrega, como dice Pablo]?”.

La *declarativa* (cláusulas 8, 9 y 10): “[8] Siempre decimos, [9] repetimos, para [10] que seamos buenos inversores.”

Ambas se articulan porque las cláusulas declarativas se presentan como una *respuesta* a la interrogación planteada en la cláusula 6. La respuesta atañe a la *finalidad*, al *propósito* de la exhortación presentada en la cláusula 2: “debemos unirnos a ese Cristo y al Cristo crucificado”. Sin embargo, la respuesta no es delegada al propio texto bíblico, sino que se incorpora como locución proyectada de dos procesos verbales (“decimos” y “repetimos”) que tienen al nosotros inclusivo como *Emisor*.

Lo más relevante del pasaje no sólo se encuentra en esta suerte de doble movimiento en el que el hablante asume el lugar del *demandante de la información* y luego el de *dador de la misma*. Sino en el hecho de que la respuesta se inscriba en una representación que le otorga al nosotros inclusivo un rol de actor sobre un proceso (‘decir’) que se encuentra habitualmente reservado a aquellos elementos que hemos agrupado en el campo léxico del texto bíblico.

Sobre este punto es interesante pensar que esta apropiación que hace el nosotros inclusivo del proceso ‘decir’, en el marco del género y de esta suerte de grado cero que constituye el verbo, permite reconocer una operación ya no metafórica, sino metonímica, de comparación en presencia: el texto bíblico *dice*, nosotros *decimos*. Con este sencillo procedimiento se genera un efecto de mostración (dado que la actividad interpretativa se asimila a la parafrástica a través de la repetición del verbo) y de autorización del decir exegético (por esta operación de comparación en presencia que construye el discurso) y, a la vez, de mitigación de la actividad interpretativa sobre el texto.

Otra clase de transición entre estas dos posiciones que ocupa el texto bíblico lo ofrece una ampliación del pasaje trabajado anteriormente:

el primer don del Espíritu Santo es sabiduría / Dispara [ac.] todo lo que Dios quiere y dice / que siempre es para bien // ¿Cuándo *aprenderemos* eso? / Que lo que Cristo, [ac.] siendo verbo de Dios, [le.] creó, [ac.] y siendo hijo de Dios encarnado, Cristo, el Señor, nos *pide* por medio de la Iglesia, nos *enseña*, [le.] *es* para el bien de la humanidad.// ↑ Y *no acabamos de aprender* cómo Juan, cómo, → con acento en la o, ↑ cómo cuántas civilizaciones / → se vinieron abajo por la corrupción, por el desastre de:: / la familia, por / la brutal versión:: / la:: // [le.] Y *no acabamos de entender*, y no estamos (()).(LM-3, [038-045])

1	el primer don del Espíritu Santo es sabiduría
2	<> Dispara todo
3	lo que Dios quiere
	y
3	<> dice
4	que siempre es para bien
5	¿Cuándo aprenderemos eso?

6	Que lo que Cristo, (7), creó,
7	siendo verbo de Dios
	y
8	siendo hijo de Dios encarnado,
9	Cristo, el Señor, nos <i>pide</i> por medio de la Iglesia,
10	nos <i>enseña</i>
11	<i>es</i> para el bien de la humanidad
	Y
12	<i>no acabamos de aprender,</i>
13	cómo Juan, cómo, con acento en la o
14	cuántas civilizaciones se vinieron abajo por la corrupción, por el desastre de la familia, por la brutal versión la/
	Y
15	<i>no acabamos de entender</i>
	y
16	no estamos (()).

El fragmento es interesante por varios aspectos. En primer lugar porque supone una combinación particular entre aquellos recursos que tienen al texto bíblico como actor (cláusula 9: “Cristo, el Señor, nos *pide* por medio de la Iglesia”; cláusula 10: “nos *enseña*”) y aquellos que lo tienen como objeto (“¿Cuándo *aprenderemos* eso [el Espíritu Santo dispara todo lo que Dios quiere]?”; cláusula 5). En este caso, la sucesión se realiza a través de verbos que operan de un modo complementario: aprender / enseñar.

cláusula 5	cláusula 10
¿Cuándo <i>aprenderemos</i> eso eso [el Espíritu Santo dispara todo lo que Dios quiere]?	[lo que Cristo, el Señor] nos <i>enseña</i> ,

La primera persona del plural se constituye como agente de una acción que tiene al texto bíblico como objeto. Pero esta apropiación parece funcionar a condición de ocupar el rol ya prefigurado por el verbo anterior: el de *aprender* [nosotros] aquello que el otro [Cristo] *enseña*.

En segundo lugar, en el pasaje podemos identificar una característica de todas las homilias de este grupo: la incorporación de enunciados que sancionan negativamente el saber de los fieles, la comprensión del texto bíblico (cláusula 5: “¿Cuándo *aprenderemos* eso?”; cláusula 12: “Y *no* acabamos de aprender...”; cláusula 15: “Y *no* acabamos de entender...”). En estos casos, el nosotros inclusivo aparece como un elemento mitigador del acto exhortativo que realizaría el discurso del sacerdote y de la polaridad negativa dada a los verbos.

Finalmente, una revisión de la totalidad de las homilias nos permite la siguiente disposición en el *continuum* opacidad / transparencia.

IGLESIA DE LA MERCED	El texto bíblico como objeto o circunstancia	
<p>Recordando que, incluso, al... el primer don del Espíritu Santo es sabiduría. Dispara todo lo que Dios quiere y dice, que es siempre es para bien. ¿Cuándo <i>aprenderemos</i> eso? Que lo que Cristo, siendo verbo de Dios, creo, y siendo hijo de Dios encarnado, Cristo, el Señor, nos <i>pide</i> por medio de la Iglesia, nos <i>enseña</i>, es para el bien de la humanidad. (LM-3, [038-045]) Y no <i>acabamos de aprender</i> cómo Juan, cómo, acento en la o, cómo cuántas civilizaciones se vinieron abajo por la corrupción, por el desastre de la familia... (LM-3, [042-044])</p>	<p><i>aprenderemos / no acabamos de aprender</i></p>	<p><i>opacidad</i></p>
<p>Cristo sigue llamando, Cristo quiere que su Iglesia tenga siempre pastores. Ø No dejaré [¿?] les enviaré pastores. <i>Nos podemos juzgar</i> de eso. (LM-5, [100-102])</p>	<p><i>nos podemos juzgar</i></p>	
<p>Cómo desaprovechar la riqueza en la fuerza de Cristo, su palabra, cómo la <i>desaprovechamos</i>. Entonces, realmente, retomar los misterios del Evangelio, convertirnos a ellos. (LM-4, [063-065])</p>	<p><i>desaprovechamos</i></p>	
<p>Tal que tan claramente se nos mastique, se nos triture, a veces, se nos parta para bien de los demás, que seamos un poco presencia eucarística, <i>decíamos</i> el domingo pasado, en nuestra comunidad, en nuestro lugar de trabajo. (LM-4, [053-056])</p>	<p><i>decíamos</i></p>	
<p>Pero, además, entramos en el tiempo en que debemos unirnos a ese Cristo y al Cristo crucificado que se da, que se entrega, como dice Pablo. ¿Para qué? Si total tenemos que sufrir lo mismo y problemas y dificultades. Siempre <i>decimos</i>, <i>repetimos</i> para que seamos buenos inversores. (LM-3, [014-017])</p>	<p><i>decimos / repetimos</i></p>	
<p>Y <i>descubrimos</i> una faceta realmente que el hombre jamás pensó, que es el amor misericordioso de Dios, capaz de captar la miseria humana y tenerla en cuenta para perdonarnos. (LM-4, [003-006])</p>	<p><i>descubrimos</i></p>	
<p>Ese reino es tener que manifestarlo, justamente, así cuando... cuando vino Cristo, la confirmación de ese reino, con las ocho o nueve bienaventuranzas que <i>acabamos de escuchar</i>. (LM-2, [011-013])</p>	<p><i>acabamos de escuchar</i></p>	
<p>En el evangelio <i>tenemos</i>, justamente, el gran caudal de lucha, de mortificación, de penitencia, dominando entonces nuestras apetencias avaras de poseer, dominar entonces nuestras sensualidades y sensibilidades para darnos los gustos que tal vez no son indispensables. (LM-4, [010-013])</p>	<p><i>tenemos</i></p>	
<p>Qué interesante la riqueza que contenía ya el modo de pensar, iluminado por Dios, por supuesto, del pueblo de Israel. Justamente estamos por enfrentar el tiempo (()) riquísimo de la cuaresma y, justamente, <i>aquí hay</i> una expresión solidaria. (LM-3, [001-004])</p>	<p><i>hay</i></p>	<p><i>transparencia</i></p>

3.4 Homilias de la iglesia Nuestra Señora de Lourdes

3.4.1 Los modos de agentivación verbal del texto bíblico

3.4.1.a Los modos de inscripción del *participante Destinatario* en el proceso verbal

Al igual que en casi todos los grupos de homilias, en éste también volvemos a encontrar las tres variantes que ofrece el grupo de recursos que conforma la *inscripción del participante Destinatario: interno al texto bíblico, nosotros inclusivo y omisión explícita del Destinatario*. La particularidad de este grupo homilias no reside en la variedad sino en la frecuencia de ocurrencia de los recursos. En efecto, mientras que el caso más regular es el de la *ausencia de Destinatario* en las cláusulas con el proceso verbal ‘decir’, las otras variedades tienen un nivel de ocurrencia muy bajo. El nosotros inclusivo (‘nos dice’) sólo se realiza una vez en todas las homilias y su uso se encuentra, como veremos a continuación, en el marco de una operación retórica de sustitución del *Destinatario* interno.

En una de las homilias del *corpus* se encuentra este primer pasaje, que forma parte de una paráfrasis a la lectura previa del evangelio de Juan¹⁸³ (11:1-44):

Primero / la pedra ¿no? // la piedra sobre el sepulcro nos habla ya de lo que es::: // que está sellado, ¿no? [ac] la piedra es algo contundente, que nos habla de lo definitivo de la muerte. Listo, acá no hay más vida, hay una piedra, [le] que nos está mostrando que, detrás de eso, el que está ya está muerto. Lo otro lo *dice* Marta /// Señor // hace cuatro días / ya huele mal // Y el Señor // Marta / Marta / Marta / ¿no te dije que si tenés fe vas a ver // cosas más grandes todavía // y::: verás la gloria de Dios? (L-5, [022-028])

	Primero
1	la piedra
2	¿no?
3	la piedra sobre el sepulcro nos habla ya de (4)
4	lo que es::: que está sellado
5	¿no?
6	la piedra es algo contundente
7	que nos está mostrando (8)
8	que, detrás de eso, el que está (9)
9	ya está muerto
10	Lo otro lo <i>dice</i> Marta
11	Señor

¹⁸³ La lectura previa es extensa y comienza en el Capítulo 11, desde el versículo 1 hasta el 44. Este pasaje en particular alude a los versículos 39 y 40: “y dijo: «Quitad la piedra». Marta, la hermana del difunto, le respondió: «Señor, huele mal; ya hace cuatro días que está muerto» Jesús le dijo: «¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios?».”

12	hace cuatro días
13	ya huele mal
	Y
14	el Señor <>
15	Marta,
16	Marta,
17	Marta
18	¿no te dije
19	que [si:conector] tenés fe
20	vas a ver cosas más grandes todavía
	y
21	verás la gloria de Dios

En este caso –como también analizamos en una homilía de la iglesia Nuestra Señora de La Merced– podemos identificar una cláusula (14) en la que el proceso verbal se encuentra elidido, pero el cotexto (en particular por su aparición en la cláusula 10) permite reponerlo y reconocer a las cláusulas 15, 16, 17, 18, 19, 20 y 21 como constituyentes de la *Locución* proyectada. Esta lectura nos permitiría un análisis de este tipo:

Emisor	Proceso verbal	Locución
el Señor	[dice] elipsis	\Marta, \Marta, \Marta \ ¿no te dije \ que si tenés fe \ vas a ver cosas más grandes todavía \... y... \ verás la gloria de Dios.\

En el caso analizado en el grupo la iglesia Nuestra Señora de La Merced (cfr. 3.3.1.b; LM-3, [005-006]) la identificación de la elipsis y la reposición del proceso verbal se realizaba, en gran medida, por las regularidades del género y por la reproducción literal del pasaje bíblico. En este fragmento, en cambio, es posible identificar el verbo porque se encuentra explícito en una cláusula anterior y la elipsis establece, de este modo, una relación cohesiva con esa cláusula. Otra de las diferencias significativas es que, en este caso, podemos reconocer al *Emisor* del proceso verbal, algo que tampoco se encontraba explícito en el pasaje de la homilía de Nuestra Señora de La Merced. En otras palabras, la presencia del *Emisor* y la posibilidad de reponer el verbo a partir de una cláusula próxima llevan la atención sobre lo que nos interesa destacar aquí: la explícita omisión de un *Destinatario* para el proceso verbal.

Más adelante encontramos el único pasaje de todas las homilias de la iglesia Nuestra Señora de Lourdes en que se encuentra al nosotros inclusivo como *Destinatario* del proceso verbal:

¿No te...- no te he dicho que si crees verás la gloria de Dios? *nos dice a cada uno de nosotros nos dice* Jesús. (L-5, [063-064]).

1	¿No te... - no te he dicho (2)
2	que [conector:si] crees
3	verás la gloria de Dios?
4	< > <i>nos dice a cada uno de nosotros</i>
5	<i>nos dice</i> Jesús.

En este pasaje podemos establecer dos cláusulas (4 y 5) con el proceso verbal ‘decir’. El *Emisor* de la primera (4) se encuentra elidido, pero puede reponerse por medio de su presencia en la cláusula con proceso verbal siguiente (cláusula 5: “nos dice *Jesús*”).

Emisor	Locución	Destinatario	Proc. verbal	Destinatario
[Jesús] elipsis	¿No te... no te he dicho que si crees \ verás la gloria de Dios	<i>nos</i>	<i>dice</i>	a cada uno de nosotros

Locución	Destinatario	Proc. verbal	Emisor
¿No te... no te he dicho \ que si crees \ verás la gloria de Dios [elidida]	<i>nos</i>	<i>dice</i>	Jesús.

El recurso presente en estas dos cláusulas lo podríamos reconocer como una operación recurrente en el género: la selección del nosotros inclusivo como *Destinatario* del proceso verbal que tiene al texto bíblico o a alguno de los personajes de sus relatos como *Emisor*. Sin embargo, una serie de aspectos hacen que esta apelación al *Destinatario* se encuentre atenuada. La primera de ellas es la interrogación que conforma la *Locución* proyectada por el proceso ‘decir’ (cláusulas 1, 2 y 3): “¿No te... - no te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?”. En ésta se propone una situación de intercambio en donde Jesús asume el rol de quien solicita una información (referente de la primera persona de la forma verbal “he dicho”) y el otro personaje bíblico, Marta, el rol de quien debe darla.

Es claro que la interrogación es retórica, es decir, no espera necesariamente una respuesta. Pero lo que nos interesa en este punto es que el intercambio presente en la locución proyectada tiene un claro *Destinatario*, Marta, referencia de los pronombres (“te”) y a quien aluden las formas verbales de segunda persona (“crees” y “verás”).

Polaridad	Destinatario	Polaridad	Destinatario	Proc. verbal	Locución
¿No	te	no	te	he dicho	que si crees verás la gloria de Dios?

La operación que realiza el resto del pasaje consiste en sustituir el *Destinatario* del intercambio aludido en las cláusulas 1, 2 y 3 (Marta) por el nosotros inclusivo, *Destinatario* de las otras cláusulas con proceso verbal (4 y 5). Esto es posible por la transformación de las cláusulas 1, 2 y 3 en una gran cláusula proyectada del proceso verbal “dice”. De esta manera, lo que Jesús antes le ha dicho a Marta, ahora nos lo dice a nosotros. El rápido movimiento permite hacer que un intercambio *inscripto en el relato bíblico* (algo reforzado en el uso del tiempo pasado, “he dicho”), con un *Emisor* y un *Destinatario* pertenecientes a este mismo relato, se reinscriba en la interacción particular que establece la homilía, algo que se evidencia también en el uso del tiempo presente (“dice”). Es en esta nueva situación que los fieles y el propio sacerdote se transforman en *Destinatarios* de palabras que antes sólo tenían alcance y funcionamiento dentro del texto bíblico.

Retóricamente podríamos decir que la posición temática de las cláusulas proyectadas (1, 2 y 3) explicita el grado cero del proceso verbal representado en el texto bíblico –recuerda quién le habla a quién–, lo que permite reconocer la sustitución que realizará el nosotros inclusivo. Esta exhibición de la operación tiende a atenuar el poder interpelador del nosotros inclusivo, en tanto explicita, como decíamos, la reubicación de la pregunta del texto bíblico en la interacción discursiva desarrollada en la homilía.

Por último, esta escasa inscripción del nosotros inclusivo como *Destinatario* en las cláusulas con proceso verbal se corresponde con un pasaje presente en una de las homilías del grupo, en donde la audiencia originaria del documento bíblico, es decir, la correspondiente a sus condiciones de producción, se constituye en tópico¹⁸⁴ del discurso:


San // San Mateo [le.] como les escribe a / cristianos que provenían del judaísmo // ↓ esto como:: como curiosidad sí // bíblica / → como les escribe a cristianos que provenían del judaísmo y los judíos no pronunciaban [le.] el nombre de Dios [ac.] Dios es el innombrable // solamente el sumo sacerdote una vez al año podía pronunciar el nombre de Dios, lo pronunciaba / [le.] solemnemente // Entonces // e::: tiene esa su...- esa // delicadeza / el evangelista, cuando le escribe a el...- [ac.] como les escribe / [le.] escribe / bueno / o escribió este evangelio, y les predica a estos cristianos [ac.] que venían del judaísmo [le.] no dice el reino de Dios, dice el reino de los cielos. Con lo cual ya estaba dando a entender en que se refería a Dios. (L-1, [040-049])

¹⁸⁴ Utilizamos este término de un modo muy general, como una forma de aludir a aquello de lo que trata el pasaje en su totalidad; en términos funcionales estaría próximo al tema experiencial.

