UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

– Tesina de grado –

“Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa”

Teología de la culpa en los catecismos y las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos porteños congregacionistas durante la Revolución Argentina (1966 – 1973)

Mauro Gabriel Bouzas
DNI: 29775757
4583-6403 / 15 6790-2112
mbouzas9@hotmail.com

Sebastián Ariel Janeiro
DNI: 29636397
4504-4965 / 15 5339-0188
sebastianjaneiro@hotmail.com

Tutor: Rubén R. Dri

Febrero 2012

Bouzas, Mauro Gabriel
Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa: teología de la culpa en los catecismos y las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos porteños congregacionistas durante la Revolución Argentina : 1966-1973 / Mauro Gabriel Bouzas y Sebastián Ariel Janeiro. - 1a ed. - Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 2012.
E-Book.

ISBN 978-950-29-1412-1

1. Historia Política Argentina. 2. Iglesia Católica. I. Janeiro, Sebastián Ariel II. Título
CDD 320.982

Fecha de catalogación: 27/11/2012

Esta obra se encuentra protegida por derechos de autor (Copyright) a nombre de Mauro Gabriel Bouzas y Sebastián Ariel Janeiro (2012) y se distribuye bajo licencia Creative Commons atribución No Comercial / Sin Derivadas 2.5.
Se autoriza su copia y distribución sin fines comerciales, sin modificaciones y citando fuentes. Para más información ver aquí: http://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/2.5/ar/

Índice

1. Resumen 3
2. Introducción 5
    2.2 Marco Teórico 8
    2.3 Marco Metodológico 14
3. Iglesia, estado y educación: una perspectiva histórica (1881-1973) 18
    3.1 Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros 20
    3.2 Rumbo al golpe juniano 26
    3.3 La revolución integrista 30
    3.4 Así en la tierra como en el cielo 38
4. La estrategia de la culpa en la divinidad católica 45
    4.1 El Dios del más allá 46
    4.2 El Dios panóptico 56
    4.3 Cristo: rey y redentor 64
5. El poder pastoral del sacerdote 69
    5.1 Pedagogía jerárquica del alma 70
    5.2 Dirección jerárquica de la conciencia 76
    5.3 El procurador pastoral 80
    5.4 La confesión pastoral 84
6. Una perspectiva para la comprensión del sujeto contemplativo 90
    6.1 El sujeto memorístico 91
    6.2 El sujeto obediente 99
    6.3 El sujeto deudor 103
7. Conclusión 110
8. Bibliografía 114
    8.1 Citada 114
    8.2 Consultada 116
    8.3 Libros de catequesis 118

1. Resumen

El desarrollo del presente trabajo consta de cuatro capítulos, una conclusión y un anexo final, en el cual se encuentran las entrevistas realizadas y las imágenes de los catecismos referenciadas a lo largo de la investigación.

El primer capítulo es una aproximación a la atmósfera histórica de la época. Mediante un recorrido histórico se intenta plasmar las injerencias entre el Estado, la educación y la Iglesia desde fines del siglo XIX hasta el período de la autoproclamada Revolución Argentina. Principalmente, se analiza la incursión de la Iglesia argentina en el ámbito educacional y su capacidad de influencia dentro de las políticas educativas promovidas por los sucesivos gobiernos democráticos y dictatoriales.

El segundo capítulo versa sobre la concepción de Dios que se construye desde la teología de la culpa. A partir de la vinculación de esta teología con la perspectiva monárquico-sacerdotal de la Iglesia, se presentan los rasgos, las atribuciones y las funciones que eran otorgadas a la figura de Dios.

El tercer capítulo se centra en la autoridad eclesial y su rol dentro de la estructura de la Iglesia. Desde las características del poder pastoral se analizan los principales lineamientos en torno a la autoridad, su construcción, sus objetivos y la influencia de su imagen en el catecúmeno.

El cuarto capítulo explora la dimensión del sujeto, indagando las características a través de las cuales se configura la imagen del buen católico y las diferentes estrategias discursivas por medio de las cuales se los interpelaba. A partir de la teología de la culpa y

sus principios dogmáticos en la conformación del sujeto, se problematizan las diferentes atribuciones trasladadas al fiel y su relación con la imagen divina de Dios.

Por último, se expone la conclusión de la investigación retomando lo tratado en cada capítulo y, a manera de diálogo entre los diferentes conceptos y autores, se articula todo lo trabajado. Partiendo de la teología de la culpa como base de la investigación, se presentan relacionalmente los diferentes ejes abordados a fin de exhibir una conclusión específica sobre la temática. Ésta no pretende ser una conclusión que clausure la discusión sobre el tema, sino que, por el contrario, se presenta como una posibilidad para el surgimiento de nuevos enfoques para futuros proyectos.

2. Introducción

"Es difícil comprender la historia de una sociedad sin describir,
al menos, la naturaleza de la argumentación religiosa
que en ella se manifiesta".

José Pablo Martín

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino

La presente investigación se propone indagar sobre los principios y conceptos que se enseñaban en los libros de catequesis editados en el país y en las clases de religión de nivel primario de los colegios católicos congregacionales de la ciudad de Buenos Aires durante la Revolución Argentina (1966-1973). En este sentido, el objetivo de la tesina es investigar de qué manera se disciplinó durante aquel período la voluntad de dichos alumnos a través de una *teología de la culpa*. Para ello, el trabajo se plantea abordar tres ejes: qué noción de Dios se impartía e imponía; qué discurso se construía en torno a la autoridad sacerdotal; y qué modelo de sujeto se pretendía constituir desde la catequización centrada en la culpa. A su vez, esta pedagogía es imprescindible situarla y vincularla con el integrismo católico profesado por el gobierno de facto que gobernaba la Argentina por entonces.

A partir del cruce de dos instituciones relevantes en la configuración identitaria de los sujetos y en el establecimiento de una hegemonía ideológica (la Escuela y la Iglesia), se entiende que la teología de la culpa permitió la constitución del niño catequizado como un sujeto dócil y obediente, preparando y entrenándolo para ser sumiso y útil al modelo de producción vigente. Esta teología del sometimiento fue clave para la fabricación de individuos disciplinados, aislados y desmovilizados, siendo funcional para aumentar las

fuerzas del sujeto, en términos de utilidad económica, política y religiosa, y disminuir esas mismas fuerzas, en términos de conciencia crítica, en un contexto sociopolítico en que la jerarquía eclesiástica argentina avalaba el desempeño, sobre todo, políticocultural, religioso y moral de la autoproclamada “Revolución Argentina”.

Asimismo, la investigación se orienta a descifrar si la culpa funcionaba como aquel elemento disciplinador que tendía a conformar un sujeto fracturado con conciencia desgraciada, esquizofrénico y sometido, sin capacidad de desarrollar y potenciar su pensamiento crítico y autónomo.

Consecuentemente, se busca desmenuzar y deconstruir los relatos que la Iglesia postulaba como verdades inmutables e incuestionables, ocultando la trama de poder e intereses inscriptos en ellas. Del mismo modo, se pretende desnaturalizar y problematizar aquellos dogmas que se presentaban a los sujetos, sobre todo a los católicos, como elementos naturales, abstractos y deshistorizados.

La culpa, el temor, el pecado, la dirección y el examen de conciencia, la confesión, la obediencia y la penitencia fueron parte de discursos y prácticas que circulaban con una eficacia que merece ser puesta en discusión desde los intereses y poderes que conllevan y construyen. Prácticas sociales que no por casualidad se inculcaban al catecúmeno en un contexto y una época particular.