En todo este capítulo hemos nombrado a las atribuciones de sentido que se realizan al texto bíblico como “exégesis”. El uso que estamos haciendo del término es laxo, busca señalar que la actividad interpretativa que realiza el sacerdote sobre el texto tiene un fuerte peso institucional, se enmarca en el monopolio que le otorga la Iglesia católica a los sacerdotes para operar sobre el texto bíblico. Sin embargo, la exégesis, como práctica analítica confesional del texto bíblico, trasciende ampliamente el uso que aquí hacemos. Y lo interesante de este pasaje es que esboza algunos de esos rasgos que quedan fuera del uso más acotado que venimos dándole. En este caso en particular, la homilía busca reponer las condiciones de producción del texto bíblico, sus destinatarios primeros, y el modo en que esas condiciones permiten explicar la elección por determinada expresión (“reino de los cielos”).

Como puede preverse, estos pasajes colaboran a reforzar la autoridad del sacerdote, a la vez que transforman al texto bíblico en opaco, complejo, de difícil o imposible lectura sin la asistencia de los saberes detentados por el especialista.

Ahora podemos disponer, como venimos haciendo, los recursos en la tabla:

IGLESIA NUESTRA SEÑORA DE LOURDES	Inscripción del participante <i>Destinatario en el proceso verbal</i>		
En primer lugar la luz del cuerpo, <i>dice</i> el texto. Jesús haciendo barro, con saliva y tierra, unta los ojos de este hombre y <i>le dice</i> : ve a lavarte, y quedó curado. (L-4, [023-025]).	<i>le dice</i>	<i>opacidad</i>	
No te... no te he dicho que si crees verás la gloria de Dios, <i>nos dice</i> , a cada uno de nosotros <i>nos dice</i> Jesús. (L-5, [123-124]).	<i>nos dice</i>		
Los... <i>dice</i> el mismo San Pablo, siguiendo esto, <i>dice</i> : Cristo crucificado es escándalo para los judíos, un escándalo que... que los cristianos pretendan presentar a un hombre en la cruz como su Dios, es un escándalo, a quién se le ocurre. (L-1, [146-149]).	<i>dice</i>		<i>transparencia</i>

3.4.1.b. Modos de ocurrencia del verbo ‘decir’

En el grupo de homilías de la iglesia Nuestra Señora de Lourdes, los recursos relativos a las formas en que se manifiesta el proceso verbal ‘decir’ (con el texto bíblico o alguno de sus personajes como *Emisor*) parecen reunir, expandir y complejizar los recursos identificados en los grupos de homilías anteriores. Las formas vuelven a distribuirse, en cierta medida, dentro del eje temporal *pasado/presente*, que se

corresponde, a su vez, con el *continuum opacidad/transparencia*, respectivamente. En este eje se distribuyen formas ya recurrentes dentro del *corpus* analizado.

Este pasaje, el verbo ‘decir’ en tiempo presente (cláusula 1 y 2) y en pretérito perfecto simple (cláusula 5):

Como Cristo // le[s] *dice* / a los fariseos / justamente / en el texto más largo de:: l::a proclamación del Evangelio de hoy / al final / *dice* / los fariseos que estaban / con él / oyeron esto cuando Jesús *dijo* / he venido para que vean los que no ven y queden ciegos los que ven. (L-4, [079-083])

	Como
1	Cristo le[s] <i>dice</i> a los fariseos justamente en el texto más largo de la proclamación del Evangelio de hoy
2	al final / <i>dice</i> /
3	los fariseos (4) oyeron esto
4	que estaban con él
	cuando
5	Jesús <i>dijo</i>
6	he venido
	para
7	que vean
8	los que no ven
	y
9	queden ciegos
10	los que ven.

En este otro pasaje, lo encontramos en la forma del pretérito imperfecto (cláusula 6):

Mientras peregrinamos en este camino cuaresmal hacia la Pascua / ↑ pongámonos en las manos de Dios / pidámosle que nos dé la fuerza / → para proclamar / la verdad [ac.] como *decía* San Pablo a Timoteo ↑ a tiempo y a destiempo. (L-3, [157-160])

	Mientras
1	peregrinamos en este camino cuaresmal hacia la Pascua
2	pongámonos en las manos de Dios
3	pidámosle
4	que nos dé la fuerza
	para
5	proclamar la verdad (5) a tiempo y a destiempo
	como
6	<i>decía</i> San Pablo a Timoteo

Junto con esta distribución *temporal*, las formas del verbo decir incorporan el componente de la *modalidad*, por medio del elemento *Finito*. Estas formas verbales expanden al conjunto de recursos en dos aspectos. El primero consiste en una incorporación de rasgos modales *durativos* e *incoativos* dentro del tiempo presente. En este primer pasaje, tenemos la forma durativa “está diciendo”, en la cláusula 6:

De hecho // [ac.] la palabrita griega makarios que usa el evangelista Mateo [le] después se tradujo en el latín beati, que significa esto, felicidad. La beatitud es la felicidad. ↑ Felices: // ya → felices, es decir, [ac.] lo *está diciendo* en presente, bienaventurados / los que tienen alma de pobres. (L-1, [007-008])

	De hecho
1	la palabrita griega makarios (2) después se tradujo en el latín beati < >
2	que usa el evangelista Mateo
3	que significa esto, felicidad
4	La beatitud es la felicidad
5	Felices ya, felices
	es decir
6	lo <i>está diciendo</i> en presente
7	bienaventurados /
8	los que tienen alma de pobres

En estos otros fragmentos reconocemos la modalidad incoativas. En este primero, “empieza a decir” (cláusula 1):

Y empieza a decirles: // bienaventurados los que tienen alma de pobres: / porque a ellos les pertenece el reino de los cielos. (L-1, [036-037])

	Y
1	<i>empieza a decirles:</i>
	bienaventurados
2	los que tienen alma de pobres
	porque
3	a ellos les pertenece el reino de los cielos.

En este segundo, “va a decir” (cláusula 13):

Jesús, siempre que quiere dejar una enseñanza así fuerte pone como ejemplo o hace algo que tiene que ver con los samaritanos. Con lo cual está queriendo decir: lo mío es un poquito más allá que el pueblo de Israel, no reduzcamos, ¿no?, el reino de Dios es para todos, no solamente para los judíos. [ac.] Si bien la salvación viene con::: / de los judíos [le.] como *va a decir* / pero es para todos / no solamente para los judíos. (L-3, [034-035])

	Jesús
	siempre
1	que quiere dejar una enseñanza así fuerte
2	< > pone como ejemplo
	o
3	hace algo
4	que tiene que ver con los samaritanos.
	Con lo cual
5	está queriendo decir
6	lo mío es un poquito más allá
7	que el pueblo de Israel
8	no reduzcamos
9	¿no?
10	el reino de Dios es para todos

11	no < > solamente para los judíos
	Si bien
12	la salvación viene con.../ de los judíos
	como
13	<i>va a decir</i>
	pero
14	es para todos
15	no solamente para los judíos.

Si bien las formas verbales se encuentran en tiempo presente, la incorporación del aspecto durativo (“está diciendo”), incoativo (“empieza a decirles”¹⁸⁵) e inminencia (“va a decir”¹⁸⁶) aproxima el proceso verbal a uno de comportamiento o material.¹⁸⁷

El segundo aspecto que es expandido en este conjunto consiste en la modalización a través del verbo modal ‘querer’¹⁸⁸ + decir, que conforman una locución con el valor de ‘significar’. Esta construcción refuerza la actividad exegético-interpretativa sobre el texto bíblico, como se ve en la cláusula 3 del siguiente fragmento:

[ac.] Yo cuando soy tentado // [le.] me conozco / [le.] Ah // *quiere decir* que esto acá / si si / [ac.] si la tentación viene por este lado, debe ser que en estos lados estoy flojo / y entonces yo tengo que estar atento porque [ac.] dice San Pedro [le.] el diablo como el león rugiente ronda buscando a quien devorar. (L-2, [097-101])

	cuando
1	Yo [conector:cuando] soy tentado
2	me conozco
	Ah
3	<i>quiere decir</i>
4	que esto acá
	si, si, si
5	la tentación viene por este lado,
6	debe ser que en estos lados estoy flojo
	y
	entonces
7	yo tengo que estar atento
	porque
8	dice San Pedro
	el Diablo

¹⁸⁵ Dice Gómez Torrego sobre la perífrasis <Empezar a + *infinitivo*>: “El valor de esta perífrasis es exclusivamente aspectual de tipo incoativo: indica el comienzo de una acción que se supone que se prolonga.” (1999: 3373).

¹⁸⁶ Dice Gómez Torrego sobre la perífrasis <Ir a + *infinitivo*>: “En lo que a los valores semánticos se refiere, el valor aspectual de inminencia o inmediatez en la realización de una acción es bastante frecuente. Es obvio que este valor está unido al temporal de futuridad. Podríamos decir que lo expresado es un futuro inmediato” (1999: 3367)

¹⁸⁷ Son Fernández y Ghio quienes señalan que los procesos de comportamiento pueden asemejarse a los materiales en tanto “emplean una representación no marcada del tiempo presente como presente continuo o progresivo (en español representado por una frase verbal durativa).” (2005: 99).

¹⁸⁸ Ya hemos referido en otros pasajes de este mismo capítulo los debates acerca del carácter modal de este verbo.

	como
9	el león rugiente
10	[el diablo] ronda
11	buscando a quien devorar.

En este pasaje en particular, la actividad exegético-interpretativa que sugiere el verbo modal ‘querer’ junto al *Resto* ‘decir’ tiene por objeto la significación de las cláusulas 1 y 2, “Yo cuando soy tentado, me conozco”. La actividad interpretativa que despliega a continuación el sacerdote se encuentra fuertemente marcada por el aspecto imperativo. En el marco del sistema lógico-semántico, las cláusulas 5 y 6 conforman una construcción condicional, es decir, que la segunda puede ser caracterizada como una expansión de la primera, que viene a realzarla (*enhances*; Halliday, [1985] 1994: 232) o precisarla.

La precisión sobre el modo en que debe ser interpretada la cláusula de la construcción condicional es lo que viene a introducir la frase verbal “quiere decir”. En este sentido, las cláusulas 5 y 6 aluden y retoman cohesivamente una construcción semejante que encontramos en el comienzo del pasaje entre las cláusulas 1 y 2. El paralelismo se podría representar de la siguiente manera:

(1) Yo cuando soy tentado	<i>quiere decir</i>	(5) si la tentación viene por este lado,
(2) me conozco		(6) <i>debe ser</i> que en estos lados estoy flojo

De este modo se explicita aún más la actividad interpretativa que realiza la cláusula 6, dado que le otorga una significación particular a la cláusula 2, “me conozco”. A su vez, dicha interpretación es introducida por la modalidad imperativa establecida por el elemento Finito, “*debe (ser)*”, algo que indica tanto la certeza como la capacidad del sacerdote para imponer esta lectura de las cláusulas 1 y 2.

No es el interés de este análisis ahondar en los particulares sentidos que el discurso proyecta sobre ese “autoconocimiento” que permitiría la tentación. El objetivo de este desarrollo es mostrar cómo el verbal modal “quiere (decir)” *habilita* la incorporación de cláusulas proyectadas de aspecto imperativo, como lo es la cláusula 6, pero también la 7 (“yo tengo que estar atento”). Todo esto genera el doble efecto de reforzar la autoridad del hablante sobre el texto bíblico y de presentar al texto bíblico como complejo, demandante de lecturas exegéticas.

Por último, es posible reconocer, en un pasaje que referimos antes, un caso más en el que se combinan estos dos elementos, el aspecto durativo y la locución ‘querer decir’:

Jesús, siempre que quiere dejar una enseñanza así fuerte pone como ejemplo o hace algo que tiene que ver con los samaritanos. Con lo cual *está queriendo decir*: lo mío es un poquito más allá que el pueblo de Israel, no reduzcamos, ¿no?, el reino de Dios es para todos, no solamente para los judíos. [ac.] Si bien la salvación viene con::: / de los judíos [le.] como va a decir / pero es para todos / no solamente para los judíos. (L-3, [029-035])

Aquí, nuevamente, la presencia del verbo modal (cláusula 5: “*está queriendo decir*”) introduce el modo en que debe entenderse la primera parte del pasaje, a la vez que habilita nuevas formas imperativas (cláusula 8: “(no) reduzcamos”). El aspecto durativo, como señalamos, también colabora a generar efectos de oscurecimiento y complejidad del texto bíblico, en la medida en que acentúa el carácter más comportamental de la acción representacional. El texto bíblico no se limita a ‘decir’; la cláusula transforma esa acción verbal en un proceso dotado de una cierta duración, de una volición, en la que se reafirma la insuficiencia de la cita directa, de la literalidad textual. En suma, la necesidad de una actividad exegético-interpretativa como la que realiza el sacerdote.

Este último caso confirma lo que decíamos antes: en estas homilias el grupo de recursos no sólo se amplía, sino que se complejiza. Con esto último aludimos a la profundización de las tensiones entre la interpretación y la mera mostración del texto bíblico. El tiempo presente, que en los grupos de homilias anteriores representaba la forma verbal del ‘decir’ no intervenida por la actividad exegética, aquí se encuentra marcado por una serie de rasgos que transforman a esa mera reproducción en una actividad, como decíamos, en un proceso con una cierta duración. Al adquirir este rasgo, el ‘decir’ se aproxima al campo semántico del ‘hacer’ y deja entrever una actividad interpretativa sobre el texto, que alcanza su máxima intervención en la sustitución del proceso verbal por otra clase de proceso, como ocurre en las sustituciones metafóricas que veremos más adelante. Parte de esta aproximación del ‘decir’ al campo del ‘hacer’ se manifiesta en el aumento de verbos modales en el elemento *Finito*.

IGLESIA NTRA. SEÑORA DE LOURDES	Modos de ocurrencia del verbo 'decir'		
Con lo cual <i>está queriendo de decir</i> : lo mío es un poquito más allá que el pueblo de Israel, no reduzcamos, ¿no?, el reino de Dios es para todos, no solamente para los judíos. (L-3, [031-034])	<i>está queriendo de decir</i>	<i>opacidad</i>	
Yo cuando soy tentado me conozco. Ah, <i>quiere decir</i> que esto acá... si... si la tentación viene por este lado, debe ser que en estos lados estoy flojo y entonces tengo que estar atento porque, dice San Pedro, el diablo como el león rugiente ronda buscando a quien devorar. (L-2, [097-101])	<i>quiere decir</i>		
Como Cristo le dice a los fariseos, justamente en el texto más largo de la proclamación del Evangelio de hoy, al final dice: los fariseos que estaban con él oyeron esto cuando Jesús <i>dijo</i> : he venido para que vean los que no ven y queden ciegos los que ven. (L-4, [079-083])	<i>dijo</i>		
Mientras peregrinamos en este camino cuaresmal hacia la Pascua, pongámonos en las manos de Dios, pidámosle que nos dé la fuerza para proclamar la verdad, como <i>decía</i> San Pablo a Tomiteo, a tiempo y a destiempo. (L-3, [157-160])	<i>decía</i>		
Si bien la salvación viene con... de los judíos, como <i>va a decir</i> , pero es para todos, no solamente para los judíos. (L-3, [034-035])	<i>va a decir</i>		
<i>Y empieza a decirles</i> , bienaventurados los que tienen alma de pobres, porque a ellos les pertenece el reino de los cielos. (L-1, [036-037])	<i>empieza a decir</i>		
Felices ya, felices, es decir, lo <i>está diciendo</i> en presente, bienaventurados los que tienen alma de pobres. (L-1, [007-008])	<i>está diciendo</i>		
<i>Dice</i> Santo Tomás que el que se preocupa es porque está ocupado. (L-1, [125-126])	<i>dice</i>		<i>transparencia</i>

3.4.1.c Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal

Al igual que los grupos anteriores, las formas de discurso referido se encuentran restringidas a las que hemos acotado el análisis. En este sentido, la tabla vuelve a presentar los casos de estilo indirecto y estilo directo, con la ausencia, nuevamente, del informe.

IGLESIA NTRA. SEÑORA DE LOURDES	Formas de la locución en tanto objeto del proceso verbal	
Dice el texto del Evangelio <que en medio de la discusión, directamente lo echaron>. (L-4, [039-040])	Estilo indirecto	<i>opacidad</i>
Los... dice el mismo San Pablo, siguiendo esto, dice <Cristo crucificado es escándalo para los judíos, un escándalo que... que los cristianos pretendan presentar a un hombre en la cruz como su Dios, es un escándalo, a quién se le ocurre>. (L-1, [146-149])	Estilo directo	<i>transparencia</i>

Sin embargo, más allá del poco aporte que ofrece la tabla para el análisis comparativo, los casos que se inscriben en las diferentes clases nos vuelven a introducir en la relación que mantienen las formas de discurso referido con la actividad parafrástica del texto bíblico. En una de las homilias de este grupo encontramos el siguiente pasaje:

↑ La mujer / de samaritana pasa a creyente fervorosa → Pero en el medio de todo este diálogo se desarrolla un progreso enorme, y que está graficado por un montón de signos. El primero es el del lenguaje, cómo cambia la atención (()) de la samaritana para con Jesús. Primero le dice // [le.] vos que sos judío me pides alg...- [ac.] me pedís agua a mí [le.] que soy samaritana. (L-3. [043-044]).

1	La mujer, de samaritana pasa a creyente fervorosa
	Pero
2	en el medio de todo este diálogo se desarrolla un progreso enorme
	y
3	que está graficado por un montón de signos
4	El primero es el del lenguaje
5	cómo cambia la atención (()) de la samaritana para con Jesús
	Primero
6	le dice
7	vos (8) me pides alg...
8	que sos judío
9	me pedís agua a mí (9)
10	que soy samaritana

Como puede verse, el fragmento presenta una indecisión en la cláusula 7 y luego una rectificación en la 9 (que se marca con una aceleración [ac.] en el discurso). Tal indecisión ronda alrededor del uso de la forma de segunda persona del verbo ‘pedir’. Es interesante considerar cómo confluyen aquí una serie de elementos y de qué modo éstos vuelven a la breve cláusula ese “espacio de disensión” del que hablaba Foucault. El estilo directo –que aquí está planteado por la proyección que establece la forma “dice” de la cláusula 6)– como hemos visto, sugiere una mostración del texto bíblico y, por ende, una inclinación hacia el polo de la transparencia. Sin embargo, esta mostración, que llevaría a una paráfrasis predominantemente imitativa del texto, entra en tensión con el cambio de la forma de segunda persona que se postula en la cláusula proyectada.

Esto explicaría la presencia de la forma “pides”, que reproduce el pasaje bíblico¹⁸⁹, incluso luego de pronombre ‘vos’ y la forma ‘sos’.

En la homilía de la que tomamos el pasaje que acabamos de analizar, también se encuentra otro en el que la misma materialidad textual del bíblico se vuelve tema del discurso, hasta el punto de que el sacerdote interrumpe su discurso para consultar el pasaje bíblico, algo poco habitual en el género:

Dice el evangelista / [le.] que los samaritanos y los judíos /// [busca en el texto] ↓ a ver si la encuentro /// ↑ no se trataban...- los judíos no se trataban con los samaritanos → Esta manera elegante de decir, porque cuando en realidad [le.] no podían ni verse, ¿no?, judíos y samaritanos. (L-3, [023-026])

1	Dice el evangelista
2	que los samaritanos y los judíos
	a ver
	si
3	la encuentro
4	no se trataban
5	los judíos no se trataban con los samaritanos
6	Esta manera elegante de decir
	porque
	cuando
	en realidad
7	no podían ni verse (...) judíos y samaritanos.
8	¿no?

De esta manera, la invocación de la literalidad puede volverse, en algunos casos, razón para la transformación parafrástica: de “no se trataban” (cláusulas 4 y 5) a “no podían ni verse” (cláusula 7), además de enmarcarse en una formulación metadiscursiva (en este caso acerca del carácter eufemístico del texto bíblico).¹⁹⁰ De esta manera, las operaciones de transformación parafrástica, que se orientarían a aproximar el texto a los fieles, muestran también el proceso de interpretación sobre ese texto que realiza el sacerdote, es decir, terminan por reforzar su lugar de agente autorizado para realizar ese tipo de intervenciones.

¹⁸⁹ El pasaje bíblico leído previo a la homilía es el siguiente: “La samaritana le respondió: ‘¿Cómo! ¿Tú, que eres judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana?’. Los judíos, en efecto, no se trataban con los samaritanos.” (Juan 4:9-10).

¹⁹⁰ En una homilía de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, la alusión a ciertas elecciones léxicas del texto bíblico se hace, en cambio, para poner reparos en los rasgos, justamente, no eufemísticos del texto bíblico: “Y en la primera lectura que encontrábamos en el profeta Jeremías daba... con... todo su... lenguaje... muy... duro, muy rudo, bendito y maldito”. (SCJ-3, [007-009]).

Digamos, finalmente, que el modo en que se incorpora el texto bíblico a las homilías, así como las formas en que éstas realizan su paráfrasis trascienden, ampliamente, las cláusulas con procesos verbales. Tal como hemos señalado en el capítulo 4 de esta tesis, una de las etapas del género consiste en volver a presentar en la homilía los pasajes que formaron parte de las lecturas previas. Este ‘volver a presentar’ en muchos casos se realiza en pasajes narrativos con poca o ninguna incorporación de discurso referido. En otro trabajo (Acebal, 2006) hemos analizado los modos en que se manifiestan estas transformaciones parafrásticas de registro en esta misma homilía que venimos trabajando. En esa ocasión comparamos el pasaje bíblico:

En aquellos días, el pueblo torturado por la sed protestó contra Moisés, diciendo: ‘¿Para qué nos hiciste salir de Egipto? ¿Sólo para morir de sed junto con nuestros hijos y nuestro ganado?’ (Éxodo 17: 3-7)

Con su reformulación en la homilía:

El pueblo torturado por la sed // va a quejarse ↑ claro // → El pueblo de Israel / Dios lo había sacado del país de Egipto, donde vivían como esclavos ↑ pero / → en el desierto tenían sed y entonces el planteo es de lo más sencillo /// [le.] Señor / ¿qué es peor, vivir como esclavos en Egipto // o morir de hambre en el desierto? // [ac.] Entonces van y se quejan, le hacen un piquete a Moisés y le dicen // [le.] Por favor, hace algo, a ver que::: para que no muramos acá // porque si no // ¿qué clase de Dios es éste? (L-3, [007-013]).

1	El pueblo (2) va a quejarse
2	torturado por la sed
	claro
3	El pueblo de Israel Dios lo había sacado del país de Egipto
	donde
4	vivían como esclavos
	pero
5	en el desierto tenían sed
	y
	entonces
6	el planteo es de lo más sencillo
7	Señor
8	¿qué es peor,
9	vivir como esclavos en Egipto
	o
10	morirse de hambre en el desierto?
	Entonces
11	van
	y
12	se quejan
13	le hacen un piquete a Moisés
	y
14	le dicen
	Por favor

15	hace algo a ver que...
	para
16	que no muramos acá
	porque
	sí
	no
17	¿qué clase de Dios es éste?

En aquel trabajo señalamos cómo la transformación paráfrastica se realiza gradualmente. En lo *representacional*, el proceso original de “protestar” (“el pueblo torturado por la sed protestó contra Moisés”) se asocia primero con “quejarse” (cláusula 1) y luego con “hacer un piquete” (cláusula 13). En lo *interpersonal*, el sacerdote conserva para los actores la función discursiva de la pregunta (cláusulas 8, 9 y 10) para luego transformarla en una orden (“hacé algo”, cláusula 15). El resultado es ese desplazamiento del polo de la literalidad hacia otro en el cual los actores son connotados con significados del contexto de la audiencia y las relaciones entre los participantes se vuelven menos moderadas o eufemísticas.

3.4.1.d Los otros modos de decir: la sustitución metafórica de los procesos verbales

La revisión de los casos de sustitución del proceso ‘decir’ en este grupo de homilías permite identificar un nuevo enriquecimiento y complejización de los recursos que realizan la operación retórica. En el caso de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, reconocimos que la sustitución que construía una mayor opacidad era el proceso ‘querer hacer entender’. Lo que construye este tipo de procesos es una representación doble: por una parte la relativa al texto, que se vuelve oscuro y demandante de una actividad exegética, en la que es necesario considerar la intencionalidad más allá de la materialidad textual (‘querer hacer’); por otra parte, una representación del sacerdote que porta un saber capaz de ofrecer aquello que el mero acceso a la letra del texto no podría brindar.

En este nuevo grupo de homilías, esta clase de sustituciones se encuentra mucho más desarrollada, por lo que el grupo de recursos se amplía. Parte de estas sustituciones supone un desplazamiento de los procesos *verbales* a los *relaciones*¹⁹¹, más

¹⁹¹ Recordemos que en la representación (visual) que postula Halliday ([1985] 1994: 108) de los procesos en el sistema de transitividad, los *verbales* se encuentran en el espacio de transición y combinación de los procesos *mentales* y los *relacionales*. Desde esta representación, el desplazamiento retórico se realiza

particularmente a cláusulas relacionales identificativas en las que se establece, como hemos visto (cfr. 3.3.1.d.), una relación de simbolización de los participantes relacionados:

¿Qué *significa* / ser echado de la sinagoga? [le.] Dejar // de alguna manera / ese mundo cerrado de obstinación [ac.] de los fariseos que no lo aceptan a Cristo / para ir al encuentro [ac.] del nuevo templo de Dios / [le.] que es / el mismo Jesús. (L-4, [040-043])

Y les decía / el pasaje este en que *se refiere a* // ↑ andá a buscar a tu marido → le dice. (L-3, [060-061])

Esta representación de la::: /// [ac.] del demonio en forma de serpiente / [le.] *tiene que ver* mucho con // ↑ el contexto en el que surge → este texto. (L-2, [010-012])

La samaritana es / la figura / [ac.] *está representando* una figura simbólica / que *representa* /// a Samaría [ac.] al pueblo de Samaría entero, ¿no? (L-3, [063-064])

Tomemos ahora un pasaje de esta clase para su análisis en términos de los participantes de la representación que realiza la cláusula 1:

Este ciego de nacimiento entonces *representa* / podríamos decir, a todo hombre que viene a este mundo ↓ como ciego // ↑ y Cristo → es el encargado de devolvernos la luz. (L-4, [021-023])¹⁹²

1	Este ciego de nacimiento [conector:entonces] <i>representa</i> (2) a todo hombre
2	podríamos decir
3	que viene a este mundo como ciego
	y
4	Cristo es el encargado de
5	devolvernos la luz

Identificado [símbolo-token]	Proceso relacional identificativo	Identificador [valor-value]
Este ciego de nacimiento	<i>representa</i>	a todo hombre \ que viene a este mundo como ciego...\

En este grupo de procesos se refuerza el carácter representativo, simbólico, del texto bíblico, y, por ende, de la actividad interpretativa que realiza el discurso homilético. El otro grupo de cláusulas que se reúnen en este desplazamiento hacia los

entre ámbitos semánticos no tan alejados. Esto parece evidente en el pasaje: “Entonces, esto de poner como figura del demonio a la serpiente *es una manera de decirles* a los israelitas: ojo, porque si ustedes se van con otros dioses, si se ponen a adorar a la serpiente, si se ponen a negociar con la serpiente... viene la desgracia, viene el sufrimiento, viene el dolor.” (L-2, [025-028]). Como puede verse, todavía el componente verbal habilita la proyección de una cláusula-locución. Sin embargo, toda la construcción ‘es una manera de decir’ sugiere más una interpretación que una forma de discurso referido.

¹⁹² Para facilitar el análisis, dejaremos de lado el conector y la cláusula incrustada “podríamos decir”, la cual recuperaremos en el análisis del conjunto de recursos posterior a esta.

procesos relacionales lo constituyen aquellas también de carácter identificativo, pero predominantemente realizadas con el verbo ‘ser’. Algunas de ellas se superponen con los procesos identificativos que acabamos de ver:

La samaritana *es* / la figura / [ac.] está representando una figura simbólica / que *representa* /// a Samaría [ac.] al pueblo de Samaría entero, ¿no? (L-3, [063-064])

1	La samaritana <i>es</i> la figura
2	<u>está representando</u> una figura simbólica (3)
3	que <i>representa</i> a Samaría, al pueblo de Samaría entero
4	¿no?

En el pasaje coexisten y se alternan procesos que van desde una clara funcionalidad identificativa (“es la figura”, en la cláusula 1), hasta una simbólica (“está representando”, en la cláusula 2). Esta coexistencia y, en cierta medida, indecisión¹⁹³ que recorre el discurso da cuenta, nuevamente, de la conflictividad que atraviesa la relación con el texto bíblico en esta clase de recursos. Los procesos identificativos ya constituyen un cierto debilitamiento de la actividad exegética más explícita que se realiza con el proceso ‘representar’. Pasajes como:

Y entonces [Jesús] se acerca a esta mujer y viene con este... o mejor dicho, descansando y en el pozo empieza a dialogar con esta mujer y entonces aparece este diálogo // que *es* /// la muestra o el ejemplo más precioso / [le.] más claro de lo que significa el progreso en la fe. (L-3, [037-039])

↑ Cuando en la cultura de nuestro tiempo / ciertas ideologías tratan de mantener /// eh // → vivamente, toda una serie de cosas que son contrarias a la dignidad de la persona humana // en el fondo / se está viviendo una ceguera interior / donde ↑ las tinieblas, → como denuncia San Pablo en la carta a los romanos, *son* como ↑ luz para aquel → [le.] que obra el mal. (L-4, [087-092])

El diálogo con::: con María *es* muy interesante. (L-5, [036-037])

↑ Cada uno de los textos de hoy // si nos pudiéramos a analizarlos // → miren tendríamos para quedarnos hasta mañana porque *tienen* una riqueza impresionante. (L-3, [003-005])

Las formas verbales de los procesos identificativos (“es” en el primer y tercer pasaje; “son” en el segundo; “tienen” en el cuarto) muestran un cierto borramiento de ese proceso interpretativo que, en el resto de los recursos, alternará entre la indireccionalización de la acción y una mera mostración del texto.

¹⁹³ En el pasaje citado, la indecisión no sólo se establece en el plano léxico, sino también en el fonológico. El énfasis dado a “está representando”, marcado por el subrayado colabora a relegar el proceso identificativo “es”.

En el otro extremo del *continuum* podemos identificar una nueva ampliación de aquellos recursos que se orientan a construir los modos de aludir al texto bíblico como un proceso de mostración, es decir, que generan sobre él un efecto de transparencia. Mientras en el caso anterior los recursos ocupaban los espacios limítrofes entre la dimensión verbal (‘es una manera de decir’) y los procesos identificativos simbólicos (‘representa’), en este grupo, los recursos toman a los procesos existenciales¹⁹⁴ como la realización del mayor grado transparencia. Es lo que podemos reconocer en las cláusulas 1 y 3 del siguiente pasaje:

Y *hay* una cosa que llama profundamente la atención /// *hay* alguien que estaba // enfermo... (L-5, [006-008])

	Y
1	<i>hay</i> una cosa (2)
2	que llama profundamente la atención
3	<i>hay</i> alguien (4)
4	que estaba enfermo

Desde el punto extremo que ofrece este recurso, el texto bíblico es exhibido en su mayor transparencia a través del verbo ‘haber’, cuyo carácter impersonal evita otorgarle cualquier clase de agentividad. El siguiente es otro pasaje de este tipo:

[le.] *Había* un hombre enfermo [ac.] y que se llamaba Lázaro /// [le.] Jesús lo amaba, [ac.] al igual que sus hermanas y *se ve* que eran personajes muy // reconocidos en todo el pueblo / porque:: / cuando murió Lázaro vinieron // muchos judíos de Jerusalén vinieron a:: a consolar a las hermanas, ¿no? / *se ve* que eran / personas / buenas y queridas en el::: en el lugar. (L-5, [012-016])

El resto de los recursos consiste en un gradual desplazamiento hacia los procesos materiales, para alcanzar, incluso, a los de comportamiento, lo que redundará en graduales atribuciones de agentividad

Aparece en este domingo /// el tema del agua // En todo // [ac.] en la primera lectura, el salmo, la segunda lectura, en el evangelio // y en la lluvia de ayer a la tarde. (L-3, [001-002])

[ac.] Después cuando *viene* todo eso de los /// [le.] de los cinco maridos [ac.] después vamos ver de qué se trata /// [le.] le dice // veo que eres un profeta. (L-3, [045-047])

↑ Ningún:: / → otro ser otro ser / creado tiene la forma de Dios // el hombre sí. Lo cual nos *muestra* que hay una íntima unión entre Dios / y su criatura, y el:: / y el ser humano. (L-2, [004-006])

¹⁹⁴ En el marco de la propuesta de Halliday ([1985] 1994), los procesos *existenciales* se describen como la combinación entre los *relacionales* y los *materiales*.

Pero acá / nos *presenta* // esto es, lo::: / [ac.] el programa de la materia ↓ ¿no? (L-1, [017-018])

En otros casos, a la agentividad se le suma cierta capacidad interpeladora y transformativa que se le otorga al texto bíblico (“hace ver”, en el primer pasaje; “hace recordar”, en el segundo:


Esta vez la (()) nos *hace ver* un progreso (()) y cómo esa fe de la mujer fue creciendo hasta llegar a esa plenitud en el / en la proclamación final. (L-3, [050-052])

...esta piedra que aparece ahí // también nos *hace recordar* a la otra / muerte / también / [ac.] igual de real // que es la muerte de Cristo /// porque toda resurrección tenemos que necesariamente vincularla con la resurrección de Cristo. (L-5, [028-031])

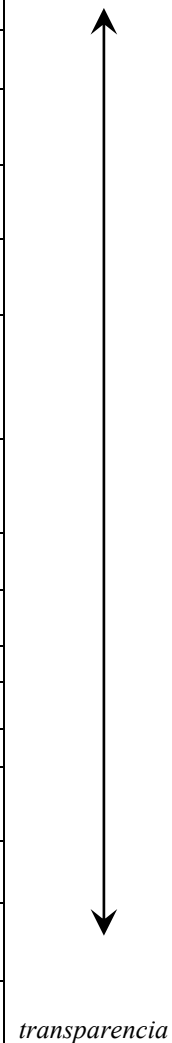
En este último pasaje volvemos a encontrar la coexistencia entre procesos con grados de transparencia diferentes: “hace recordar” (cláusula 1), “aparece” (cláusula 2)

1	esta piedra (2) [conector: también] nos <i>hace recordar</i> a la otra muerte [conector: también] igual de real (3)
2	que aparece ahí
3	que es la muerte de Cristo
	porque
4	toda resurrección tenemos que necesariamente vincularla con la resurrección de Cristo.

Al igual que en el análisis anterior, aquí también el lugar subordinado en el sistema de interdependencia (Halliday [1985] 1994: 215) en que se presenta el proceso ‘aparecer’ –es una cláusula incrustada dentro de la cláusula 1– construye un cierto equilibrio entre los grados de agentividad y capacidad interpeladora que se le busca atribuir al texto. De esta manera, es posible pensar que la combinación entre recursos siempre es un encuentro entre fuerzas en tensión, en disputa dentro del discurso. Si bien en esta tesis hemos hecho hincapié en el nivel representacional e interpersonal, los últimos comentarios –así como análisis anteriores– nos permiten establecer que esta disputa y esta conflictividad propia del género homilético se realiza también en el aspecto lógico del componente ideacional, es decir, en las relaciones lógicas que se establecen por debajo y por encima de la cláusula. Identificar esos nudos de tensión es, desde nuestro punto de vista, lo que demanda la mirada estratégica sobre el discurso.