Durante la dictadura de la Revolución Argentina, sus presidentes de facto, los generales Juan Carlos Onganía, Roberto Marcelo Levingston y Alejandro Agustín Lanusse, mantuvieron y profundizaron sus posturas políticas, económicas, sociales y culturales sosteniéndose en los principios religiosos expresados por la corriente del episcopado argentino liderada por Mons. Antonio Caggiano, quien luego sería reemplazado por Mons.

Adolfo Servando Tortolo en la presidencia de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA). Tal como describe Emilio J. Corbière:

> "Las organizaciones religiosas asumen la mayoría de los roles políticos no exclusivos: el ideológico, el papel de formación de los ciudadanos y reclutamiento de elites, o de defensa y representación de los intereses en cuanto tenga un peso suficiente para asumirlos. (…) En los regímenes autoritarios conservadores, de derecha o clericales, las iglesias, especialmente sus autoridades eclesiásticas establecidas, pasan a desempeñar un rol mucho más significativo. (…) 'En los regímenes autoritarios, por el contrario, los dictadores han solicitado y obtenido frecuentemente el apoyo directo, casi oficial, del catolicismo, precisamente con el fin de impedir la reaparición de los partidos y aquellos a quienes acusan de ser 'políticos profesionales', justificando la supresión de la democracia representativa a través de la ficción de una expresión directa de un pluralismo limitado de hecho a los sectores conciliables con los puntos de vista del régimen aludido'" (2002: 115).

A su vez, durante el mismo período transcurrieron sucesos significativos que formaron parte de un mismo rompecabezas: el Concilio Vaticano II (1962-1965); la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968); la creación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) (1968-1976); las movilizaciones populares como el Cordobazo (1969), el Rosariazo (1969) y el Vivorazo (1971); la Escuela de las Américas; el surgimiento de diversos grupos guerrilleros[1] y sectores gremiales combativos[2]; y el apoyo implícito del cardenal Caggiano a las posturas integristas del prelado Marcel Lefébvre. Al respecto, y para observar la íntima relación entre la Iglesia, el Estado y la Escuela en la constitución de los sujetos, en 1973 Mons. Caggiano afirmaba:

> "Al contemplar el panorama social de nuestra Patria y analizando unas de sus causas más importantes y profundas, juzgo de mi deber denunciar, una vez más, un doble error cometido en la educación de nuestro pueblo. Se suprimió la enseñanza religiosa en nuestras escuelas públicas, desconociendo los derechos de los padres de familia y agravando tal error e injusticia, de hecho se imposibilitó la formación moral de los alumnos, al desconocer el Estado la ley moral natural sin cuyo conocimiento, las generaciones argentinas han pasado por nuestras escuelas sin haber siquiera oído hablar de normas o reglas básicas morales que

[1] Las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) en 1968, las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) a fines de los sesenta, y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y Montoneros en 1970.
[2] CGT de los Argentinos (1968-1972).

> exigen al hombre la honradez y la sinceridad (…) y fidelidad a la propia familia y la Patria. Esta ola brutal de violencias y terrorismos, asesinatos y secuestros (…) no tiene una sola causa: son causas numerosas y de diversa índole. Sin embargo, no cabe duda que la causa más profunda es la falta de educación moral en el orden exclusivamente natural que rige a todos los seres racionales. El Estado ignora la cátedra de ética natural. ¿Podemos exigir sentido moral a quienes tal vez jamás oyeron hablar de él en las escuelas en que se formaron?" (1973: 29).

En este sentido, desde los sectores más integristas y conservadores del catolicismo, y en consonancia con la pedagogía de los colegios católicos congregacionistas, se transmitía la imagen de un sujeto constituido por fuera de la praxis, suprimiendo y desconociendo su carácter histórico y conflictivo. Mediante la naturalización y deshistorización del pequeño fiel, se contribuía a la conformación de un sujeto acrítico y sumiso a la ideología dominante que lo oprimía, lo que en términos de Cornelius Castoriadis (1993) es la percepción heterónoma de lo historicosocial[3].

2.2 Marco Teórico

A partir del análisis sociocultural y comunicacional que se pretende desarrollar en la presente investigación, resulta imprescindible entender la teología de la culpa como una tecnología de poder positiva que, a través de determinadas técnicas y estrategias, busca la normalización y el disciplinamiento de los fieles en los dogmas católicos. Este mecanismo de poder que se proponía enderezar la conducta de los catecúmenos habría que entenderlo desde la producción y no desde la represión, la cual se daría únicamente como un efecto

[3] "*Heteronomía* en el dominio humano e histórico social [es]: el estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos. (…) Las sociedades religiosas, en las que las reglas, las leyes, las significaciones, los principios, etc. están dados de una vez por todas y en las que el carácter indiscutible e indiscutido de las reglas, principios, etc. está garantizado institucionalmente por la representación instituida de una fuente, de un fundamento y de una garantía extrasocial de la ley, de la significación" (Castoriadis, 1993: 76).

lateral y secundario de un poder positivo individualizante que observa, normaliza e incluye (cfr. Foucault, 2000: 55).

Asimismo, el presente análisis y la teología de la culpa son necesarios comprenderlos a partir de los siguientes conceptos:

- **Poder.** El análisis que realiza Michel Foucault sobre el poder y su capacidad de presencia en todo el cuerpo social es central para observar las relaciones entre los sujetos y las instituciones como instancias inmersas en procesos de poder. La perspectiva foucaultiana permite entender a los individuos como sumergidos en continuas relaciones de poder, imbricados en tácticas y estrategias de disciplinamiento. El autor expone un poder por fuera del aparato estatal, que lo puede incluir, pero que necesariamente lo desborda; que se produce y reproduce continuamente a lo largo de los intercambios cotidianos. Esta postura se diferencia de la perspectiva que entiende al poder como una capacidad petrificada y estanca del Estado, ubicada a nivel superestructural y anclada en el desconocimiento. Foucault enmarca al poder dentro de una tecnología positiva encargada de una observación exhaustiva y de una acumulación de conocimiento cuyo objetivo es la manipulación y la dirección de los sujetos (1999: 55). Un poder en términos de tecnologías, tácticas y estrategias, con carácter positivo, contrario a una concepción represiva y jurídica[4].

[4] "Cuando se definen los efectos de poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder: se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que lo represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no

- **Discurso.** Partiendo de la concepción que entiende al discurso en relación a un proceso social de producción de sentido, resultan relevantes los aportes efectuados tanto por Foucault como por Ernesto Laclau, así como las divergencias teóricas planteadas entre ambos. Se retoma de la concepción foucaultiana, principalmente, la relación que efectúa entre el discurso y el poder, así como la capacidad del primero de performar eficacias de verdad. Los discursos poseen efectos de verdad, no son ni verdaderos ni falsos en sí mismo, sino que existen regímenes de verdad en donde los discursos se actualizan y circulan[5]. Sin embargo, en la definición que efectúa Foucault se hace presente la distinción entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico como rasgo diferenciador entre el discurso y su exterioridad **(**Buenfil Burgos, 1996). Por el contrario, Laclau construye una noción de discurso por fuera de la distinción con lo extralingüístico. El autor postula que lo discursivo abarca tanto lo lingüístico como lo extra-lingüístico, el enunciado y su práctica; más precisamente lo entiende como una "totalidad significativa que trasciende" esta distinción (Laclau, 2004: 15). La concepción laclauniana no ubica la exterioridad al discurso en lo extra-lingüístico, como sí lo hacía Foucault, sino en aquello que queda fuera de esta totalidad significativa, aquello que no entra dentro de un mundo relacional de sentido, pero que no necesariamente se ancla en lo extra-

pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir" (Foucault, 1979: 182).