IGLESIA NTRA. SEÑORA DE LOURDES	La sustitución metafórica de los procesos verbales	
Entonces, esto de poner como figura del demonio a la serpiente <i>es una manera de decirles</i> a los israelitas: ojo, porque si ustedes se van con otros dioses, si se ponen a adorar a la serpiente, si se ponen a negociar con la serpiente... viene la desgracia, viene el sufrimiento, viene el dolor. (L-2, [025-028])	<i>es una manera de decir</i>	<i>opacidad</i> 
¿Qué <i>significa</i> ser echado de la sinagoga? Dejar, de alguna manera, ese mundo cerrado de obstinación de los fariseos que no lo aceptan a Cristo, para ir al encuentro del nuevo templo de Dios que es el mismo Jesús. (L-4, [040-043])	<i>significa</i>	
La samaritana es la figura... <i>está representando</i> , una figura simbólica que <i>representa</i> a Samaría, al pueblo de Samaría entero, ¿no? (L-3, [063-064]) Este ciego de nacimiento, entonces, <i>representa</i> , podríamos decir, a todo hombre que viene a este mundo como ciego, y Cristo es el encargado de devolvernos la luz. (L-4, [021-023])	<i>está representando / representa</i>	
Y les decía el pasaje este en que <i>se refiere</i> a... andá a buscar a tu marido, le dice. (L-3, [60-61]) Esta representación de la... del demonio en forma de serpiente <i>tiene que ver</i> mucho con el contexto en el que surge este texto. (L-2, [010-012])	<i>se refiere/ tiene que ver</i>	
Con lo cual ya <i>estaba dando a entender</i> en que se refería a Dios. (L-1, [048-049])	<i>estaba dando a entender</i>	
...y entonces aparece este diálogo que <i>es</i> [silencio breve] la muestra o el ejemplo más precioso, más claro, de lo que significa el progreso en la fe. (L-3, [037-039]) ...en el fondo se está viviendo una ceguera interior, donde las tinieblas, como denuncia San Pablo en la carta a los romanos, <i>son</i> como luz para aquel que obra el mal. (L-4, [090-092]) Cada uno de los textos de hoy, si nos pudiéramos a analizarlos, miren tendríamos para quedarnos hasta mañana porque <i>tienen</i> una riqueza impresionante.... (L-3, [003-005])	<i>es / son / tienen</i>	
Esta vez la [¿] nos <i>hace ver</i> un progreso [¿] y cómo esa fe de la mujer fue creciendo hasta llegar a esa plenitud en el... en la proclamación final. (L-3, [050-052]) ...esta piedra que aparece ahí también nos <i>hace recordar</i> a la otra muerte, también, igual de real, que es la muerte de Cristo, porque toda resurrección tenemos que necesariamente vincularla con la resurrección de Cristo. (L-5, [088-091])	<i>hace ver / hace recordar</i>	
Y, sin embargo, Jesús, siempre que <i>quiere dejar</i> una enseñanza así fuerte <i>pone</i> como ejemplo o <i>hace</i> algo que tiene que ver con los samaritanos. (L-3, [029-031])	<i>quiere dejar</i>	
Y, sin embargo, Cristo le <i>pide</i> dar el paso de la fe esa judía al... a la fe personal en Cristo, a la fe en el Mesías, en él. (L-5, [098-100])	<i>pide</i>	

...en el fondo se está viviendo una ceguera interior, donde las tinieblas, como <i>denuncia</i> San Pablo en la carta a los romanos, <i>son</i> como luz para aquel que obra el mal. (L-4, [090-092])	<i>denuncia</i>
<i>Va a centrar</i> en una cosa, en la otra, a lo largo de todo el año. (L-1, [016-017])	<i>va a centrar</i>
Pero fue necesario que pase unos cuantos años y siglos, hasta que viene Cristo y entonces lo que nos <i>explica</i> San Pablo maravillosamente en esta carta a los romanos, que <i>es</i> realmente un tratado de teología. (L-2, [054-056])	<i>explica</i>
...como le[s] <i>escribe</i> este evangelio, y le[s] predica a estos cristianos que venían del judaísmo, no dice el reino de Dios, dice el reino de los cielos. (L-1, [046-048])	<i>escribe</i>
Acá el autor no <i>está pretendiendo narrarnos</i> tal cual han sucedido los acontecimientos de la creación, de la que nadie es testigo... (L-2, [020-022])	<i>está pretendiendo narrarnos</i>
...la piedra sobre el sepulcro nos <i>habla</i> ya de lo que es... que está sellado, ¿no?, la piedra es algo contundente, que nos <i>habla</i> de lo definitivo de la muerte. (L-5, [082-084]) Este Dios que tiene forma humana y que <i>nos habla</i> mucho de esa relación filial que tiene Dios con el hombre. (L-2, [003-004])	<i>habla</i>
...como le[s] escribe este evangelio, y le[s] <i>predica</i> a estos cristianos que venían del judaísmo, no dice el reino de Dios, dice el reino de los cielos. (L-1, [046-049])	<i>predica</i>
Este es el programa que él <i>propone</i> para la vida del cristiano, este. (L-1, [020-021])	<i>propone</i>
Nos <i>regala</i> hoy el evangelista San Juan otro relato casi cinematográfico. (L-5, [001]).	<i>regala</i>
...nos <i>da</i> varias notitas por las que nos podemos dar cuenta de lo muerto que estaba Lázaro. (L-5, [021-022])	<i>da</i>
Pero acá nos <i>presenta</i> , esto es, lo... el programa de la materia. ¿no? (L-1, [017-018])	<i>presenta</i>
...hay una piedra, que nos <i>está mostrando</i> que, detrás de eso, el que está ya está muerto. (L-5, [025-026])	<i>está mostrando</i>
Jesús, profundamente humano, llora por su amigo a quien él amaba y ahí nos <i>muestra</i> su humanidad, y con la resurrección de Lázaro nos <i>muestra</i> el poder de su divinidad. (L-5, [044-046])	<i>muestra</i>
Después cuando <i>viene</i> todo eso de los... de los cinco maridos, después vamos ver de qué se trata, le dice: veo que eres un profeta. (L-3, [045-047])	<i>viene</i>
Estamos comenzando el santo tiempo de la cuaresma, y <i>aparece</i> en este primer domingo el relato de la creación del hombre, varón y mujer, de Dios. (L-2, [001-002])	<i>aparece</i>
Y <i>hay</i> una cosa que llama profundamente la atención, <i>hay</i> alguien que estaba enfermo... (L-5, [006-008])	<i>hay</i>



3.4.2. Los modos de objetivación del texto bíblico

Este grupo de homilías, al igual que el perteneciente a la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, permite reconocer otro gran número de recursos relativos a los modos de apropiación del texto bíblico en el discurso homilético. Sin embargo, a diferencia de las otras homilías, en éstas la ampliación y complejización de los recursos no se encuentra tan equilibrada entre los polos opacidad / transparencia. Esto hace que los recursos se distribuyan, desigualmente entre aquellos que representan acciones poco transformativas del texto y aquellos en donde claramente se produce una intervención sobre el texto bíblico.

Si comenzamos por el primero de estos grupos, encontramos una cláusula como:

En el medio / ↓ de estos dos acontecimientos / → *tenemos* el pasaje del Evangelio de hoy. (L-3, [020-021]).

En este caso, el verbo ‘tener’ no parece operar en su significación posesiva, sino circunstancial. La cláusula localiza el pasaje del texto bíblico en el relato mayor. Podríamos considerar que la primera persona plural y el tiempo presente funcionan como un punto de referencia deíctica, de acuerdo con el cual se establece la relación con “el pasaje del Evangelio de hoy”. De esta manera, el texto es presentado, exhibido, aproximado al discurso del sacerdote, pero sin realizarse sobre él ningún tipo de intervención.¹⁹⁵ Los otros recursos que se aproximan a esta mostración del texto también lo toman como objeto, pero esta vez para incorporarlos en procesos de lectura y observación:

↑ Después / vamos a tener / *vamos a leer* / [ac.] el evangelio de Mateo → lo vamos a leer bastante este año todos los domingos / [le.] vamos a ir viendo otros ítem...- [ac.] o mejor dicho no otros aspectos sino estos mismos aspectos pero // [le.] detallados. (L-1, [013-016]).

Recordarán ustedes // los evangelios que *venimos leyendo* en los últimos domingos... (L-5, [002-003])

[ac.] Después cuando viene todo eso de los /// [le.] de los cinco maridos [ac.] después *vamos a ver* de qué se trata /// [le.] le dice // veo que eres un profeta. (L-3, [045-047])

¹⁹⁵ Si estableciéramos una correspondencia entre los conjuntos de recursos que venimos estudiando, podríamos plantear que este funcionamiento del verbo ‘tener’, se asemeja al de ‘aparecer’ en el pasaje “Estamos comenzando el santo tiempo de cuaresma y *aparece* en este primer domingo el relato de la creación del hombre, varón y mujer, de Dios.” (L-2, [001-002]).

En una revisión de estos tres pasajes, podemos recuperar el rol que ocupa la modalidad del elemento *Finito* en las tres formas verbales que hemos destacado: “vamos a leer” (primer pasaje), “venimos leyendo” (segundo pasaje) y “vamos a ver” (tercer pasaje). Tal como señalamos en el análisis del proceso verbal ‘decir’, este tipo de perífrasis les otorgan a los procesos (‘leer’ y ‘ver’, que conformarían el *Resto* en el análisis los significados interpersonales) un aspecto y una modalidad durativa, que refuerza el carácter comportamental de los procesos (cfr. 3.4.1.b.).

Junto con estos casos de poca intervención sobre el texto, este grupo de homilías despliega otro conjunto en donde el texto se vuelve objeto de otra clase de procesos. Algunos de ellos consisten en intervenciones sobre cláusulas que podemos llamar parafrásticas, en tanto reproducen el pasaje bíblico:

Y esta muerte de Lázaro, con esta piedra que sella su tumba, nos recuerda también a la muerte de... a la muerte de Cristo y esa piedra que habían hecho rodar / sobre la tumba y que nos habla de lo definitivo de / esa / muerte de lo:: de lo real lo concreto // real vamos a decir... (L-5, [031-035])

El evangelio de este domingo // es el / archiconocido de las bienaventuranzas / o la felicidad, porque bienaventuranza significa felicidad / Felices // podríamos traducir, felices / I::os: / que tienen alma de pobres / felices los pacientes ↓ felices los afligidos. (L-1, [001-004]).

Detengámonos en este último caso para poder reconocer los modos de apropiación del texto bíblico que despliega el pasaje:

1	El evangelio de este domingo es el archiconocido de las bienaventuranzas o la felicidad
	porque
2	bienaventuranza significa felicidad
3	Felices
4	<u>podríamos traducir</u>
5	felices
6	los que tienen alma de pobres
7	felices los pacientes
8	felices los afligidos

La intervención por medio del proceso verbal –o próximo a los verbales– (“podríamos traducir”, cláusula 4) hace que las cláusulas 3, 5, 6, 7, 8 sean reconocidas como locuciones proyectadas por éste. De este modo, el texto bíblico es presentado como mediatizado por la acción transformativa que se atribuye a la primera persona del plural. Esta acción se encuentra, a su vez, modalizada por la forma condicional y el verbo modal ‘poder’ en la frase verbal ‘podríamos traducir’. Ambos elementos mitigan

el proceso transformador, la mediatización operada sobre el texto bíblico, es decir, explicitan los reparos que demanda la intervención sobre el texto sagrado.

Es posible reunir un tercer grupo de recursos orientados hacia el polo de la opacidad, en los cuales se acentúa tanto la intervención como la actividad interpretativa y exegética sobre el texto bíblico, tales como:

Y::: y la prueba de::: nos da varias notitas por las que *nos podemos dar cuenta* // de lo muerto que estaba / ↓ Lázaro. (L-5, [020-022])

[le.] Dicen que todo texto fuera de contexto // es un pretexto // entonces *vamos a explicar* ↑ por qué → aparece [ac.] esta imagen de la serpiente para // [le.] representar al demonio. (L-2, [012-014]).

A la vez, los pasajes pueden distribuirse de diferente manera en relación con el polo extremo de la construcción de opacidad del texto bíblico. Para abordar el primero de estos pasajes comenzaremos por la segmentación de las cláusulas:

	Y... y
1	la prueba de
2	nos da varias notitas
	por
3	las que <i>nos podemos dar cuenta</i> de lo muerto (4)
4	que estaba Lázaro

En la cláusula 3 nuevamente encontramos una frase verbal con la forma ‘podemos’ como verbo modal’ y el verbo reflexivo, ‘darse [cuenta]’ como auxiliado. De esta manera, el proceso de reconocimiento de esas “pruebas” (cláusula 1) o “notitas” (cláusula 2) que plantea el discurso no se representa por una intervención externa, sino por una suerte de saber espontáneo. El segundo pasaje, en cambio, explicita el proceso que se realiza sobre el texto, ‘explicar’, el cual linda entre lo verbal y lo comportamental.¹⁹⁶

El recurso que ocupa el lugar extremo de opacidad o de explicitación de la actividad exegética amerita un cierto detenimiento. El pasaje en su totalidad interesa porque presenta la combinación de varios de los recursos que hemos venido analizando en todo este grupo de homilías:


¹⁹⁶ Rasgo para el cual volvemos a tener en cuenta el aspecto modal de la perífrasis.

...esta piedra que aparece ahí // también nos hace recordar a la otra / muerte / también / [ac.] igual de real // que es la muerte de Cristo /// porque toda resurrección *tenemos que necesariamente vincularla* con la resurrección de Cristo. (L-5, [028-031])

1	esta piedra (2) [conector: también] nos <i>hace recordar</i> a la otra muerte [conector: también] igual de real (3)
2	que <i>aparece</i> ahí
3	que es la muerte de Cristo
	porque
4	toda resurrección tenemos que necesariamente vincularla con la resurrección de Cristo.

Por una parte encontramos dos recursos que hemos inscripto en el grupo de la sustitución metafórica de los procesos verbales, estos son: “aparece” (cláusula 2) y “hace recordar” (cláusula 1). Por otra parte, “tenemos que vincular” (cláusula 4), una frase verbal de aspecto imperativo que compele a relacionar pasajes del texto bíblico entre sí, es decir, manifiesta claramente una intervención y orientación de la atribución de sentido que realizarían los fieles sobre el texto. Esta obligatoriedad se encuentra reforzada con la modalización del adverbio “necesariamente” (que además es un elemento prominente en la marcación de oralidad que señala la transcripción). Lo más relevante de esta combinación no es tanto el encuentro de estos recursos, sino el modo en que manifiestan las tensiones mismas alrededor del texto bíblico que surgen en el género de la homilía.

El pasaje muestra las dificultades con las cuales es abordado el texto bíblico por el sacerdote. Por una parte, el texto, en tanto agente de los procesos, alterna entre una transparencia como la que ofrece el verbo “aparece” y una mayor capacidad interpeladora, como la que sugiere la frase “hace recordar”. A su vez, en tanto objeto, ese mismo texto bíblico se inscribe en un proceso directivo (“tenemos que vincular”), obligatorio, que plantea una puesta en relación entre diferentes pasajes de los evangelios; es decir, se explicita el lugar autorizado del sacerdote para orientar el modo en que se leen y se les atribuye sentido a esos pasajes. Estas *combinaciones contrarias* de recursos son las que manifiestan la conflictividad propia del discurso homilético, pero también el modo en que las estrategias buscan construir equilibrios, superar, estabilizar esas fuerzas en la materialidad discursiva.


IGLESIA NTRA. SEÑORA DE LOURDES	El texto bíblico como objeto o circunstancia	
Y esta [¿], esta piedra que aparece ahí también nos hace recordar a la otra muerte, también, igual de real, que es la muerte de Cristo, porque toda resurrección <i>tenemos que necesariamente vincularla</i> con la resurrección de Cristo. (L-5, [028-031])	<i>tenemos que vincular</i>	<i>opacidad</i> 
Dicen que todo texto fuera de contexto es un pretexto, entonces <i>vamos a explicar</i> por qué aparece esta imagen de la serpiente para representar al demonio. (L-2, [012-014]).	<i>vamos a explicar</i>	
Cada uno de los textos de hoy, si <i>nos pudiéramos a analizarlos</i> , miren tendríamos para quedarnos hasta mañana porque tienen una riqueza impresionante... (L-3, [003-005]).	<i>nos pudiéramos a analizar</i>	
Y... y la prueba de... nos da varias notitas por las que <i>nos podemos dar cuenta</i> de lo muerto que estaba Lázaro. (L-5, [020-022])	<i>nos podemos dar cuenta</i>	
El evangelio de este domingo es el archiconocido de las bienaventuranzas o la felicidad, porque bienaventuranza significa felicidad. Felices, <i>podríamos traducir</i> , felices... los que tienen alma de pobres, felices los pacientes, felices los afligidos. (L-1, [001-004]).	<i>podríamos traducir</i>	
...esa piedra que habían hecho rodar sobre la tumba y que nos habla de lo definitivo de esa muerte, lo... lo real, lo concreto, lo real <i>vamos a decir</i> ... (L-5, [033-035])	<i>vamos a decir</i>	
Este ciego de nacimiento, entonces, representa, <i>podríamos decir</i> , a todo hombre que viene a este mundo como ciego, y Cristo es el encargado de devolvernos la luz. (L-4, [021-023]).	<i>podríamos decir</i>	
<i>Recordarán</i> ustedes los evangelios que venimos leyendo en los últimos domingos... (L-5, [002-003])	<i>recordarán</i>	
Después, vamos a tener... <i>vamos a leer</i> ... el evangelio de Mateo lo vamos a leer bastante este año, todos los domingos, vamos a ir viendo otros ítem... o mejor dicho, no otros aspectos, sino estos mismos aspectos pero detallados detallados. (L-1, [013-016]).	<i>vamos a leer</i>	
<i>Recordarán</i> ustedes los evangelios que <i>venimos leyendo</i> en los últimos domingos... (L-5, [002-003])	<i>venimos leyendo</i>	
Después cuando viene todo eso de los... de los cinco maridos, después <i>vamos a ver</i> de qué se trata, le dice: veo que eres un profeta. (L-3, [045-047]).	<i>vamos a ver</i>	
En el medio de estos dos acontecimientos, <i>tenemos</i> el pasaje del Evangelio de hoy. (L-3, [020-021]).	<i>tenemos</i>	<i>Transparencia</i>

4. De la transparencia a la opacidad: la progresión de los recursos y las estrategias

4.1. Los modos del decir

Luego de analizar por separado los recursos que realizan las estrategias de *los modos de agentivación del texto bíblico* y las de *los modos de objetivación del texto bíblico*, estamos en condiciones de volver a estos recursos de un modo diferente. Se trata ahora de disponerlos en el plano, en la mesa de trabajo del analista, para poder ver aquello que la progresión, la linealidad y la acumulación del desarrollo apenas permitía intuir.

En esta nueva mirada nos interesa comparar, poner en serie, las clases de recursos que reconocimos en cada grupo de homilías. Como veremos, este abordaje nos permitirá identificar nuevos agrupamientos, enriquecimientos y complejizaciones de los mismos, e incluso una cierta progresión capaz de delinear una nueva línea de fuerza, un nuevo aspecto de conflictividad que atraviesa al *corpus*. En efecto, al reunir en una misma tabla los grupos de recursos relativos al *tiempo y la forma del verbo conjugado 'decir'* de cada una de las iglesias, se nos ofrece la siguiente representación:

MODOS DE OCURRENCIA DEL VERBO CONJUGADO 'DECIR'				
Sector céntrico		Sector barrial		
DEL CARMEN	S. CORAZÓN DE JESÚS	LA MERCED	LOURDES	<i>opacidad</i>  <i>transparencia</i>
			<i>está queriendo decir</i>	
	<i>quiso decir</i>		<i>quiere decir</i>	
	<i>dijo</i>	<i>dijo</i>	<i>dijo</i>	
<i>Decía</i>	<i>decía</i>	<i>decía</i>	<i>decía</i>	
			<i>va a decir</i>	
			<i>empieza a decir</i>	
			<i>está diciendo</i>	
<i>Dice</i>	<i>dice</i>	<i>dice</i>	<i>dice</i>	
		∅		

La organización, de izquierda a derecha, al igual que la exposición que hemos hecho en este capítulo, responde a un recorrido que va de los recursos relevados en las iglesias céntricas a los presentes en las iglesias barriales o periféricas. Rápidamente es posible reconocer el modo en que la aproximación al grupo de la iglesia de Nuestra

Señora de Lourdes conlleva la identificación de un mayor número de recursos. Frente a las dos formas ('dice' y 'decía') de las homilias de la iglesia Nuestra Señora Del Carmen, las del Sagrado Corazón agregan dos elementos más ('dijo' y 'quiso decir'). Las homilias de la iglesia de Nuestra Señora de la Merced, por su parte, conservan tres de estos elementos ('dijo', 'decía' y 'dice') y agregan la elipsis. Salvo por este último recurso, que supondría el caso extremo de presentificación del texto bíblico, la progresión, aunque ínfima, lleva a una ampliación de los recursos que trazan una cierta distancia del texto, sea respecto del presente de la interacción ('decía', 'dijo'), sea de la transparencia de su significación ('quiso decir'). Este despliegue y complejización alcanza su mayor desarrollo en el último grupo de homilias –iglesia Nuestra Señora de Lourdes–. En este conjunto de recursos, el verbo 'decir' asume tres grupos de formas: a) aquellas que lo incorporan a formas perifrásticas con componente durativo ('está diciendo', 'empieza a decir' y 'va a decir') que le otorgan al proceso verbal un rasgo propio de los de comportamiento; b) las que continúan con el distanciamiento del presente de la interacción discursiva ('decía' y 'dijo') ya relevado en los otros grupos; c) las que continúan y amplían la representación de la no transparencia de la significación del texto ('quiere decir' y 'está queriendo decir').

En suma, a medida que nos desplazamos de las homilias céntricas a las barriales, el *decir* del texto bíblico deja de ser una mera mostración para transformarse en una acción transformativa (marcada en el aspecto durativo de las formas perifrásticas), que se distancia del presente de la interacción (a través del uso de las formas de pasado) y que busca dar cuenta de una significación antes que de una locución (lo que sugieren las diferentes formas del 'querer decir'). Es la progresión que aquí se esboza la buscaremos seguir en los otros conjuntos de recursos.

4.2. El decir sustituido

La *sustitución metafórica de los procesos verbales* conforma la contraparte del conjunto de cláusulas verbales que tienen al texto bíblico como agente de las acciones. Sin embargo, sería inapropiado pensar a esta contraparte como una segunda mitad, un conjunto de representaciones plenamente alternativas a las del 'decir'. El decir y sus formas metafóricas conforman, para ser más precisos, planos de significación; dimensiones capaces de superponerse. Se trata de aquellos espacios en donde vuelven

disputarse los modos de realizar ese sacrilegio del que hablaba Durkheim: traer al mundo profano el objeto sagrado construido por la interdicción¹⁹⁷; convocar el texto bíblico para mostrarlo, exhibirlo, dejarlo hablar y hacer, para escrutarlo y arrancarle sentidos.

Es por esto que podemos establecer puntos de contacto entre los recursos relativos al decir y aquellos que hemos caracterizado como sus sustituciones metafóricas. El primer encuentro lo conforman, nuevamente, aquellos procesos en los cuales el proceso sustituyente conserva algo del verbal 'decir'. En el *corpus* se presentan algunos de estos casos: 'comenta', 'proclama', 'habla', 'predica'. En todos ellos, el desplazamiento metafórico del mero 'decir' es leve, pero ya deja entrever lo que las cláusulas con el proceso 'decir' buscan contener o conjurar: la capacidad de ese texto bíblico para actuar más allá de la mera repetición de las palabras. Mientras las cláusulas del 'decir' postulan la "virtud eficaz" del mismo texto bíblico, este otro conjunto de cláusulas reconoce esa otra performatividad que desborda al mero decir¹⁹⁸, aquella que distancia al texto bíblico inmerso en el género homilético del rito positivo de la plegaria.¹⁹⁹

Este excedente del 'decir' que conforman las otras cláusulas de las que participa el texto bíblico como actor también se encuentra tensionado por los polos de la transparencia y la opacidad. En efecto, junto con un pequeño grupo de recursos que todavía proponen una sustitución verbal, las homilías permiten reconocer otros muchos que se distribuyen entre la desactivación del texto, la minimización de su participación en procesos transformativos, y aquellos que refuerzan su capacidad exhortativa o su carácter de objeto pleno de un sentido que necesita ser escrutado. Y tal como reconocimos en la tabla comparativa anterior, aquí también es posible reconocer la gradual complejización y enriquecimiento de ese conjunto de recursos.

¹⁹⁷ Dice Benveniste: "Por tanto, si tratamos de definir lo que distingue *sacer* de *sanctus*, podemos decir que es la diferencia de lo sagrado implícito: *sacer*, y de lo sagrado explícito: *sanctus*. Por sí mismo, *sacer* tiene un valor propio, misterioso. *Sanctus* es el estado resultante de una interdicción de la que los hombres son responsables, de una prescripción apoyada por una ley. ([1969] 1983: 352)

¹⁹⁸ Como reconocimos en el análisis del grupo de recursos conformado por los *modos de ocurrencia del verbo 'decir'*, también el proceso decir era desbordado por esta otra capacidad más allá de la mera paráfrasis. Es así que encontrábamos las formas 'quiso decir', 'quiere decir' y 'está queriendo decir'.

¹⁹⁹ "Porque la plegaria misma es una ofrenda, *actúa por su virtud eficaz*; bajo el aspecto de fórmulas fijas que acompañan a los ritos, pone en relación al hombre y la divinidad por la mediación del rey o del sacerdote." (Benveniste, [1969] 1983: 371; el destacado es nuestro).

LA SUSTITUCIÓN METAFÓRICA DE LOS PROCESOS VERBALES				
Sector céntrico		Sector barrial		
DEL CARMEN	S. CORAZÓN DE JESÚS	LA MERCED	LOURDES	<i>opacidad</i>
			<i>es una manera de decir</i>	↑ ↓
			<i>significa</i>	
			<i>está representando / representa</i>	
	<i>quiere hacer entender</i>	<i>se refiere</i>	<i>se refiere/ tiene que ver</i>	
		<i>no sabía</i>		
			<i>estaba dando a entender</i>	
		<i>es</i>	<i>es / son / tienen</i>	
			<i>hace ver / hace recordar</i>	
		<i>quiere</i>	<i>quiere dejar</i>	
<i>pide / invita</i>	<i>pide/ pide mirar / invita</i>	<i>pide</i>	<i>pide</i>	
<i>promete</i>	<i>reprocha</i>		<i>denuncia</i>	
	<i>ha llamado / llama</i>			
			<i>va a centrar</i>	
		<i>enseña</i>	<i>explica</i>	
	<i>comenta</i>		<i>escribe</i>	
		<i>contaba</i>	<i>está pretendiendo narrarnos</i>	
		<i>habla</i>	<i>habla</i>	
	<i>proclama</i>		<i>predica</i>	
			<i>propone</i>	
			<i>regala</i>	
			<i>da</i>	
			<i>presenta</i>	
			<i>está mostrando</i>	
<i>muestra</i>			<i>muestra</i>	
		<i>viene</i>	<i>viene</i>	
		<i>va a aparecer</i>	<i>aparece</i>	
			<i>hay</i>	<i>transparencia</i>

El grupo marcado en gris lo conforman aquellos procesos en los cuales la sustitución comparte un componente semántico con el proceso verbal. Por encima y por debajo están aquellos recursos que complejizan las áreas de opacidad y de transparencia del texto bíblico. Si nos centramos en la primera de estas áreas, reconocemos dos fenómenos.

El primer fenómeno surge de la lectura de izquierda a derecha. A medida que nos desplazamos de la iglesia Del Carmen a la de Lourdes se repiten algunos elementos y se suman otros. En ellos, el texto bíblico abandona su carácter de *Emisor*, de agente de un proceso verbal o próximo al verbal, para inscribirse en otra clase de acciones. El segundo fenómeno surge de una segunda observación: podemos ver que estos procesos forman un arco que comienza en los procesos verbales –o procesos que comparten rasgos semánticos con los verbales– (‘comenta’, ‘proclama’, ‘habla’, ‘escribe’, etc.), pasa por aquellos de carácter exhortativo (‘pide’, ‘invita’, ‘llama’, etc.), hasta llegar a los identificativos y simbólicos (‘es una manera decir’, ‘significa’, ‘está representando’, etc.). Estos últimos son los que construyen los grados más altos de opacidad del texto bíblico, así como la acentuación de la autoridad de la voz sacerdotal. Los mismos se encuentran ausentes en la iglesia Del Carmen, se esbozan en la del Sagrado Corazón de Jesús y La Merced (‘quiere hacer entender’ y ‘se refiere’, respectivamente), para luego desarrollarse en la de Nuestra Señora de Lourdes (‘se refiere’, ‘tiene que ver’, ‘está representando’, ‘significa’ y ‘es una manera de decir’).

En relación con este conjunto de recursos, resta mencionar algo más. Todas las homilias de *corpus*, independientemente de su ubicación territorial, comparten cláusulas en las que el texto adquiere un poder exhortativo, demandante y convocante: ‘pide’, ‘invita’, ‘llama’, ‘hace ver’, y todos los verbos de esta clase se encuentran en tiempo presente. De ahí que podamos concluir que esta capacidad performativa atribuida al texto bíblico ya es un rasgo propio del género, una estrategia cristalizada que ha sido capaz de estabilizar la doble demanda, exegética (en la elección del agente) y pastoral (en la elección del proceso, su forma y, eventualmente, su alcance), que se le atribuye al rito de la homilía. Otro análisis podría permitirnos indagar en el modo que se constituye discursivamente esta dimensión directiva de las homilias. En este otro análisis, necesitaríamos incorporar no sólo estas formas de indireccionalización de la demanda, sino también aquellas en donde el enunciador deja su marca, refuerza su presencia en el requerimiento, la exigencia enunciada hacia los fieles. Esto conformaría otro campo de conflictividad para el despliegue de las estrategias, otros espacios discursivos en donde se vuelven a dirimir o, al menos a enfrentar, las tensiones entre la *autorización* y la *adecuación* que recorren el género homilético.

Pero, tal como mencionamos, la complejización y el enriquecimiento de recursos no sólo alcanzan a aquellos relativos a la opacidad, también los que atañen a la

transparencia. En efecto, a medida que abandonamos el sector céntrico, el texto bíblico adquiere una gran actividad, incluso en procesos que buscan atenuar este nivel de agentividad. También en este grupo, los procesos pueden organizarse en tres grupos.

El primero lo conforman aquellas formas en las que predomina una suerte de *desinterés* por parte del agente ('da', 'regala'): hay una acción, pero no parece tener ninguna pretensión transitiva, performativa sobre el beneficiario.

El segundo, en cambio, lo conforman un conjunto de verbos con rasgos de evidencialidad, en los que la acción se reduce a la mera mostración del texto ('presenta', 'está mostrando', 'muestra'). Aquí la acción transformativa sobre el objeto desaparece, la misma se reduce a ofrecerlo a la expectación, a la mirada de un posible destinatario. A la vez, la evidencialidad de los verbos representa al conocimiento sobre el texto como resultado de la mera percepción del mismo.

El tercer grupo de procesos construye una relación espacial entre el texto bíblico y el enunciador. En este caso la gradación postula una aproximación de lo sagrado a lo profano: lo que está ('hay'), se muestra ('aparece') y se aproxima ('viene').

Si abrimos nuevamente el campo y volvemos a observar el paisaje completo, es decir, la total disposición de los elementos estudiados, los comentarios sobre estos recursos adquieren otra perspectiva. En efecto, más allá de la evidencialidad reconocida y de cierta desactivación de la capacidad exhortativa de texto, la progresión sigue siendo en la dirección que venimos reconociendo: a medida que nos aproximamos a las iglesias barriales o periféricas gana lugar y se desarrolla la actividad interpretativa y la opacidad del texto bíblico.

4.3. El decir apropiado

La reunión de este nuevo conjunto de recursos permite desplegar sobre la espacialidad del plano los diferentes modos en que se realizan y se desarrollan dos fenómenos discursivos relevantes dentro del estudio que venimos presentando: a) la apropiación de la agentividad por parte del sacerdote; y b) el descentramiento del texto bíblico en la representación clausal. Sin embargo, la posibilidad de poner en serie este nuevo conjunto con los anteriores no se debe a un mero ejercicio contrastivo. Tanto en estos como en aquellos –así como en las cláusulas que nos permitieron identificarlos–

reconocemos un mismo eje de referencia y un mismo objeto en disputa: el decir, la posibilidad misma de enunciar.

Esto significa que el estudio del modo en que se distribuyen los procesos que tienen al texto bíblico como objeto o circunstancia siguen estando inmersos en ese difícil proceso de convocar al texto bíblico en la homilía sin despojarlo plenamente de su carácter sagrado, es decir, de convocarlo al mundo profano sin, justamente, profanarlo. Los recursos dan cuenta de esta tensión, pero no sólo en su disposición en los polos de *transparencia* y *opacidad* que venimos analizando, también en su relación con los recursos de los otros grupos. Así, si en *la sustitución metafórica de los procesos verbales* el texto bíblico ‘muestra’, en *el texto como objeto o circunstancia*, lo ‘vemos’; si en el primer grupo ‘habla’, en el segundo, ‘escuchábamos’; si en el primero ‘escribe’, en el segundo, ‘leíamos’; si en el primero ‘aparece’, en el segundo, ‘encontrábamos’.

Estos casos nos permiten pensar que la incorporación del texto bíblico en la cláusula de ninguna manera supone su apropiación, su control por parte del hablante. En muchos casos, la cláusula apenas muestra el revés de una misma representación, un juego de planos y contraplanos en los que el texto sigue ocupando un rol protagónico. En este sentido, sólo en aquellas cláusulas con el proceso ‘decir’ parece producirse una inflexión; es en estos casos en los cuales podemos establecer un cierto corte en aquel conjunto de recursos que se presentan todavía subsidiarios del texto bíblico. Por este motivo es que en la presentación de la tabla comparativa de los recursos las formas del ‘decir’ aparecen destacadas.

EL TEXTO BÍBLICO COMO OBJETO O CIRCUNSTANCIA				
Sector céntrico		Sector barrial		
NTRA. SRA. DEL CARMEN	S. CORAZÓN DE JESÚS	NTRA. SRA. DE LA MERCED	NTRA. SRA. DE LOURDES	opacidad
	<i>entendamos</i>		<i>tenemos que vincular</i>	↑ ↓
		<i>aprenderemos / no acabamos de aprender</i>	<i>vamos a explicar</i>	
		<i>desaprovechamos</i>		
			<i>nos pusiéramos a analizar</i>	
		<i>nos podemos juzgar</i>	<i>nos podemos dar cuenta</i>	
			<i>podríamos traducir</i>	
	<i>habíamos dicho</i>	<i>decíamos / decimos / repetimos</i>	<i>vamos a decir / podríamos decir</i>	
	<i>podemos preguntarnos</i>		<i>recordarán</i>	
	<i>Descubrimos</i>	<i>descubrimos</i>		
	<i>Encontrábamos</i>			
	<i>Recordemos</i>			
	<i>Contemplemos</i>			
	<i>hemos proclamado</i>			
	<i>Cantábamos</i>			
<i>leíamos / hemos leído</i>	<i>Leíamos</i>		<i>vamos a leer / venimos leyendo</i>	
	<i>escuchábamos</i>	<i>acabamos de escuchar</i>		
<i>Vemos</i>			<i>vamos a ver</i>	
		<i>tenemos</i>	<i>tenemos</i>	
		<i>hay</i>		
				transparencia

Los comentarios anteriores nos ayudan a comprender el fuerte desarrollo que tienen los recursos que cubren el espacio que se abre por debajo de las formas del ‘decir’, en especial en la iglesia Sagrado Corazón de Jesús. En este caso y en los demás identificamos un gran despliegue de recursos a través del cual las cláusulas logran hablar acerca del texto bíblico, inscribirlo en representaciones de sucesos, pero manteniendo siempre una prudente distancia respecto de él.²⁰⁰

Algo de este cuidado alcanza también al sector superior que delimitan las formas del ‘decir’. Es así que los recursos de este subgrupo alternan entre los casos de

²⁰⁰ El recurso ‘podemos preguntarnos’ parece ser el único en el cual este cuidado al que nos venimos refiriendo trasciende el elemento propiamente léxico para alcanzar aspectos modales, como lo es el auxiliar modal “podemos” de la frase verbal. Este tipo de modalización anticipa algo que luego se profundiza a medida que se asciende en la escala de opacidad y por eso ubica al recurso en el umbral anterior a las formas del decir. Y todo esto es de esperar cuando la actividad interpeladora deja de ser propiedad del texto para pasar al hablante, dotado entonces de la posibilidad de interrogarlo.

modalización *dubitativa*: ‘podríamos decir’, ‘podríamos traducir’, ‘nos podemos dar cuenta’, ‘nos podemos juzgar’²⁰¹, ‘nos pudiéramos a analizar’; *aseverativa*: ‘desaprovechamos’, ‘aprenderemos’, ‘vamos a explicar’; *directiva*: ‘entendamos’, ‘tenemos que vincular’.