[5] "La verdad no está fuera del poder, ni sin poder (…) La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general de verdad': es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero" (Foucault, 1979: 187).

lingüístico. Esta perspectiva del discurso como un proceso social de producción de sentido permite entender las instituciones, los sujetos, las relaciones y las "verdades" incuestionables como producto de la historia, las luchas y la conflictividad. Permite un abordaje crítico de la sociedad y los diferentes sentidos que circulan en ella.

- **Sujeto.** En contraste con posturas esencialistas y abstractas respecto a la constitución de los sujetos, el presente trabajo entiende a los individuos como producto de la historia, autónomos y con un rol activo en su acontecer. El sujeto forma parte de un proceso social que ayuda a construir y a través del cual, él mismo también, se va constituyendo. El individuo es él más sus circunstancias, en una instancia dialéctica donde el hombre crea las circunstancias que van a modificar su ser; es agente de creación y transformación de la naturaleza y la realidad. Estas circunstancias actúan como condicionamientos, los sujetos nacen inscriptos y se desarrollan a través de escenarios de existencia específicos; sin embargo, esto no implica una determinación mecanicista que obture la capacidad de creación y evolución del hombre. Los condicionamientos operan como posibilidades de acción, pasibles de transformación, más específicamente, en transformación constante. Rubén Dri afirma que "las condiciones existentes han hecho de los hombres lo que son, pero son los hombres los que transforman esas condiciones" (2003: 117). La dimensión de un sujeto activo, con capacidad crítica y posibilidad de influencia sobre su entorno, inmerso en relaciones de poder y contemplado desde la práctica, permite vislumbrar las tensiones y los conflictivos en los cuales se constituyen las

identidades, conflictivizando y poniendo en contexto el proceso social de significación que las abarca.

- **Educación.** Los aportes efectuados por Rosa Buenfil Burgos (1991) y Paulo Freire (2008), permiten concebir la educación como un proceso social, donde adquiere relevancia el educando a través de una posición activa y transformadora. Por fuera de visiones reduccionistas, se percibe a la educación como todo proceso social de configuración de los sujetos[6]. Esta postura activa del alumno es la que plantea Freire en relación a la educación liberadora, donde se derriban los compartimientos estancos entre el educador y el educando, primando entre ambos una relación dialéctica. La educación problematizadora, en contraste a la "educación bancaria" (Freire, 2008) que concibe al educando desde la pasividad y como depositario de conocimiento, anulando su capacidad crítica, permite a los hombres poner en cuestionamiento sus relaciones con el mundo y, llegado el caso, a transformarlo. Esto permitiría a los sujetos la lucha contra todo tipo de dominación y opresión.

- **Iglesia popular profética e Iglesia de la Cristiandad.** A partir de los trabajos realizados por Rubén Dri en *La Iglesia que nace del pueblo* (1987), *Teología y dominación* (1987), *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la*

[6] "El discurso, en la medida en que es constitutivo de lo social, es el terreno de constitución de los sujetos, es el lugar desde el cual se proponen modelos de identificación, es la constelación de significaciones compartidas que organizan las identidades sociales. El discurso es, en este sentido, espacio de las prácticas educativas; si se quiere, no hay prácticas educativas al margen de una estructuración de significaciones" (Buenfil Burgos; 1991: 7).

Iglesia (1996) e *Insurrección y Resurrección* (2004) se abre la posibilidad de un análisis crítico sobre la historia de la Iglesia y las lecturas que se hacen de la Biblia. Dri postula la distinción analítica entre dos proyectos de Iglesia: La Iglesia popular profética y la Iglesia de la Cristiandad. La primera está basada en una visión profética de los hechos religiosos y la Biblia. Entiende a la Iglesia como una institución democrática al servicio del pueblo, concibe la lucha de Jesús como un movimiento anti-imperialista revolucionario en contra de la opresión y postula a Dios al lado del pueblo, no recluido en el templo. Asimismo, no lo identifica desde la iconoclastia y la idolatría, sino desde su vocación servicial, la misma que debería seguir la autoridad eclesiástica. Esta perspectiva reclama la historicidad y contextualización de los acontecimientos y se posiciona desde la práctica y la lucha llevada a cabo por los sectores oprimidos, donde Dios no se encuentra en el cielo, sino del lado de los sometidos. De igual modo, piensa al hombre como una totalidad, rechazando los dualismos que separan el cuerpo del alma, el cielo de la tierra, lo sagrado de lo profano, el espíritu de la materia, entre otros. En contraposición, la Iglesia de la Cristiandad se fundamenta en una visión monárquico-sacerdotal que postula la historia como un hecho inmóvil, eterno y atemporal, descontextualizando y esquivando la interpretación conflictiva de los procesos sociales y religiosos. La configuración sacerdotal sustenta una visión jerárquica, legitimando al Dios del cielo y la dominación de la autoridad eclesial. Por último, concibe la realidad desde el dualismo, desde dos partes escindidas que son irreconciliables, obturando un análisis dialéctico de los hechos, entendidos como procesos históricos.

2.3 Marco Metodológico

El enfoque del presente trabajo apunta a entender los acontecimientos, las instituciones, los sujetos y los discursos como procesos sociales inscriptos en un determinado contexto histórico-político. La perspectiva histórica permite confeccionar un análisis relacional de los hechos atravesados por diferentes instancias de poder e intereses. Lejos de una compresión aislada y descontextualizada de la Iglesia, el Estado, la Escuela y sus múltiples interrelaciones, la siguiente investigación propone un análisis hermenéutico que posibilite la puesta en discusión entre diferentes autores, conceptos y experiencias para la posterior extracción de conclusiones. En este sentido, retomando conceptos de la filosofía, la teología y el análisis del discurso, la investigación pretende leerse desde el terreno de los estudios latinoamericanos de comunicación y cultura, los cuales proponen un análisis crítico y un abordaje materialista de las prácticas sociales.

Debido al objeto de estudio abordado, el modelo cualitativo de investigación resulta ser el más adecuado para efectuar una observación compleja y dialéctica de los discursos sociales en cuestión. En el siguiente trabajo se analizan y ponen en discusión:

- 33 catecismos editados entre 1966 y 1973;
- 18 entrevistas semiestructuradas, presenciales y en profundidad realizadas, entre los meses de octubre y diciembre de 2011, a 14 ex alumnos y 4 ex catequistas (2 laicas, una religiosa y un sacerdote); y
- documentos del Episcopado argentino entre 1966 y 1973.

El presente análisis se restringe a los colegios católicos congregacionales establecidos en la ciudad de Buenos Aires, debido a que a ellos han asistido la mayor cantidad de alumnos dentro de la escolarización católica, frente a los parroquiales, cuya existencia era aún incipiente. De esta manera, se optó por siete colegios de varones y ocho de mujeres. La muestra de los colegios se remite a los siguientes:

- **Claret**: perteneciente a los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María. Los padres claretianos llegaron al Río de la Plata en 1901 e inauguraron el colegio en 1950, en La Paternal;
- **Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús**: perteneciente a las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús (ACI). Las hermanas arribaron al país en mayo de 1911. Primero inauguraron el colegio en 1912, en Recoleta. Luego, en 1934, lo mudaron a Belgrano;
- **Espíritu Santo**: perteneciente a las Hermanas Siervas del Espíritu Santo. Primero, la orden se estableció en Valla María y Crespo, Entre Ríos. Luego, en setiembre de 1918, se estableció en Buenos Aires. En marzo de 1924 se inauguró el colegio en Floresta;
- **Guadalupe**: perteneciente a la Sociedad del Verbo Divino. La orden arribó al país en 1889 y fundó el colegio en 1903 en Palermo;
- **Jesús María**: perteneciente a las Religiosas de Jesús María. Se instalaron en Buenos Aires en setiembre de 1912 y fundaron el colegio en mayo de 1927, en Retiro;
- **Marianista**: perteneciente a la Sociedad de María (SM). Los hermanos maristas llegaron a la Argentina en 1932 y fundaron el colegio en 1935, en Caballito;

- **Nuestra Señora de la Misericordia**: perteneciente a la congregación Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia. Las religiosas arribaron a Buenos Aires en diciembre de 1875. En setiembre de 1878 fundaron el colegio en Flores y en 1911 crearon otro en Devoto;
- **Nuestra Señora del Huerto**: perteneciente a la congregación Hijas de María Santísima del Huerto. Las hermanas se establecieron en Buenos Aires en 1859 y fundaron el colegio en 1872, en San Cristóbal;
- **Sagrado Corazón**: perteneciente a las Religiosas del Sagrado Corazón. El colegio fue creado en 1884, en Almagro;
- **Salvador**: perteneciente a la Compañía de Jesús. Los jesuitas se establecieron en el país en 1598. Luego de ser expulsados en 1767, regresaron a Buenos Aires en 1857 y fundaron el colegio en 1868, en Balvanera;
- **Santa Ana**: perteneciente a la congregación Hijas de Santa Ana. En 1915 la orden instaló un colegio gratuito de niñas en el Bajo Belgrano, y en 1928 se creó el nivel primario;
- **San Antonio**: perteneciente a la obra de Don Bosco. Los salesianos arribaron a Buenos Aires a fines de 1875 y fundaron el colegio en agosto de 1928, en Almagro;
- **Santa Catalina**: perteneciente a la obra de Don Bosco. Los salesianos se hicieron cargo en 1885 del colegio inaugurado en 1861 en Constitución;
- **San José de Calasanz**: perteneciente a los padres Escolapios. Los calasancios se establecieron en Buenos Aires en 1870 y fundaron el colegio en 1892, en Retiro. En el 1900 se traslado al barrio de Caballito; y

- **Santa Rosa**: perteneciente a las Misioneras del Sagrado Corazón. Su fundadora, Santa Francisca Javier Cabrini, arribó al país en 1895 y fundó el colegio en 1901, en Caballito.

Por su parte, los libros de catequesis analizados fueron publicados por las siguientes editoriales:

- **Apis**: perteneciente a los salesianos;
- **Bonum**: perteneciente a laicos;
- **Búsqueda**: perteneciente a laicos;
- **Junta Arquidiocesana Catequística de Rosario**: dependiente del Arzobispado de Rosario, que estaba a cargo de Monseñor Guillermo Bolatti desde 1961;
- **Junta Catequística de Morón**: dependiente del Arzobispado de Morón, que estaba a cargo de Monseñor Miguel Raspanti, obispo salesiano, desde 1957;
- **Paulinas**: perteneciente a la orden Hijas de San Pablo;
- **Santillana**: perteneciente a laicos; y
- **Stella**: perteneciente a los Hermanos de La Salle.

3. Iglesia, estado y educación: una perspectiva histórica (1881-1973)

> "La secularización de la sociedad argentina emprendida por la burguesía liberal que importó su modelo económico de Londres y su modelo cultural de Paris fue incompleta. Las leyes de enseñanza laica y del registro civil de nacimientos, matrimonios y sepelios redujeron la influencia eclesiástica. Pero a diferencia de los países vecinos, el impulso reformista no alcanzó para separar el Estado de la Iglesia".
>
> Horacio Verbistky
>
> *Cristo Vence – Tomo I – De Roca a Perón*

> "Los 'nacionalistas' católicos impulsan los golpes militares, y los liberales, ligados a los intereses imperialistas y a las oligarquías de turno, se quedan luego con el gobierno en lo político y económico. A lo sumo los grupos católicos integristas mantienen, de la mano de la Iglesia Católica, el control de la esfera educativa".
>
> Emilio J. Corbière
>
> *Opus Dei. El Totalitarismo Católico*

El presente capítulo se propone recuperar y describir los hechos que caracterizaron la relación entre la Iglesia Católica Apostólica Romana y el Estado argentino en torno a la educación desde fines del siglo XIX hasta mediados de la década de 1960, para luego profundizar el análisis y señalar cómo la Iglesia influía en el campo educativo en la denominada "Revolución Argentina" (1966-1973). En consecuencia, se aborda el estudio focalizando de qué manera la relación entre ambos fue por momentos conflictiva y en otros armoniosa, para finalmente llegar al gobierno de facto presidido por el general Juan Carlos

Onganía en 1966, a partir del cual los vínculos entre la cúpula católica integrista[7] y el Estado nacional transitaron en total sintonía, sometiéndose éste último, sobre todo en materia educativa, a la moral eclesiástica.

Durante los años que duró el gobierno militar iniciado en junio de 1966, pero sobre todo durante la estadía de Onganía en el poder, la moral católica integrista y preconciliar permeó e intentó imponerse con mayor fuerza sobre la cultura argentina. El objetivo era reforzar aún más el sentimiento católico en el *ser nacional*. Así es como:

> "se asiste a un acercamiento entre la cultura liberal dominante y la jerarquía eclesiástica, debido a enemigos nuevos y comunes, como las corrientes anarquistas, socialistas, comunistas, (…) surge entonces como ideal operante de acción política el modelo de una *Argentina católica*. De este período proviene un acercamiento intenso entre los grupos que manejaban la exportación nacional, los militares y la Iglesia. Este acercamiento produjo la periódica interrupción de cinco gobiernos constitucionales en un lapso de cincuenta y dos años" (José Pablo Martín, 2008: 8).

De esta manera, la CEA, primero presidida hacia fines de la década del '60 por el entonces cardenal primado, Arzobispo de Buenos Aires y Vicario castrense Antonio Caggiano, y luego, a partir de abril de 1970, por el Arzobispo de Paraná, Adolfo Servando Tortolo, había encarnado aquel *clericalismo* que Emilio J. Corbière entiende como un "sistema político-administrativo en el cual el clero, secular o regular, trata de lograr el

[7] El integrismo católico puede ser entendido como aquella tendencia político-religiosa que pretende profesar un catolicismo íntegro asociándolo a una ideología conservadora. Asimismo, implica concebirlo como un "totalitarismo religioso que pretende sacar únicamente de la fe la respuesta a todas las cuestiones de la vida privada y pública", negando la "autonomía legítima de los diferentes ámbitos de la vida sometiéndolos a la potestad directa de la Iglesia". Partiendo desde cierto puritanismo moral y desde una posición sectaria y autoritaria, se opone a todo intento de renovación, planteando "una lucha abierta contra el naturalismo, el laicismo, la revolución, el socialismo y el comunismo" (Corbière, 2007: 23). Es importante señalar, tal como lo plantea Horacio Verbitsky, que el integrismo implica una "mezcla inestable de conservadurismo tomista y doctrina social", donde el "Estado debe subordinarse a los principios de la moral cristiana y no a la autoridad eclesiástica", aunque "esta distinción teórica equivale en la práctica al reconocimiento de la soberanía papal" (2007: 16, 344).

control parcial o absoluto de la vida pública y privada de la sociedad y el Estado" (2007: 114).