Junto con esto, corresponde decir que la tabla confirma, incluso con los reparos que hemos señalado, el enriquecimiento de los recursos que vuelven al texto bíblico un claro objeto de exégesis. En la iglesia de Nuestra Señora de Lourdes el sacerdote dice:

[le.] Dicen que todo texto fuera de contexto // es un pretexto // entonces vamos a explicar ↑ por qué → aparece [ac.] esta imagen de la serpiente para // [le.] representar al demonio. (L-2, [012-014]).

El texto bíblico ya no es exhibido, mostrado o meramente leído, es una materialidad discursiva opaca sobre la cual sólo el saber del sacerdote puede operar para desentrañar sus significados. El pasaje condensa el final del recorrido y de la progresión que hemos relevado en todo este apartado a partir de la relectura de las tablas comparativas. Mientras las iglesias céntricas amplían los recursos y las estrategias para referir al texto bíblico como un objeto transparente; las iglesias barriales y periféricas tienden a representarlo como oscuro, complejo, demandante de una actividad interpretativa que permita obtener los sentidos no evidentes del mismo.

En el siguiente apartado presentaremos una explicación posible a este fenómeno que nos muestra el análisis comparativo. Para esto recuperaremos uno de los aspectos del género de la homilía que el análisis de las cláusulas y los recursos hizo, de algún modo, relegar: su carácter de proceso social de participación, de inscripción en el espacio social y, más precisamente, en el campo religioso.

5. La lucha por la obtención y la administración del sentido del texto bíblico

El presente estudio de las estrategias discursivas se ha guiado a partir de ciertos postulados que consideramos relevantes y operativos para la explicación del discurso homilético. Por una parte, hemos derivado la tensión entre *autorización* y *adecuación* de la escisión constitutiva del campo religioso, aquella que establece la distinción fundamental entre los agentes encargados de la administración de los bienes de

²⁰¹ El verbo ‘poder’ de las perífrasis que aquí agrupamos tiene funcionamientos diversos y su valor modal epistémico (Gómez Torrego, 1999) no siempre es constante. De todos modos, el agrupamiento sirve para establecer las diferencias, como veremos, con las formas más aseverativas y las imperativas.

salvación y aquellos que los consumen. Por otra, hemos visto el modo en que esta escisión se refuerza en la organización de la Iglesia católica y en su distribución de las identidades institucionales.

Parte de este análisis implicó una segunda operación teórica, menos evidente, relegada a una suerte de segundo plano de la exposición. En esta operación, el estudio de las homilias colocaba entre paréntesis todo un exterior a la institución, todo un espacio del cual la Iglesia católica también formaba parte y que podía permearse incluso en las cláusulas seleccionadas. Y es la progresión de los recursos relevada en esta segunda parte del presente capítulo lo que hizo evidente la imposibilidad de sostener esa parcialidad y esa parcialización del objeto de estudio. El aumento de recursos que construyen y refuerzan el carácter opaco, complejo, del texto bíblico conforme nos desplazamos de las homilias registradas en los sectores céntricos de la ciudad hacia los más barriales y periféricos ya no podía ser explicado en los términos de la contradicción o la paradoja del *rito positivo*, a través de la aporía del *misterio* del *ministerio*. Es necesario considerar entonces a qué otros discursos, a qué otros agentes del campo religioso las homilias extienden sus apelaciones, sus polémicas y, fundamentalmente, sus mecanismos de apropiación del discurso bíblico y su interpretación legítima.

Pero antes de ampliar este abordaje para poder elaborar algunas hipótesis explicativas del fenómeno, corresponde explicitar también sobre qué supuestos operó la circunscripción del análisis anterior. Para esto es necesario volver a algunas observaciones que hemos realizado sobre en el capítulo 4. En esa ocasión mencionamos que uno de los presupuestos –y prejuicios– que ha operado fuertemente en los estudios del fenómeno religioso en la Argentina es la existencia de una hegemonía y un monopolio religioso de la Iglesia católica en todo el territorio (Frigerio, 2007). Este supuesto, como ha señalado Frigerio, funciona incluso para explicar la diversidad religiosa contemporánea (Esquivel *et al*, 2001; Mallimacci, 2001, 2003), la cual se establecería en términos de un “antes” y “después” que, “brindando una versión algo estereotipada del pasado monopolizado por el catolicismo, singulariza en demasía lo novedoso de la dinámica religiosa actual” (Frigerio, 2007: 89).

Por nuestra parte, estos supuestos nos ayudarían a dar cuenta de nuestro propio proceder en relación con el *corpus*. En efecto, cierta representación acerca de la Iglesia católica como agente hegemónico nos pudo haber orientado a plantear perspectivas de análisis e hipótesis que reforzaran su carácter independiente, inmanente, y, en cierta

medida, sustraída de la competencia instaurada por un “mercado religioso” relativamente reciente. Sin embargo, en la medida en que consideramos que la diversidad religiosa no consiste tanto en la *creación* de un mercado, sino en su *desregulación*, la atención se focaliza menos en la pérdida de la fe o de una única verdad que en los dispositivos de poder más o menos eficaces para suprimir una disidencia religiosa presente desde mucho antes (Beckford, 2003: 83-84).

Por último, la definición de los destinatarios de las homilias en términos de su identidad institucional, esto es, como “laicos católicos”, también pudo haber colaborado a cerrar el análisis a estas tensiones internas entre *autorización* y *adecuación*. En cambio, si consideramos, siguiendo también a Frigerio, la posibilidad de reconocer diferentes dimensiones en las que se juega la diversidad, la competencia y la disputa dentro de este “campo religioso abierto” (Parker, 1994), la relevancia de la identidad institucional puede ser reevaluada. Para este autor, es posible reconocer tres dimensiones involucradas: la *legitimidad* social de la religión, las *creencias* y la *identidad* de los creyentes. Dado que no existiría una correlación automática entre las tres dimensiones podemos abrir la brecha para la explicación del fenómeno relevado en nuestro *corpus*. En efecto, incluso cuando los participantes de todas las homilias trabajadas puedan reconocerse como portadores de una *identidad* católica, puede haber entre ellos variaciones acerca de las *creencias* religiosas y acerca de la *legitimidad* de la institución católica sobre las otras formas de religiosidad. De esta manera, mientras la *tensión entre autorización y reconocimiento* puede circunscribirse a la *identidad* institucional católica y recorrer todas las homilias de modo homogéneo; el desigual desarrollo, complejización y enriquecimiento de los recursos relativos a la opacidad y la transparencia del texto bíblico podrían involucrar a aspectos más variables, como las *creencias* y la *legitimidad*. Y sería la polemicidad de estos últimos dos aspectos la que aumentaría conforme las homilias se producen en sectores más barriales y periféricos.

5. 1. El texto bíblico y las formas de religiosidad popular

La consideración del discurso católico de las homilias como inmerso en un ámbito de competencia con otros discursos y formas de religiosidad nos permite trazar, entonces, una hipótesis explicativa del gradual aumento de la opacidad del texto bíblico y del reforzamiento de autoridad del sacerdote que hemos relevado. Para esto es

necesario recuperar otro fenómeno, de carácter más sociológico que discursivo, y en el que coinciden gran parte de los trabajos de los científicos sociales locales (Mallimaci, 2001; Semán, 2004): la existencia de un activo mercado religioso, con ofertas y demandas diferenciadas, en los barrios y las periferias de nuestro país.²⁰²

Tal como dejaba ver Frigerio, las diferencias acerca de este fenómeno residen menos en su constatación que en la explicación de su génesis. Mientras algunos autores como Mallimaci consideran que:

Lo nuevo al fin del milenio es que el antiguo monopolio católico se está resquebrajando. La disidencia religiosa estaría mostrando la protesta simbólica de amplios sectores populares frente a su situación actual y buscando felicidades –bienes simbólicos de salvación– en identidades religiosas alternativas a la oficial e institucional. Por otro lado esto significa que cada vez es menor la “clientela religiosa cautiva”. (2001: 23)

Otros autores, entre ellos Frigerio, con quien coincidimos, plantean que “[l]a desregulación permite que una serie de creencias y prácticas, antes presentes pero de maneras menos desarrolladas y apenas toleradas como “religiosidad popular”, sean capitalizadas por diversos grupos que recién en los últimos veinte años pueden actuar libremente.” (2007: 92).

De este modo es que podemos bosquejar una posible explicación: *el aumento de la representación opaca y compleja del texto bíblico en las homilias barriales y periféricas es una respuesta del discurso católico a la disputa con las formas de religiosidad popular presentes y operantes en estos sectores de la ciudad de Santa Fe.*

Aunque no constituye el planteo nodular de esta tesis, podemos avanzar en la precisión de esta explicación posible. En primer lugar, corresponde detenernos, al menos brevemente, en aquello que entendemos por “religiosidad popular”. En segundo lugar, es necesario circunscribir cuál es el aspecto de esa disputa religiosa en los márgenes de la ciudad que estaría mostrando nuestro *corpus*. Para esto habrá que considerar, sin dudas, el rol de la interpretación del texto bíblico en la religiosidad popular.

El concepto de “religiosidad popular”, como tantos otros que rodean a la práctica y el discurso religioso, ha sido siempre una cuestión polémica. En diferentes períodos,

²⁰² En relación con su trabajo de campo en un barrio del Gran Buenos Aires durante la década del '90, Semán señala que “[p]or cada capilla cristiana nos encontraremos con no menos de cinco o seis pequeñas iglesias pentecostales. Si una capilla católica abarca a los fieles de, supongamos, quince o veinte manzanas, nos encontraremos con que hay una iglesia evangélica cada dos o tres cuadras, lo que no es poco decir.” (2004: 27).

Marisa Massolo (1994) y Eloísa Martín (2007) presentan los recorridos que ha tenido esta noción en los estudios latinoamericanos. Massolo señala un aspecto del debate que quizá responda más a las polémicas políticas vigentes en los años 70 y 80. Para esta autora, la postura común de los científicos sociales acerca de la religiosidad popular es la ambivalencia: “[m]ientras que algunos autores consideran que la religiosidad popular «perpetúa una falsa conciencia sobre la naturaleza de la sociedad de clases», otros alegan que expresa sentimientos de opresión, e incluso que lleva a la rebelión” (1994: 101-102).²⁰³

Martín, por su parte, realiza una revisión de los trabajos producidos y publicados en la Argentina desde principios de los años ‘80 hasta el 2007 (año de publicación de su texto) y propone organizarlos en cuatro grupos: 1) la religiosidad popular como la “religión del pueblo”; 2) como respuesta funcional a situaciones de carencia; 3) como “otra lógica”; 4) como conjunto de prácticas de sacralización. Aunque no disponemos del espacio para explicar estos posicionamientos, digamos brevemente que mientras los dos primeros todavía conservan la oposición popular vs. institucional, las dos siguientes

dan cuenta de que muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular no son totalmente ajenas a la presencia de alguna institución religiosa; estas relaciones acontecen de modos muchos más complejos que los de dominación/resistencia. De esta manera, estos trabajos muestran que es posible y necesario pensar la religiosidad popular no exactamente por fuera ni contra la Iglesia, sino aconteciendo en un espacio intersticial, de negociación y conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen. (Martín, 2007: 74).

Esta aproximación a la religiosidad popular nos habilita a considerar que la polémica que plantean las homilías alcanza a los laicos, a los fieles que participan del rito de la misa. Y esto sería posible considerando lo propuesto por Frigerio, esto es, que el reconocimiento de una determinada identidad religiosa no implica automáticamente la adhesión a un conjunto de creencias y a una cierta legitimidad. De este modo, la homilía católica se constituye en un dispositivo institucional para definir creencias y legitimidades en aquellos espacios sociales donde incluso los católicos declarados²⁰⁴ pueden participar de prácticas y adherir a creencias propias de las formas de religiosidad

²⁰³ Ya en un trabajo de 1984 acerca de la bibliografía sobre la religiosidad popular en Brasil, Rubem Fernandes reconocía esta misma ambivalencia entre un “romanticismo” que la pone en valor y un “iluminismo” que postula un mirada crítica, la necesidad de un distanciamiento y educación en aquellos que la practican.

²⁰⁴ Dice Frigerio: “Desde el punto de vista aquí propuesto, las identidades serían respuestas situadas a la pregunta «¿quién soy yo?», que en cada contexto podría ser respondida de manera divergente (“católico” o “umbandista” o “espiritista”) pero sin implicar mezclas. El sincretismo sería más una característica de los sistemas de creencias (personales o grupales), respuestas a la pregunta «¿qué creo yo?».” (2007: 100).

popular.²⁰⁵ En este sentido, el análisis de la materialidad discursiva de las homilías logra diferenciarse de aquellos estudios que, como señala Martín, “[a]unque (...) reconocen explícitamente las variaciones que la Iglesia alberga en su interior, (...) trabajan en el nivel ideológico y con foco en la jerarquía eclesial, dejando por explorar (...) las interacciones efectivas de la Iglesia con la sociedad” (2007: 67).

La segunda instancia de este desarrollo demanda centrar nuestra atención en la relevancia del texto bíblico y su interpretación –foco de nuestra mirada sobre el *corpus*– en las formas de religiosidad popular. Esto nos llevaría, en una primera instancia, a la distinción entre el catolicismo –con su monopolio de la interpretación en manos de especialistas– y los grupos evangélicos –que continúan la tradición protestante acerca de la posibilidad que tiene cada creyente de acceder a los significados bíblicos sin mediaciones–. Sin embargo, preferimos el planteo de Velho (1995), quien sugiere que, en ciertas circunstancias, estamos frente a un “cristianismo popular”, referido a una “cultura bíblica”, que demanda relativizar o relocalizar la oposición catolicismo / protestantismo.²⁰⁶ Por otro lado, como señala Semán, parte de la actividad de expansión y localización de los grupos evangélicos pentecostales –una de las formas de la religiosidad popular– y de la conformación del perfil de cada iglesia reside en “la dialéctica entre los textos bíblicos y las bases culturales de los sectores que se desarrollan: así nacen estilos específicamente vinculados a la cultura de los jóvenes, de los migrantes rurales o de las clases medias.” (2004: 44).

Todo esto nos permitiría señalar, entonces, la relevancia que tiene el texto bíblico, su interpretación e incluso su alusión general²⁰⁷ en las formas de religiosidad popular con las que disputa la homilía católica como práctica concreta. La opacidad otorgada al texto bíblico en las homilías (“significa”, “está representando”) y el

²⁰⁵ En la homilía pronunciada en la iglesia Nuestra Señora de La Merced, el por entonces, arzobispo de Santa Fe, José María Arancedo, decía: “Una iglesia tiene que ser la presencia viva de Cristo, por eso tiene que ser servidora, comunidad misionera, comunidad servidora. Comunidad de oración también, comunidad de oración. *Qué triste cuando la gente puede decir en algunos lugares: bueno, vamos a la iglesia solamente a buscar cosas materiales. Y por ahí después cuando tenemos que rezar, alabar a Dios, decía, en algunos lugares vamos... vamos al culto.* La iglesia tiene que ser un lugar de oración.” (LM-5, [065-071])

²⁰⁶ “Normalmente, nas discussões teológicas, o tema da graça é asociado preferencialmente à tradição protestante, e não à católica. Todavía, ele parece surgir naturalmente do material examinado. E o mesmo ocorre, mais acentuadamente ainda, no caso similar do cativoiro-libertação e da própria ênfase no Velho Testamento. Uma hipótese a desenvolver é que em determinado nível está-se diante de um cristianismo popular, referido à "cultura bíblica", devendo-se relativizar e/ou localizar devidamente a oposição catolicismo-protestantismo.” (Velho, 1995: 26).

²⁰⁷ A esto refiere en parte Velho al hablar de una “cultura bíblica”.

reforzamiento de la actividad exegética por parte del sacerdote (“tenemos que vincular”, “vamos a explicar”) serían reacciones de las parroquias católicas ante la amenaza de la pérdida del monopolio interpretativo sobre el texto bíblico en los sectores barriales y periféricos. La necesidad de considerar la pertenencia genérica del texto bíblico, la de inscribirla en una exégesis de tipo histórico-crítica²⁰⁸, entre otras operaciones, serían parte de los medios que, según Danièle Hervieu-Leger, utilizaría el discurso católico para mantener su monopolio. Dice esta autora:

la preservación del monopolio del poder religioso depende de la capacidad de la institución de hacer admitir a los laicos lo bien fundado de su exclusión (del poder simbólico). Para que estos no contesten la concentración del poder religioso en manos del clero, es necesario que estén plenamente convencidos que ese poder y esa competencia son, por naturaleza, accesibles solamente a un pequeño grupo de hombres seleccionados.” (Hervieu-Leger, 1986: 227; citado por Mallimaci, 2001: 19-20)

Con este recorrido acerca de los modos de entender las formas de religiosidad popular y el rol del texto bíblico en las mismas, creemos haber sustentado y orientado una posible demostración de la hipótesis planteada. Los barrios y los sectores periféricos de la ciudad de Santa Fe se transforman así en un espacio intersticial, de negociación y disputa por el establecimiento de creencias y legitimidades, incluso en aquellos laicos católicos que, regularmente, llenan los largos bancos y las naves de las parroquias. El análisis de los discursos, de los recursos y estrategias nos permitió reconocer algunos de los modos que asume la participación católica en ese espacio de conflictividad por el poder religioso.