3.1 Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros

En 1881 se convocó el Congreso Pedagógico para discutir la futura ley de educación. Por aquel entonces regía la ley 934 de 1878, la cual autorizó, tal como exigía la Iglesia, la enseñanza privada y posibilitó la creación de los colegios católicos a los cuales la burguesía liberal enviaría a sus hijos. Bajo el pretexto de la catolicidad de la sociedad argentina, los intelectuales católicos como José Manuel de Estrada, Emilio Lamarca y Pedro Goyena insistían en que la enseñanza debía ser religiosa. Sin embargo, la posición liberal, que señalaba la enseñanza obligatoria, gratuita y laica, logró imponerse. Horacio Verbitsky explica que "el tono épico del debate tenía que ver con una advertencia de León XIII, para quien la escuela era el campo de batalla en el cual se decidiría si la futura generación sería o no católica, por lo que constituía una cuestión de vida o muerte" (2007: 35). Así, mientras el proyecto impulsado por los católicos establecía la enseñanza de su religión, con la salvedad del respeto por los demás credos, los liberales promovían que la enseñanza religiosa sólo sería dictada fuera del horario de clase.

El Poder Ejecutivo se inclinó por el proyecto contario al de los católicos y el 8 de julio de 1884 se aprobó la ley 1420, la cual estableció, entre otras cosas, que "antes o después de las horas de clase los ministros autorizados de cada culto enseñaran su religión en las escuelas públicas a los alumnos cuyos padres lo desearan" (Verbitsky, 2007: 37). Si bien, tal como explica Verbitsky, la nueva ley de educación corrió a la Iglesia de la esfera

pública, la burguesía liberal precisaba de ella como resorte de control social. Por otra parte, agrega el autor, diversos obispos y vicarios llamaron a desconocer la ley.

Dos hechos en torno al debate por el proyecto señalan la importancia de la educación para la jerarquía católica. El primero remite a la exhortación por parte del delegado apostólico Luis Matera hacia un grupo de "damas de la primera sociedad" a presenciar el tratamiento del proyecto de ley en el Senado, lo cual derivaría en "un escándalo y [en] una votación contraria a la ley". El segundo alude al reclamo que Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, hizo al gobierno por el reclutamiento que "estaba haciendo en Estados Unidos de maestras para las escuelas normales, la mayoría protestantes" (Verbitsky, 2007: 36).

La reforma universitaria de 1918 fue otro punto de conflicto donde se le disputó el poder a la Iglesia. Los estudiantes universitarios exigieron la reforma del sistema vigente, el cual abarcaba tanto los planes de estudio como los criterios de representación y la manera de elegir y renovar las autoridades de la Universidad[8]. En consecuencia, la Federación Universitaria de Córdoba "reclamó un gobierno democrático de la Universidad que sustituyera 'a la tiranía de una secta religiosa'" (Verbitsky, 2007: 74). Luego de tres meses de disputas, el presidente Hipólito Yrigoyen cedió a los reclamos estudiantiles, los cuales exigían que una asamblea conformada en partes iguales por profesores titulares, suplentes y estudiantes eligiese a las autoridades.

Otro momento de avanzada eclesiástica sucedió cuando el gobierno militar, fruto del golpe de 1943, intervino en setiembre del mismo año la Universidad Nacional de Buenos

[8] A la Universidad de Córdoba se la denominaba "Casa de Trejo", en homenaje al prelado jesuita Juan Fernando de Trejo y Sanabria, quien que la fundó en 1613.

Aires, la cual fue encomendada a los inspiradores de los Cursos de Cultura Católica[9]. Tomás Casares fue nombrado rector y Atilio Dell'Oro Maini decano de la Facultad de Derecho. Por su parte, se encomendó a Jordán Bruno Genta la intervención de la Universidad Nacional del Litoral, lo cual generó un gran escándalo a causa de haber cesanteado a profesores y alumnos. Esto produjo que se lo enviara a la Escuela Superior del Magisterio con el objetivo de "que acabara con seis décadas de laicicismo y restituyera en el maestro el hábito de Dios" (Verbitsky, 2007: 166). La Escuela duró apenas un año.

El 31 de diciembre de 1943, a través del decreto 18.411, el gobierno de facto estableció que se dictara religión católica como materia ordinaria dentro del plan de estudios de las escuelas públicas nacionales primarias y secundarias. Asimismo, la Inspección General de Enseñanza Religiosa ordenó que se explicase que "la autoridad eclesiástica era 'orientadora de la vida del hombre'", que cada clase comenzara con la señal de la cruz y que se enseñase a "Cristo como centro de la historia" (Verbitsky, 2007: 170).

En 1944, Casares renunció como interventor y fue reemplazado por Carlos Obligado, quien hizo participar a la Universidad en la celebración de Corpus Christi y rebautizó al Colegio Nacional Buenos Aires como San Carlos, poniendo al frente al presbítero Juan Sepich, también profesor de los Cursos y colaborador de la publicación nacionalista y antisemita *Crisol*. Por su parte, Alberto Baldrich, nuevo ministro de Justicia e Instrucción Pública, en conmemoración del aniversario del golpe de estado, hizo escribir en los pizarrones de todas las escuelas: "Dios es el supremo bien y la suprema belleza. Sin Él no puede existir ni instrucción ni cultura" (Verbitsky, 2007: 195).

[9] "Los Cursos se crearon en 1922 en respuesta a la negativa de la Universidad reformista a reconocer los títulos de la primera Universidad Católica establecida por el Episcopado" (Verbitsky, 2007: 110).

Más tarde, en octubre de 1946, se desarrolló en Buenos Aires el II Congreso Interamericano de Educación Católica, el cual contó con el auspicio del gobierno, quien abonó los gastos de alojamiento, agasajos y viajes, y cedió los lugares y demás. Durante el encuentro se presionó para que el Poder Legislativo aprobara el proyecto de ley de enseñanza religiosa, se manifestó la oposición al monopolio estatal de la enseñanza y se reclamó la repartición proporcional del presupuesto escolar, lo cual implicaba apoyo económico estatal a las escuelas privadas. El cardenal Caggiano cerraría el Congreso con una conferencia titulada "La Iglesia y la educación".

La sanción de la Ley de Enseñanza Religiosa en febrero de 1947 originó que la Comisión Permanente del Episcopado, integrada por dos cardenales y cinco arzobispos, enviara una nota de agradecimiento a Perón "por reencauzar al país 'en la ruta de su tradición religiosa'" (Verbitsky, 2007: 209). Los peronistas, por su parte, sostuvieron que el catolicismo constituía la identidad nacional. A partir de esta ley los programas de estudios mencionarían a la Iglesia como única poseedora de la verdad y acusarían a los judíos de ingratitud con Jesús. También se creó una Dirección General de Enseñanza Religiosa, en cuya elección de los cinco miembros pretendía participar la Comisión Permanente del Episcopado, a la cual tan sólo se le permitió proponer una terna de candidatos para uno de los cargos. Tal como lo explica Verbitsky, "la Iglesia entendía que la enseñanza religiosa debía quedar en sus exclusivas manos pero el Estado no resignaba sus potestades ni siquiera en ese terreno" (2007: 210). Con la ley del Estatuto del Docente Privado, aprobada seis meses después de que se implantase la enseñanza religiosa en los colegios públicos, la Iglesia logró que se subsidie con fondos estatales los salarios de los docentes de escuelas religiosas. Por último, la Iglesia también consiguió injerir en las Universidades Nacionales,

delegando su control al catolicismo tomista, el nacionalismo y el tradicionalismo conservador.

Otro indicio de cómo el espíritu integrista y nacional católico impregnaba a quienes conformaban el Estado puede observarse en la figura de Oscar Ivanissevich, quien, al asumir como secretario de Educación del gobierno de Perón, "llamó a los maestros héroes civiles de la cruz y del libro", exaltando "la fe cristiana como armadura y ariete". De esta manera, los programas de enseñanza manifestaban que los alumnos conocieran y amaran a Dios, al que se definía como "centro y eje de toda vida moral". Además, en la inauguración de la sesiones legislativas de 1949, Perón definió como objetivo básico de la escuela el servir a Dios (Verbitsky, 2007: 223).