²⁰⁸ Recordemos este pasaje de una homilía de la iglesia Nuestra Señora de Lourdes: “Dicen que todo texto fuera de contexto es un pretexto, entonces vamos a explicar por qué aparece esta imagen de la serpiente para representar al demonio. Cuando se escribió el libro del Génesis o estos relatos, los israelitas... fue allá por el año 1000 más o menos antes de Cristo, en el reinado de David, los israelitas tenían... reconocían a Dios, al dios verdadero, a Yavé. Y los otros pueblos, los cananeos, eh... tenían otros dioses, entre los cuales estaba la serpiente, como el dios de la fecundidad y al cual le rendían culto. Entonces, de alguna manera, esto no es un relato histórico, en el sentido que como entendemos hoy los relatos históricos. Acá el autor no está pretendiendo narrarnos tal cual han sucedido los acontecimientos de la creación, de la que nadie es testigo, sino que es, podríamos decir, es una teología de la historia de la salvación, es una interpretación teológica de lo que sucedió en la creación del hombre, varón y mujer.” (L-2, [012-025])

CONCLUSIONES

El objetivo de estas conclusiones es, en primera instancia, ofrecer una síntesis de muchos desarrollos que hemos realizado a lo largo de la tesis y que nos han permitido formular nuestra propuesta teórico-metodológica. En segunda instancia, quisiéramos atender al rol del trabajo con el *corpus*, con la materialidad textual, en la revisión y precisión de las primeras formulaciones, así como en la elaboración de nuevos postulados surgidos del efectivo contacto con los discursos.

En la primera parte de esta tesis buscamos elaborar una definición de “estrategia discursiva” que articulara nuestros posicionamientos teóricos, a la vez que nos brindara una herramienta metodológica para el análisis de los discursos que conforman nuestro *corpus*. Una breve síntesis de ese desarrollo nos permite caracterizar a la “estrategia discursiva” como una reconstrucción que realiza el analista sobre los discursos que se han constituido en su objeto de análisis.

Esta reconstrucción consiste en la puesta en relación de *recursos lingüístico-discursivos* presentes en el discurso analizado. La puesta en relación se realiza a partir de la formulación de dos inferencias simultáneas: una relativa al *propósito comunicacional* que el sujeto busca alcanzar por medio de su discurso; otra relativa a una determinada *conflictividad* que enfrentará este sujeto para la realización de ese propósito. De esta manera, los recursos y su coordinación *se explican* en tanto buscan realizar un determinado objetivo y salvar lo que hemos denominado una *conflictividad estratégica*.

La relevancia otorgada a esta última noción logra atenuar una lectura puramente teleológica de la estrategia y dar lugar a la presencia de una dimensión de polémica y dialéctica discursiva. A la vez, habilita al analista a reconocer relaciones complejas entre los recursos reunidos, los cuales raramente se organizan de un modo coherente y libre de asperezas y contradicciones.

La estrategia es, a la vez, una acción discursiva singular y contingente, atribuida a un agente social dotado de un cierto *habitus*. Es el *habitus* el que habilita al sujeto a realizar una percepción de la situación en la cual realiza su acción discursiva, establecer el “horizonte de posibilidad” de la misma: su necesidad, su factibilidad (esto es, la identificación de la conflictividad estratégica) y los medios adecuados para tal

circunstancia. Es también la *estructura estructurante* que tiende a “excluir ‘sin violencia, sin arte, sin argumento’, todas las ‘locuras’ [...], es decir todas las conductas condenadas a ser negativamente sancionadas por incompatibles con las condiciones objetivas” (Bourdieu, 1980 [1991]: 97).

Luego de estas precisiones conceptuales y metodológicas, la tesis dedica la segunda y la tercera parte a su proyección en las particularidades de los discursos analizados: las homilias católicas. Lejos de ofrecerse como una mera actividad de aplicación, el análisis del *corpus*, se constituyó en un proceso de revisión, ajuste y enriquecimiento de los planteos acerca de la noción de estrategia discursiva.

La primera particularidad que necesitó ser considerada fue la relación que se establece entre la noción de estrategia discursiva y la de género. El género es el primer elemento que permite reconocer el “horizonte de posibilidad” de una acción discursiva. En nuestra propuesta, esto significa considerar el *proceso social*, la *finalidad cultural* (o, mejor, institucional) y las *etapas* que conforman al género como elementos relevantes en la explicación de las estrategias. Dado el énfasis que posee el componente conflictivo en esta tesis, uno de los vínculos más evidentes que pudimos establecer es el modo en que las estrategias presentes en las homilias analizadas articulaban su conflictividad particular –la resistencia que enfrentan para la realización de sus propósitos– con las tensiones que plantea el género homilético. Así, algunas de las cláusulas que hemos analizado necesitan considerarse en confrontación con la conflictividad propia del proceso social que conforma el género específico, en tanto dispositivo institucional de la Iglesia católica para el control y la intervención sobre los fieles.

La segunda de las revisiones surge del trabajo con las cláusulas que hemos seleccionado para analizar las estrategias agrupadas bajo el rótulo *estrategias de participación e interacción clausal del texto bíblico*, las cuales a su vez se desagregarán en 1) *los modos de agentivación del texto bíblico*; 2) *los modos de objetivación del texto bíblico*. En tanto actos particulares y contingentes (cfr. Capítulo 2), las estrategias discursivas se realizan en cláusulas efectivamente producidas, es decir, se identifican en la materialidad textual. Estas cláusulas son descriptas como combinaciones de *recursos estratégicos*, es decir, como combinaciones de opciones realizadas que han sido incorporadas por el analista en la reconstrucción de una estrategia. De esta manera,

cuando deja de ser una posibilidad en el potencial de la lengua y es efectivamente realizada, la *opción* deviene *recurso* (Menéndez, 2006); simultáneamente, ese recurso pasa a formar parte de la reconstrucción analítica de una estrategia, se lo concibe como *recurso estratégico*, un elemento que ingresa en un particular sistema de relaciones que orientan su eficacia significativa.

En esta tesis hemos visto que, llegados a este punto, era posible realizar un desdoblamiento en el análisis. Por una parte, en la agrupación de los recursos *en* una misma clase (por ejemplo, *modos de inscripción del participante destinatario en el proceso verbal*); por otra, en la combinación *entre* las diferentes clases de recursos (por ejemplo, entre, *modos de ocurrencia del verbo 'decir' y las formas de la locución*). El primero de estos análisis nos permitió pensar que el recurso estratégico identificado admite una *doble inscripción*: por una parte, en el paradigma del que forma parte, que junto con otros conforma el sistema de opciones de una lengua; por otra, en el repertorio de recursos relevados en el *sub-corpus* que constituyen todas las homilias registradas en una misma iglesia. Así, por ejemplo, un elemento *Finito* (verbo conjugado) puede entrar en relación, en el primer grupo, con su paradigma temporal, modal, etc.; y en el segundo grupo con otros verbos conjugados que forman parte de una misma clase de recursos estratégicos relevados en las homilias producidas en una misma iglesia.

En relación con este último grupo, nuestras hipótesis nos permitieron señalar que los recursos así agrupados no se encuentran reunidos de un modo indiferenciado. Uno de los aportes significativos del trabajo con las homilias concretas es la identificación de la conflictividad no sólo como un elemento explicativo de la estrategia discursiva, sino también como *un principio ordenador de los recursos estratégicos*. En efecto, la dialéctica desplegada por la conflictividad estratégica puede descomponerse en un *continuum* de dos polos en tensión, lo que analíticamente permite distribuir a los recursos según se aproximen a uno u otro de los polos. En nuestro caso, decidimos explicar las *estrategias de participación e interacción clausal del texto bíblico* a partir de la conflictividad que se establece entre el polo de la *transparencia* y el de la *opacidad*, y es entre estas dos fuerzas en constante tensión donde se distribuyen los recursos estratégicos.

Teniendo en cuenta esta organización es que podemos retomar el segundo tipo de análisis que realizamos con nuestros materiales, aquel que atiende a los modos de combinación *entre* las diferentes clases de recursos. En el comienzo de estas

conclusiones dijimos que la relevancia otorgada a la conflictividad atenúa una lectura puramente teleológica de la estrategia y da lugar a la presencia de una dimensión dialéctica, polémica; también mencionamos que esto permitía reconocer relaciones complejas entre los recursos reunidos o coordinados en la estrategia discursiva. Ahora estamos en condiciones de comprender mejor de qué se tratan estas relaciones complejas. Cada recurso que ingresa en la reconstrucción del analista tiene, a su vez, una disposición en el *continuum* de fuerzas que conforma su clase, esto es, una proximidad gradual a alguno de los polos. Las relaciones entre los recursos son complejas porque no siempre tienen ellos posiciones equivalentes en el espacio de tensión desplegado por la conflictividad. De aquí que hemos hablado de *combinaciones coordinadas* y *combinaciones contrarias* de los recursos (aunque esta distinción puede llevar muy rápidamente hacia una oposición entre elementos discretos, mientras que nuestra propuesta se orienta a la gradualidad).

Con estos últimos comentarios, el análisis estratégico deviene en *mirada poética*, en el sentido otorgado por Jakobson a este término, esto es, como la proyección del eje de selección sobre el eje de combinación (1981: 360). Cada recurso, inmerso en su clase y dispuesto en el *continuum*, se inscribe en un eje paradigmático de selección. Al considerar el carácter más o menos equivalente o más o menos contrario de los recursos combinados, lo que hacemos es poner en evidencia las tensiones de esos ejes paradigmáticos en la contigüidad del sintagma. Esta mirada poética es la que nos ayuda a desarticular “el texto ideal, continuo y sin asperezas” (Foucault, 1969 [2001]: 262), mostrando, justamente, las fuerzas presentes en la coyuntura y la contingencia en la que el discurso es producido.

Por una cuestión de extensión no hemos podido mantener el nivel de detalle con que hemos abordado el conjunto de estrategias *de participación e interacción clausal del texto bíblico*. Sin embargo, durante el desarrollo han quedado formulados algunos planteos que podrían retomarse en el estudio de las homilias católicas. Aunque nuestro foco estuvo puesto en las construcciones enunciativas que permitían aludir al texto bíblico –convocarlo al mundo profano sin, justamente, profanarlo– también es posible pensar en los efectivos enunciados que estas construcciones introducen. Hemos visto que cobra particular importancia el estudio del registro presente en algunas cláusulas y su contrastación con el registro de las lecturas bíblicas, el cual se ofrecería como un

punto de referencia, una suerte de polo de la literalidad en el campo de tensiones relevado.

Junto con estas observaciones conceptuales y metodológicas, la tesis aspira también a proyectar ecos o, mejor, reverberancias sobre otros objetos y campos. El primero de ellos atañe al ámbito del análisis del discurso religioso y a sus estrechos vínculos con la sociología de la religión. La hipótesis que hemos incorporado en el último capítulo va en esta dirección. El enriquecimiento de recursos estratégicos así como su distribución dentro de las tensiones relativas a la *transparencia* y la *opacidad* pueden explicarse por la relación que mantiene la religión católica con otras formas de religiosidad, en especial, con la religiosidad popular. En este marco, la homilía católica sigue siendo un género discursivo, pero también es definida como un dispositivo de poder de la Iglesia católica para suprimir, con mayor o menor eficacia, una disidencia religiosa (Beckford, 2003: 83-84) que parece hacerse más fuerte en los sectores barriales y la periferia de la ciudad de Santa Fe.

Con este último comentario se hace presente el término “dispositivo” que hemos usado a lo largo de esta tesis. La consideración de esta noción para pensar la homilía católica nos permite ampliar el rango de aspectos que hemos involucrado en nuestro análisis. En una primera instancia, la homilía como dispositivo incluye la dimensión lingüístico-discursiva que hemos trabajado en nuestro *corpus*, pero la trasciende al incorporar aquellas técnicas relativas a la “gestión del contacto” (Traversa, 2014) de los actores involucrados en el acto discursivo que constituye la homilía católica. En efecto, además de las etapas genéricas y de las construcciones enunciativas que configuran las estrategias discursivas, la homilía consiste también en la construcción de un esquema relacional entre los participantes, esto es, una distribución de atributos entre “los cuerpos actuantes en la situación de circulación discursiva”. Los fieles se distribuyen entre los largos bancos y las naves de la iglesia; el sacerdote permanece, en la mayoría de los casos, delante, cerca del altar y monopoliza el uso de la palabra durante toda esa etapa del rito. Más allá de los esfuerzos de algunos autores por filiarla con el diálogo y la conversación, la homilía distribuye la palabra de una forma unidireccional y cualquier alternancia a este modo de contacto y circulación supone una disrupción de las configuraciones propias de esa parte de la misa católica. Es dentro de estos parámetros en los que hay que enmarcar la transgresión y el desafío de Alfonsín al tomar la palabra

luego de la homilía del vicario castrense José Medina, en la catedral militar Stella Maris, el 2 de abril de 1987.

En una segunda instancia, concebir a la homilía como dispositivo implica entenderla como un artefacto que articula esas diferentes técnicas que atañen a la construcción de una textualidad y a su puesta en circulación. Esto significa que más allá de los sacerdotes particulares y la individualidad discursiva, la homilía opera sin un sujeto o una situación *a priori*, sino por “una cierta configuración que se ocupa de agenciar su desenvolvimiento” (Traversa, 2014: 31). Si la homilía es un dispositivo de poder de la Iglesia católica es, en parte, porque se encuentra constituida por una determinada articulación y configuración de los componentes discursivos producidos y de los vínculos entre los cuerpos involucrados en su circulación. Ambos elementos inciden en la producción de sentido que generan las homilías particulares. Durante diez o quince minutos, con una frecuencia semanal, el sacerdote producirá su discurso en un espacio delimitado, sin interrupciones, fundará sus palabras en el texto bíblico –más o menos opaco, más o menos transparente– y culminará su alocución con enunciados exhortativos.

A la vez, la homilía como dispositivo no se circunscribe a su funcionamiento interno y delimitador de las inflexiones discursivas. El dispositivo también funciona hacia afuera, en la frontera con un exterior conformado por la discursividad social. En este sentido, la homilía opera como *filtro e interfase*. Como *filtro*, al condicionar cuáles son aquellos elementos exteriores (discursos, temáticas, soportes, etc.) susceptibles de ser incorporados en la producción textual. Arnoux (2004), por ejemplo, ha hecho hincapié en la permeabilidad de la homilía al discurso político. Como *interfase* porque traduce materiales extrainstitucionales en los términos de los recursos, las técnicas y las estrategias propias del discurso homilético. Lo hemos visto en una homilía de la iglesia Nuestra Señora del Carmen: los relatos relativos al mundo carcelario asumían la forma de la parábola, lo que orientaba un modo particular de organización e interpretación.

Las estrategias discursivas presentes en las homilías necesitan estudiarse, entonces, en esta triple articulación: dentro de las inflexiones del dispositivo, en la brecha que se despliega entre los parámetros genéricos y el discurso particular y en el marco de las demás homilías producidas en una misma iglesia para un grupo semejante de destinatarios, es decir, en el marco de los recursos recurrentes y su distribución en los polos de tensión identificados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acebal, M. (2006) “La reformulación imitativa en la homilía católica: parábolas carcelarias”, en *Texturas. Estudios interdisciplinarios sobre el discurso*. FHUC, UNL, N°6.
- Acebal, M. (2010) “El rol de las estrategias discursivas de adecuación en las etapas del género de las homilías católicas”, en Fernández, M. D. y Ghio, E. (eds.) *El discurso en español y portugués. Estudios desde una perspectiva sistémico-funcional*, Santa Fe: Ediciones UNL.
- Agamben, G. (2012) *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ahern, A. (2008) *El subjuntivo: contexto y efectos*. Cuadernos de la Lengua Española 104, Madrid: Arco Libros.
- Aldazábal, J. (1989) *Gestos y Símbolos*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1997.
- Allan, D. (1970) *Philosophy of Aristotle*, London-New York: Oxford University Press.
- Álvarez Rosa, V. (2011) “Análisis discursivo del género homilético actual”, tesis doctoral presentada en la Facultad de Filología, Universidad de Salamanca.
- Anscombe, G. (1965) “Thought and Action in Aristotle”, en Bambrough, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London-New York: Routledge and Kegan Paul, 143-158.
- Ardila, J. (2003) “Variables sociopragmáticas de contextualización y niveles de concreción de la cortesía en castellano e inglés”, en *Sociedad y Discurso*, Año 2, N° 4.
- Arnoux, E. (2003) *La reformulación interdiscursiva en Análisis del Discurso*. En *Actas del Congreso “Análisis del discurso y enseñanza de la lengua”*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Arnoux, E. y Blanco, M. I. (2004) “Polifonía institucional y eficacia persuasiva en los discursos oficiales de la Iglesia Católica Argentina frente a la crisis”, en Arnoux, E. y García Negroni, M. (comp.) *Homenaje a Oswald Ducrot*. Buenos Aires: Eudeba.
- Arnoux, E. y M. I. Blanco (2002) *Otras formas de persuasión. La interpretación de textos bíblicos*. En *Actas del Congreso Internacional “La argumentación”*. Universidad de Buenos Aires. Instituto de Lingüística.