A pesar del conflicto que se comenzaba a insinuar entre la Iglesia y el peronismo, en octubre de 1953 Perón clausuraría el Primer Congreso de Enseñanza Religiosa convocado por el Episcopado. Allí, el sacerdote Victorio Bonamín habló sobre "La doctrina de Cristo y la formación de hombres buenos y virtuosos", mientras que Caggiano se encargó del cierre nuevamente. Sin embargo, en abril de 1955, el gobierno dispuso la suspensión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, para que el 13 de mayo el Congreso terminara derogando la ley que había instituido. Además, ordenó que las escuelas primarias porteñas pasaran a ser mixtas.

El golpe militar del 17 de setiembre de 1955 supuso otro momento en la relación Gobierno-Iglesia. Encabezado por el general Eduardo Lonardi, quien se autodefinió políticamente como "católico", el nuevo gabinete de la denominada "Revolución Libertadora" fue predominantemente clerical. Esto explica que, en Educación, fuese designado el fundador de los Cursos de Cultura Católica, Atilio Dell'Oro Maini, quien en

su primer declaración resaltó el valor de la enseñanza privada y sentenció que su gestión se basaría en la doctrina social de la Iglesia, encuadrada dentro de la cultura occidental y cristiana (Verbitsky, 2007: 340).

En la primera visita que los obispos hicieron a Lonardi, la Comisión Episcopal le solicitó al nuevo gobierno de facto que, entre otras cosas, restableciera la enseñanza religiosa. Caggiano argumentó que "se trataba de 'derechos de la Iglesia' que el gobierno debía reconocer" (Verbitsky, 2008: 21). Dos días después, fue desplazado el general católico y reemplazado por el general Pedro Eugenio Aramburu, quien restableció los subsidios a los colegios católicos y repuso la vigencia de la ley 1420/84. A pesar de los cambios sustanciales dentro del gabinete, Dell'Oro Maini continuó al frente del área de Educación. Tal como describe Verbitsky, la continuidad en el cargo del primer director de los Cursos de Cultura Católica y de la revista *Criterio*, quien dejaba sus posiciones integristas para pasarse al liberalismo católico, "muestra la capacidad de acomodación de la Iglesia a las variables circunstancias del poder y las pugnas que subsistían en el gobierno luego del recambio presidencial" (2008: 28).

El decreto 6403/55 de Reorganización de las Universidad Nacionales autorizó, a través del artículo 28, la creación de universidades privadas, lo cual era un anhelo del Episcopado. De este modo, en 1956 el Episcopado decidió crear la Universidad Católica Argentina (UCA), inaugurándose finalmente en mayo de 1958. A su vez, Caggiano designó como rector al obispo y teólogo integrista Octavio Derisi.

Al iniciarse la presidencia de Arturo Frondizi, la Iglesia se opuso y denostó que los colegios secundarios dependientes de la Universidad Nacional de Buenos Aires impartiesen educación mixta. De esta manera, demostraba nuevamente su afán de erigirse como única

autoridad moral y competente en torno a la educación. Dentro de los logros que obtuvo la jerarquía eclesiástica en este período se puede mencionar la creación, en 1960, de la Superintendencia Nacional de la Enseñanza Privada, la cual se encargaría de controlar todos los institutos católicos de enseñanza de los distintos niveles.

Tiempo después, luego de que se permitiese la participación del peronismo en las elecciones para la gobernación bonaerense en marzo de 1962, Frondizi vio comprometida aún más su estabilidad en el gobierno. En consecuencia, las Fuerzas Armadas decidieron mantenerlo con un gabinete de coalición, estando vinculados con la jerarquía eclesiástica cinco de los ocho ministros propuestos. Nuevamente, la cúpula eclesiástica influyó en el nombramiento del ministro de Educación y Justicia, siendo designado para el cargo Manuel Ordónez.

3.2 Rumbo al golpe juniano

Las modificaciones dispuestas en junio de 1964 por la ley cordobesa de enseñanza privada despertaron severas críticas del Episcopado encabezado por el entonces cardenal primado Caggiano. La ley 4733 dispuso que se suprimiera la obligación de iniciar cada día de clase con una oración y, también, instó a que los libros de lectura promoviesen la formación democrática, en detrimento de aquellos libros que difundían una concepción corporativa y falangista de la Argentina. Asimismo, entre otras medidas, instrumentó una distribución más equitativa de los fondos públicos destinados a la educación primaria, que sólo beneficiaba, hasta entonces, a los colegios religiosos privados. Todo ello derivó en que la Comisión Permanente elevase sus reclamos al presidente Arturo Illia y que se programase en la Catedral cordobesa un acto de oposición a la norma, la cual era

fuertemente denostada por el Arzobispo de Córdoba, Ramón José Castellano (Verbitsky, 2008: 187).

Según explica Gregorio Selser en *El Onganiato*, el gobierno radical de Illia no se encontraba amenazado solamente por los partidos opositores. Junto con las cámaras patronal-empresarias, los estamentos superiores de la dirección sindical y las publicaciones periodísticas de mayor poder de penetración en los sectores medios y altos de la sociedad, las logias religiosas de orientación preconciliar jugaron un papel fundamental. "El clima (…) estaba siendo preparado desde por lo menos un año antes, y apenas fueron necesarias algunas compañías del Cuerpo de Ejército I para abatir el régimen civil" (1986: 11). Uno de los sectores claves para que se llevase a cabo el golpe a Illia fue el que conformaba el Ateneo de la República[10], el cual a mediados de 1965 volvió a cobrar protagonismo en la sociedad, luego de que ciertos factores de poder decidiesen que se imponía la necesidad del golpe (1986: 42).

Selser afirma que, mientras con los golpes militares de junio de 1943 y septiembre de 1955 accedieron al poder gubernamental tan sólo hombres o grupos significativos de la Iglesia católica, con el Onganiato funcionarían equipos completos, donde a la vera del factor capacidad juega en todos los casos el ingrediente religioso (1986: 95). En consecuencia, la autoproclamada Revolución Argentina instauraría el orden corporativo "bajo la advocación social-cristiana de cuño falangista" (1986: 86). Así,

[10] Según Verbitsky, sus miembros "consideraban perimido 'el gorilismo', su instrumento sería la doctrina social de la Iglesia y su meta el Frente Nacional, que debería reabsorber al peronismo una vez separado de su líder. (…) Anunciaron que no les escandalizaba la posible quiebra institucional, de la cual surgiría fortalecida la República. Entre sus objetivos declarados figuraban la influencia sobre los factores de poder, la supresión del patronato y el combate contra el laicismo y el marxismo. También dijeron que las Fuerzas Armadas se verían obligadas por los acontecimientos a asumir el gobierno" (2008: 159). A su primera reunión concurrieron Mercedes Villada Achával de Lonardi, Héctor Llambías, Enrique M. Pearson, Raúl Puigbó y Santiago de Estrada, quien pronunció el discurso de presentación, entre otros.

> "Onganía inaguró un régimen paternalista arbitrariamente confesional (…) La espada será uno de sus símbolos aunque su expresión material sean los garrotazos y gases lacrimógenos policiales; el otro símbolo, el del hisopo sacerdotal, siempre estará presente con connotaciones conservadoras, integristas o (…) preconciliares. (…) La jerarquía eclesiástica se adosará al régimen, hará algo más que sugerir nombres para ocupar funciones públicas y será de hecho uno de sus pilares" (Selser, 1986: 14).

Faltando un mes para que se produjera el golpe juniano, Onganía, quien se limitaba a decir que no se prestaría para un golpe de Estado más, sino sólo para una revolución de fondo, participó con los generales Alejandro Agustín Lanusse, Eduardo Argentino Señorans y Eduardo Francisco Clímaco Conessa de un retiro espiritual denominado "cursillo"[11]. Selser cuenta que en él "se habría conformado el plan por seguir en cuanto el presidente Illia fuese derrocado" (1986: 155). En aquellas reuniones cursillistas, Onganía fue conociendo y contactando a varias de las figuras que luego lo acompañarían en su gobierno.

A pocos días de que se produzca el golpe, Onganía y Lanusse se reunieron con Jorge Mejía. Allí, ambos le explicaron, a quien por entonces era el director de la revista católica *Criterio*, que se proponían instalar el régimen de las encíclicas papales. Seis días antes del golpe, Caggiano predicó a favor del mismo: "oró por la salvación del pueblo y de las instituciones fundamentales del país (…) y pidió a Dios que inspirara una decisión rápida para que la Patria se encaminara por el sendero del progreso y la grandeza". A los pocos días de haberse producido el derrocamiento de Illia, delante de varios generales que participaron de una ceremonia religiosa, el Cardenal dijo: "Gracias a Dios estamos como en

[11] El Movimiento de Cursillos de Cristiandad fue inspirado por sacerdotes españoles para "fortalecer la fe en Cristo". Congregándoselos los fines de semana, "los 'cursillistas' escuchaban alocuciones de los sacerdotes organizadores y laicos destacados, tratando de encontrarse en su senda espiritual. Para un 'cursillista' estar 'de colores' implica hallarse robustecido en su fe y preparado para enfrentar el comunismo" (Selser, 1986: 52). Finalmente, "eran recibidos en un colegio o universidad católica por quienes los precedieron en la experiencia. Allí convenían encuentros ulteriores en casa de algunos de ellos, denominados (…) *ultreyas*". Sería Lanusse, el principal propulsor del cursillismo dentro del Ejército, quien recibiese a Onganía en el Seminario Mayor de Devoto, luego de que este retornase de participar del cursillo que se llevó a cabo en La Montonera, la quinta que el Seminario posee en Pilar (Verbitsky, 2008: 224).

una aurora, en la que todos vislumbramos que el país se encamina nuevamente hacia su grandeza ineludible" (Verbitsky, 2008: 227)

El 28 de junio por la madrugada el presidente Illia fue intimidado por el comandante del Cuerpo de Ejército I, general Julio Alsogaray. Luego, por la mañana, fue desalojado de su despacho de la Casa de Gobierno por una compañía de gases de la Policía Federal encabezada por el coronel retirado Luis César Perlinger. Ese mismo día, la "Junta Revolucionaria" conformada por el Comandante en Jefe del Ejército, teniente general Pascual A. Pistarini, el Comandante de Operaciones Navales, almirante Benigno I. Varela, y el Comandante en Jefe de la Fuerza Aérea, brigadier mayor Teodoro Álvarez, emitió un mensaje al pueblo argentino, con el fin de informarle sobre las causas de la "Revolución Argentina". En aquel comunicado se informó que se destituía al Presidente y Vicepresidente de la República y a los Gobernadores y Vicegobernadores de todas las provincias. También anunciaron que se disolvía el Congreso de la Nación y las legislaturas provinciales, como así también se separaban de sus cargos a los miembros de la Suprema Corte de Justicia y al Procurador General de la Nación. Otra de las medidas comunicadas fue disolver todos los partidos políticos del país y poner en vigencia el Estatuto de la Revolución. Finalmente, resolvían que el cargo de Presidente de la República Argentina sería otorgado al teniente general Juan Carlos Onganía. Asimismo, se delegaron en este último todas las facultades legislativas que la Constitución Nacional otorgaba al Congreso, incluidas las que son privativas de cada una de las cámaras. El comunicado concluía a unirse "alrededor de los grandes principios de nuestra tradición occidental y cristiana"[12].

[12] "Al pueblo argentino" (Selser, 1986: 319).

Al informar los objetivos políticos, Pistarini, Varela y Álvarez mencionaban como objetivo general "afianzar nuestra tradición espiritual inspirada en los ideales de la libertad y dignidad de la persona humana, que son patrimonio de la civilización occidental y cristiana". Al referirse a los objetivos particulares de la política exterior, postulaban "participar de la defensa del mundo libre occidental y cristiano". En torno a la política interna anunciaban "promover la consolidación de una cultura nacional inspirada esencialmente en las tradiciones del país, pero abierta a las expresiones universales propias de la civilización cristiana occidental de la que es integrante". Por su parte, en el *Acta de la Revolución Argentina*, Onganía postulaba las políticas del futuro gobierno nacional. Allí, mientras en la política exterior afirmaba "vigorizar las tradicionales relaciones con la madre patria y con las restantes naciones europeas que han nutrido su cultura cristiana occidental", al referirse a la política interna sentenciaba "neutralizar la infiltración marxista y erradicar la acción del comunismo" (Selser, 1986: 331).

Tal como explica Verbitsky, "las enseñanzas de Caggiano inspiraron el Acta de la Revolución Argentina" (2008: 227), la cual postulaba, entre otras causas,

> "la ruptura de la unidad espiritual del pueblo argentino, (…) la quiebra del principio de autoridad y una ausencia de orden y disciplina que se traducen en hondas perturbaciones sociales y en notorio desconocimiento del derecho y la justicia" (Selser, 1986: 321).

3.3 La revolución integrista

Dos situaciones sirven para describir el nivel de catolicidad que atravesaba e impregnaba al reemplazante de facto de Illia. La primera remite a cuando Onganía, luego de que fuese derrocado Frondizi, dispuso que los oficiales del Estado Mayor del Ejército estudiasen la Doctrina Social de la Iglesia, para lo cual le pidió asesoramiento al cardenal

Caggiano. La segunda se produjo luego de concluida la firma del acta oficial que informaba los nombramientos de los respectivos ministros del nuevo gobierno de facto nacido en junio de 1966, donde:

> "De pronto Onganía dice unas palabras al oído del escribano mayor de Gobierno, Jorge Garrido. Éste se dirige hacia el cardenal Caggiano, figura máxima de la Iglesia argentina, y cortésmente le ofrece la lapicera para que, también él, firme el acta. Es toda una novedad. Caggiano lo sabe y mira hacia Onganía, quien asiente con benevolencia. La firma en sí no tiene mayor importancia. La firma de Caggiano es la firma de un testigo más. Pero tiene los alcances de un símbolo" (Selser, 1986: 93).

Ambos hechos demuestran tanto la vinculación entre los sectores eclesiásticos conservadores y las nuevas autoridades de facto, como la subordinación moral y espiritual de estos últimos al catolicismo nacional integrista. Onganía "comenzó a gobernar como un monarca absoluto que sólo rinde cuentas a Dios" (Verbitsky, 2008: 237).