- Aubenque, P. (1965) “La prudence porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”, *Revue des Études Grecques*, 78. 44-51.
- Austin, J. (1962) *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Barthes, R. (1984) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Baslez, M-F. (2007) “Pablo y la primera expansión cristiana”, en Corbin, A., Lemaitre, N., Thelamon, F. y Vincent, C. (eds.) *Historia del Cristianismo. Para entender mejor a nuestra época*, Barcelona: Ariel, 2008.
- Beckford, J. (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, E. (1969) *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983.
- Bernstein, B. (1971) *Clases, códigos y control, vol. 1: Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*, Madrid: Akal, 1989.
- Bertók, R. y N. Offenberger (1999) “Observaciones sobre el así llamado silogismo práctico”, en *Anuario Filosófico* (32), Universidad de Navarra, 149-155.
- Bosque, I. (2000) “¿Qué sabe el que sabe hacer algo? 'Saber' entre los predicados modales”, en K. Korta & F. García Murga (eds.) (2001), *Palabras: Víctor Sánchez de Zavala in memoriam*, Leioa: Universidad del País Vasco, 303-323.
- Bourdieu, P. (1980) *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- Bourdieu, P. (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 2001.
- Bourdieu, P. (1987) *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Bourdieu, P. (2009) *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Bourgeois, C. (2006) “Les paraphrases littéraires: ¿imitation ou explication?”, en Ferrer, V. y A. Mantero (eds.) *Les Paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles, Actes du colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004*, Genève: Droz, 115-132.
- Broadie, A. (1974) “Aristotle on Rational Action”, en *Phronesis*, 19, 70-80.
- Barman, R. y C. Briggs (1996) “Género, intertextualidad y poder social”, en *Revista de Investigaciones Folkloricas*, nº 11, 1996, 78-108.

- Brown, P. y S. Levinson (1978) *Politeness. Some universals in language use*. Cambridge: CUP, 1989.
- Canteras Campos, M, (2001) “Estudio sociolingüístico de las homilias católicas”, en *Tonos Digital*, Nº 1, marzo 2001.
- CELAM (1981) *La homilía ¿Qué es? ¿Cómo se prepara? ¿Cómo se presenta?*, Departamento de Liturgia del CELAM, Bogotá, 1984.
- Cepeda, G. (2007) “Discurso y (des)cortesía”, en *Discurso & Sociedad*, 1(2), 247-269.
- Chafe, W. (1986) “Evidentiality in English Conversation and Academic Writing”, en Chafe, W. y J. Nichols (eds.): *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, Norwood: Ablex, pp 261-272.
- Charles, M. (1985) *L'arbre et la source*, Paris: Seuil.
- Chomsky, N. (1965) *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Madrid: Aguilar, 1970.
- Chomsky, N. (1980) *Reglas y representaciones*, México: FCE, 1983.
- Chomsky, N. (1985) *El conocimiento del lenguaje*. Barcelona: Altaza, 1994.
- Cortés, R., Méndez, B y R. Materan (2008) “Análisis de la estrategia discursiva de Hugo Chávez de cara a la creación del PSUV”, en *Disertaciones. Anuario electrónico de estudios en Comunicación Social*, Universidad de los Andes, Venezuela, pp.93-116.
- Covarrubias, A. (2002) “Lenguaje, belleza y verdad en Cicerón y San Agustín: las encrucijadas de la persuasión”, en *Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002), 187-18975.
- Crystal, D. (1964) *A Liturgical Language in a Linguistic Perspective*, en *New Blackfriars*, 148-56
- Crystal, D. (1966) “Language and Religion”, en Sheppard, L. (ed), *Twentieth century Catholicism*, New York: Hawthorn Books, 11-28.
- Crystal, D. (1969) “Linguistics and Liturgy”, en *The Church Quarterly* 2, 23-30.
- Crystal, D. (1975) *Non-segmental phonology in religious modalities*, en Samarin, W. (ed), *Language in religious practice*. Rowley: Newbury House, 17-25.
- Crystal, D. (1986) “Language in Church”, en *The Tablet*, 16 June, 570-2.
- Crystal, D. (1989) “Liturgical Language in a Sociolinguistic perspective”, In D. & R.C.D. Jasper (eds), *Language and the worship of the church* (Basingstoke: Macmillan), 120-46.

- Dassetto, F. (1980) “La production homilétique catholique: L'utilisation du judaïsme dans la liturgie”, en *Social Compass*, XXVII, 1980/4, 375-396.
- Dawe, A. (1970), “The Two Sociologies”, en *The British Journal of Sociology*, Vol. 21, No. 2, Jun., 1970, 207-218.
- Deeg, A. (2008) “Response”, en Deeg, A., Homolka, W. y Schöttler, H-G. (eds.) *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin-New York: Walter Gruyter.
- di Stefano, R. y L. Zanatta (2000) *Historia de la Iglesia argentina. Desde de la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires.
- Du Bois, J. (1991) “Transcription design principles for spoken discourse research”, en *Pragmatics* 1:71-106.
- Durkheim, E. (1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, 1991.
- Edelsky, C. (1993) “Who’s Got the Floor?”, en Tannen, D. (ed) *Gender and Conversational Interaction*, New York: Oxford University Press.
- Eagleton, T. (1995 [1997]) *Ideología. Una introducción*, Buenos Aires: Paidós.
- Egins, S. (2004) *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*, London: Continuum.
- Egins, S. y J. Martin. (1997) “Géneros y registros del discurso”, en T. van Dijk (ed.), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona: Gedisa. 2000.
- Esquivel, J, García, F., Hadida, M. y V. Houdin (2001) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*, Buenos Aires: UNQ.
- Esquivel, J.C. (2004) *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fairclough, N. (1989) *Language and Power*. London: Longman, 1998.
- Fairclough, N. (1992) *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Fernandes, R. C. (1984) “«Religiões Populares»: uma visão parcial da literatura recente”, en *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, 18, São Paulo: ANPOCS-Cortez, pp. 238-273.
- Fernández Castro, F. (1999) *Las perífrasis verbales en el español actual*, Madrid: Gredos.

- Fernández, M. D. y E. Ghio (2005) *Manual de Lingüística Sistémico Funcional*, Santa Fe: Ediciones UNL.
- Ferrari, L. (2009) “Marcadores de modalidad epistémica y evidencial en el análisis de las conclusiones de artículos de investigación de disciplinas distintas”, en *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, vol. 9, Nº2, pp 5-23.
- Foucault, M. (1969) *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI. 2001.
- Foucault, M. (1970) *El orden del discurso*, Buenos Aires: Tusquets. 1992.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI. 1998.
- Frigerio, A. (2007) “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en M.J. Carozzi y C.C. Cernadas (eds.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires: Biblos.
- Fuchs, C. (1994) *Paraphrase et énonciation*. París: Ophrys.
- Fuhrmann, M. (2001) “Cicerón y la retórica: la moral de abogado de Cicerón y su evaluación en los siglos XIX y XX”, *Anuario Filosófico*, U. de Navarra, vol. XXXIV/2, 347-367.
- González Calvo, J. M. (1980) “Nueva consideración del imperativo” en *Anuario de estudios filológicos*, Vol.3, pp. 57-75.
- García Negroni, M. M. (1998) "Negación metalingüística, argumentación y escalaridad", en *Signo y Seña*, 9, pp. 227-252.
- García Negroni, M. M. (1999) “La distinción pretérito perfecto simple/preterito perfecto compuesto. Un enfoque discursivo”, en *Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad*, 1(2), 45-60.
- García Ninet, A. (2007) “Aristóteles: silogismo práctico y ‘akrasía’”, en *A Parte Rei*, 50, pp 1-17.
- Goffman, E. (1959) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 2001.
- Goffman, E. (1967) *Interaction Ritual. Essays in Face-to-Face Interaction*, Chicago: Aldine.
- Gómez Torrego, L. (1999) “Los verbos auxiliares. Las perífrasis verbales de infinitivo”, en I. Bosque y V. Demonte (directores) *Gramática descriptiva de la lengua española*, vol. 2. Madrid: Espasa-Calpe.

- Green, J., Franquiz, M., & Dixon, C., (1997) "The myth of the objective transcript", *TESOL Quarterly*, 31 (1), Pp. 172-176.
- Greimas, A. (1999) "La parábola: una forma de vida". En *Tópicos del Seminario, 1: Formas de vida*. Enero-junio 99, pp.183-199. México: Editorial Ducere.
- Grupo μ , (1982) *Retórica general*, Barcelona: Paidós, 1987.
- Gumperz, J. (1972) "The Speech Community", en Gigliolo, P. (ed.) *Language and Social Context*. Harmondsworth: Penguin, 219-231, 1982.
- Gumperz, J. (1979) "Cross-cultural communication", en Harris, R. y Rampton, B. (eds.) *The language, ethnicity and race reader*, London / New York: Routledge.
- Gumperz, J. (1982a) "Las bases lingüísticas de la competencia comunicativa", en Golluscio, L. (comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: Eudeba, 2002.
- Gumperz, J. (1982b): *Discourse Strategies*, New York, Cambridge University Press.
- Gutiérrez, A. (1994) *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Córdoba: Ferreyra Editor, 2005.
- Halliday, M.A.K. (1978) *El lenguaje como semiótica social*. México D.F.: FCE, 2005.
- Halliday, M.A.K. (1985) *Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold, 1994.
- Halliday, M.A.K. y C. Matthiessen (2004) *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.
- Harris, S., Grainger, K. y Mullany, L. (2006) "The pragmatics of political apologies", en *Discourse and Society*, Vol 17(6): 715-737.
- Hasan, R. (1977) "Text in the Systemic Functional Model", en W. Dressler (ed.) *Current Trend in Text Linguistics*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Haverkate, H. (1994) *La cortesía verbal. Estudio pragmlingüístico*, Madrid: Gredos.
- Haverkate, H. (1996) "Estrategias de cortesía. Análisis intercultural" en Celis, A. y Heredia, J. R. (eds.), *Lengua y cultura en la enseñanza del español a extranjeros. Actas del VII Congreso de ASELE*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 45-57.
- Heller, M. (2001) "Discourse and Interaction", en Schiffrin, D., Tannen, D. y Hamilton, H. (eds.). *The Handbook of Discourse Analysis*. Great Britain: Blackwell Publishing Ltd.
- Hunston, S. (2002) *Corpora in Applied Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hymes, D. (1972) "On Communicative Competence", en Pride, J. y J. Holmes (eds.) *Sociolinguistics. Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, 269-293.
- Hymes, D. (1986) "Modelos de interacción entre lenguaje y vida social", en Golluscio, L. (comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: Eudeba, 2002.
- Jakobson, R. (1981) *Ensayos de Lingüística General*, Barcelona: Seix Barral.
- Kenny, A. (1966) "The practical Syllogism and Incontinence", *Phronesis*, 11, 163-184.
- Labov, W. (1966) *The Social Stratification of English in New York City*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Laplanche, J y J-B. Pontalis (1967) *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Lavandera, B. (1986) "Decir y aludir. Una propuesta metodológica", en *Filología* XX, 2: 21-31.
- Le Boulluec, A. (2007) "Herejías y ortodoxia", en A. Corbin, N. Lemaitre, F. Thelamon y C. Vincent (eds.) *Historia del Cristianismo. Para entender mejor a nuestra época*, Barcelona: Ariel, 2008.
- Lefebvre, M. (1983) *La misa nueva*, Buenos Aires: Iction.
- López Martín, J. (1996) *La liturgia de la Iglesia*, Madrid: Sapientia Fidei.
- Madrigal, S. (2009) *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander: Sal Terrae.
- Mallimacci, F. (2001) "Prólogo", en Esquivel, J, F. García, M. Hadida y V. Houdin, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*, Buenos Aires: UNQ.
- Mallimaci, F. (2003) *Globalización y catolicismos: La mirada desde arriba y las relaciones cotidianas*. Conferencia Magistral Pronunciada en el evento internacional: *Globalización y diversidad religiosa*, realizado en la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Maraval, P. (2007) "De Constantino a Teodosio. De la conversión del emperador a la conversión del Imperio", en Corbin, A., Lemaitre, N., Thelamon, F. y Vincent, C. (eds.) *Historia del Cristianismo. Para entender mejor a nuestra época*, Barcelona: Ariel, 2008.
- Martín, E. (2007) "Aportes al concepto de «religiosidad popular»: una revisión de la bibliografía argentina", en Carozzi, M. J. y C.C. Cernadas (eds.) *Ciencias*

- sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires: Biblos.
- Martin, J. y D. Rose (2007) *Genre Relations. Mapping Culture*, London: Equinox.
- Martin, J., C. Matthiessen y C. Painter (1997) *Working With Functional Grammar*, London: Arnold.
- Martínez, A. (2007) *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Massolo, M. (1994) “El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes”, en Frigerio, A. y Carozzi, M. (comp.) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL.
- Menéndez, S. M. (1997) “¿Cómo pedir dinero en el Buenos Aires del siglo XVIII? Un enfoque pragmático-histórico-discursivo”, en *Actas del IV Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española. Tomo II*. Logroño: Universidad de La Rioja, 523-532.
- Menéndez, S. M. (1998) “Léxico y estrategias discursivas: un enfoque socio-cognitivo”, en Cifuentes Honrubia, J. L. (ed.). *Estudios de lingüística cognitiva I*. Alicante: Universidad de Alicante, 137-147.
- Menéndez, S. M. (2000) “Estrategias discursivas: principio metodológico para el análisis pragmático del discurso”, en *Lengua, discurso, texto: I Simposio internacional de análisis del discurso*. Vol. 1, (Lengua, discurso, texto. I.), 923-946.
- Menéndez, S. M. (2002). “Estrategias discursivas en el discurso epistolar de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII)”. En *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Madrid: Gredos, pp. 1283-1294.
- Menéndez, S. M. (2004) “¿Qué es una estrategia discursiva?”, en *Actas del Congreso Internacional: Debates Actuales. Las teorías críticas de la literatura y la lingüística*. Buenos Aires.
- Menéndez, S. M. (2005) “Gramática, Análisis del Discurso e Interpretación Crítica: las relaciones no tan evidentes”, en *Proceedings of International Conference on Critical Discourse Analysis*. Universidad de Valencia.
- Menéndez, S. M. (2006) *¿Qué es una gramática textual?*, Buenos Aires: Littera.

- Mimouni, S.C. (2007) “Las comunidades cristianas de origen judío en Palestina”, Corbin, A., Lemaitre, N., Thelamon, F. y Vincent, C. (eds.) *Historia del Cristianismo. Para entender mejor a nuestra época*, Barcelona: Ariel, 2008.
- Mortara Garavelli, B. (1988) *Manual de Retórica*, Madrid: Cátedra, 1991.
- Nicol, M. (2008) “Response”, en Deeg, A., Homolka, W. y Schöttler, H-G. (eds.) *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin-New York: Walter Gruyter.
- Ochs, E. (1979) “Transcription as theory”, en Ochs, E. y Schieffelin, B. (eds.) *Developmental pragmatics*, New York: Academic Press, pp. 43-72.
- Oriol Salgado, M. (2004) “La estructura del silogismo práctico en Aristóteles”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 29 Núm. 1, pp 53-75
- Oroz Reta, J. (1956) “El «De doctrina christiana» o la retórica cristiana”, en *Estudios Clásicos*, Tomo 3, N°19, 452-459.
- Palmer, F. (1986) *Mood and Modality*, New York: Cambridge University Press.
- Parker, C. (1994) “Sociología de la religión en América Latina: ¿Sociología o religión?”, en Frigerio, A. y Carozzi, M. (comp.) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL.
- Pascual, F. (2005) “Una retórica para la eternidad: el libro IV del *De doctrina christiana* de san Agustín”, en *Alpha Omega*, VIII, n. 2, 2005. 307-322.
- Pikor-Niedzialek, M. (2005) *A critical overview of politeness theories in Discourse Analysis*, *Studia Anglica Resoviensia* 3, Zeszyt 25/2005.
- Ricoeur, P. (1975) “La philosophie et la spécificité du langage religieux”, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55, 13-26.
- Righetti, M. (1944) *Historia de la Liturgia*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Sacks, H., Schegloff, E. y G. Jefferson (1974) “A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation”, en *Language*, Vol.50, N°4, Part 1, Diciembre 1974, 696-735.
- Samarin, W. (1972) *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* New York: Macmillan.
- Santas, G. “Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia”, *Phronesis*, 14, 1969, pp 162-189.

- Sastre, M. A. (1997) *El subjuntivo en español*, Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- Satterhwaite, P. (1997) "The Latin Church Fathers", *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, Leiden: S.E. Porter.
- Searle, J. (1969) *Actos de habla*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Semán, P. (2004) *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Siegert, F. (2008) "The Sermon as an Invention of Hellenistic Judaism", en Deeg, A., Homolka, W. y Schöttler, H-G. (eds.) *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin-New York: Walter Gruyter.
- Šklovski, V. (2002) "El arte como artificio" en Todorov, T (comp.) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México: Siglo XXI.
- Soneira, A. (1993) "Sociología y pastoral en el catolicismo argentino", en Alejandro Frigerio (comp.) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, Buenos Aires: CEAL.
- Stemberger, G. (2008) "Response", en Deeg, A., Homolka, W. y Schöttler, H-G. (eds.) *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin-New York: Walter Gruyter.
- Tannen, D. (1994) *Género y discurso*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Thompson, G. (2004) *Introducing Functional Grammar*, London: Arnold.
- Topor, M. (2005) "Criterios identificadores de la perífrasis verbales del español", en *Sintagma 17*, Universidad de Leida, 51-69.
- Traversa, O. (2014) *Inflexiones del discurso. Cambios y rupturas en las trayectorias del sentido*, Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Trujillo Amaya, J. y Vallejo Álvarez, X. (2008) "Formación del carácter y razonamiento práctico", en *Eidos* n°8, 10-65.
- van Dijk, T. y Kintrech, W. (1983) *Strategies of Discourse Comprehension*, New York: Academic Press.
- Velho, O. (1995) *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios Críticos de Antropologia*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Vergote, A. (1974) *Interprétation du langage religieux*, Paris: Éditions du Seuil.
- Verón, E. (1988) *La semiosis social*, Barcelona: Gedisa, 1993.

- Verschueren, J. (1999) *Understanding Pragmatics*, London: Arnold.
- Watts, R. (2003) *Politeness. Key topics in Sociolinguistics*, New York: Cambridge University Press.
- Wodak, R. y Meyer, M. (2001) *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Young, R. (2001) “The Entextualization of Talk”, paper presented at a joint symposium on *Defining and Assessing Speaking Ability* held at the annual meeting of the American Association for Applied Linguistics and the Language Testing Research Colloquium, February 24, 2001, St Louis, Missouri, USA.