Detrás de cada uno de los miembros que formaban parte de los distintos equipos ministeriales de la Revolución Argentina podían descifrarse los diversos grupos vinculados al catolicismo integrista, conservador y preconciliar. Una de las organizaciones que proveyó de funcionarios a Onganía fue Ciudad Católica[13]. Según explica Verbitsky, Señorans, quien fue designado en la Secretaría de Informaciones del Estado, y el teniente coronel *Tú* Guevara eran el contacto entre el presidente de facto y la organización integrista. Junto con Señorans y Guevara, el general Francisco Imaz, quien primero fue

[13] Ciudad Católica es la filial argentina de la organización integrista *Cité Catholique*, la cual fue creada en Francia el 29 de julio de 1946 por Jean Ousset. Su consigna era "profesar la doctrina de la Iglesia como regla de vida, pública y privada". Asimismo, su fundador puede ser emparentado con Charles Maurras y la ultraderecha francesa. Sus objetivos apuntan a conquistar el poder e implantar un orden cristiano basado en el pensamiento político y socioeconómico de León XIII o Pío XI. En la Argentina fue puesta en marcha por Robert J. Pincemin, uno de los criminales de guerra condenados a muerte al terminar la Segunda Guerra Mundial que llegaron a través de la red organizada por Caggiano; Georges Grasset, sacerdote francés, capellán del Ejército francés en Argelia, guía espiritual de la Organisation de l'Armée Secréte (OAS – Organización del Ejército Secreto) y confesor y asesor espiritual de los generales de la rebelión argelina; el teniente coronel Juan Francisco Guevara; y el ingeniero Mateo Roberto Gorostiaga (cfr. Verbistky, 2008: 100; y Selser, 1986: 225).

designado interventor en la provincia de Buenos Aires y luego, en junio de 1969, reemplazó a Guillermo Borda en el ministerio del Interior, integraba el núcleo central de la organización. Asimismo, tanto quien fue nombrado ministro de Bienestar Social, Roberto Petracca, como su secretario de Promoción y Asistencia a la Comunidad, Mateo Roberto Gorostiaga, pertenecían a Ciudad Católica. Por su parte, éste último era el director de la revista *Verbo*, versión argentina de la publicación francesa *Verbe*, las cuales se encargaban de difundir las ideas de Ciudad Católica y Cité Catholique, respectivamente. Por su parte, Carlos Caballero, otro de los integrantes de la agrupación católica de extrema derecha y uno de los hombres de confianza del padre Grasset, fue designado gobernador de Córdoba (2008: 229). Para 1968, el cursillista Roberto Avellaneda sería designado interventor federal en Tucumán.

Otros integrantes del elenco ministerial que tenían vínculos estrechos con la esfera eclesiástica eran Enrique Martínez Paz, quien fue nombrado ministro del Interior e integraba la Hermandad del Santo Viático; su subsecretario y sobrino, José Manuel Saravia (h); y el subsecretario de Educación, Carlos María Gelly y Obes.

Jorge Néstor Salimei, un joven industrial aceitero del grupo Avellaneda – Banco de Boulogne y de quien los diarios de la época destacaban su condición de católico militante y su educación por los Hermanos Maristas, fue designado ministro de Economía por Onganía. Según Selser, se conocieron en un Cursillo de Cristiandad, a través de un cursillista y "prestigioso militar". Por su parte, Julio Alsogaray, a instancias de su hermano Álvaro, se lo había propuesto a Onganía, ya que Salimei frecuentaba el Instituto de Economía de Mercado que dirigía Alsogaray (cfr. Selser, 1986: 78). Dentro del área económica, cabe mencionar al equipo socialcristiano del Instituto Di Tella liderado por

Felipe Tami, quien se hizo cargo del Banco Central ni bien asumió Onganía. Sin embargo, en noviembre de 1966 el equipo sería desplazado por el liberalismo económico encarnado en Álvaro Alsogaray, quien por entonces era Embajador en EE.UU. En su lugar asumió Benedicto A. Bianchi, quien fue recomendado por el presidente del Banco de la Nación, el ingeniero agrónomo Saturnino Llorente. Ambos pertenecían a la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresas. A su vez, los ocho subsecretarios del ministerio de Economía formaban parte de la Asociación Católica de Dirigentes de Empresa, la cual estaba organizada por la Iglesia.

Otro de los grupos que suministró numerosos cuadros al gobierno de Onganía fue el Ateneo de la República, el cual se nutría de miembros históricos de la Acción Católica y de los Cursos de Cultura Católica. Así, fueron designados: el entonces juez de segunda instancia y profesor de las Universidades del Salvador y Católica Argentina, Guillermo Borda, primero como delegado en la Suprema Corte de Justicia, y luego como ministro del Interior, en reemplazo de Martínez Paz; Mario Díaz Colodrero, vocal del Ateneo, como secretario de Gobierno; Ernesto Pueyrredón como subsecretario del Interior; Enrique M. Pearson, secretario general del Ateneo, como subsecretario de Gobierno; Nicanor Costa Méndez como ministro de Relaciones Exteriores y Culto; Jorge Mazzinghi, vocal del Ateneo, como subsecretario de Relaciones Exteriores; Raúl Puigbó como secretario de Promoción y Asistencia de la Comunidad; Samuel W. Medrano, vocal del Ateneo, como secretario de Seguridad Social; Pedro E. Real, vicepresidente del Ateneo, como presidente del Banco Central; Mario Amadeo, vocal del Ateneo, como embajador argentino en Brasil; Héctor Obligado, vocal del Ateneo, como vocal de la Dirección Nacional de Migraciones; Máximo Etchecopar, presidente del Ateneo y ex embajador de Perón y de Lonardi ante la

Santa Sede, como director del Instituto del Servicio Exterior de la Nación; Eduardo Roca, vocal del Ateneo, como embajador argentino ante la OEA; Gastón Terán Etchecopar como subsecretario de Cultura; y Basilio Serrano, vocal del Ateneo, como delegado ante el GATT (cfr. Selser, 1986: 29). También, fue el Ateneo de la República quien albergó, al igual que el Colegio La Salle; las universidades Católica Argentina de Buenos Aires, Católica de Córdoba, del Salvador, Nacional de Cuyo, Nacional del Litoral y de Morón; la Escuela Nacional de Guerra; y el Instituto de Cultura Hispánica, a los denominados "politicólogos"[14] españoles, italianos y franceses como Bordieu, Meynaud, Wilhelmsen[15] y Fernández de la Mora[16], los cuales en sus disertaciones y exposiciones avalaron y legitimaron la dictadura de Onganía.

El Opus Dei[17] fue otro de los sectores católicos integristas y preconciliares que se vinculó con el Onganiato. Según Corbière, Caggiano apoyó y alentó su ingreso a la Iglesia argentina. Arribado al país en los años cincuenta, la Obra de Dios dio sus primero pasos en Buenos Aires a través de colegios e institutos terciarios. Asimismo, colocó a algunos de sus integrantes en cargos públicos del gobierno de facto iniciado en junio de 1966, principalmente en el medio educativo. El autor identifica como opusdeístas al primer

[14] Selser define a los "politicólogos" como "singulares tecnócratas de academia universitaria" que tratan de imponer la "geoideología" que caracteriza a los grupos integristas que se alojaban en el Ministerio del Interior y en la Secretaría de Gobierno del Onganiato, la cual se basaría en las ideas fascistas, integristas y comunitaristas, cuya mayor expresión sería el sistema corporativo. Selser identifica como su mayor promotor al Dr. Jorge Nicolás Labanca, titular de la Dirección de Provincia, organismo dependiente de la Secretaría de Gobierno (cfr. 1986b: 352).

[15] Fue presentado por el sacerdote integrista Julio Meinvielle y procedía de la Universidad de Pamplona, Navarra, foco y feudo del Opus Dei (cfr. Corbière, 2007: 245).

[16] Ingresaría en 1970 al equipo ministerial del dictador español Francisco Franco (cfr. Corbière, 2007: 245).

[17] Fundado el 2 de octubre de 1928 por José María Escrivá de Balaguer, "es una mezcla de congregación religiosa y empresa capitalista. Se trata de un movimiento integrista que se muestra en los hechos como modernizador, preocupado por la educación y los medios de comunicación, pero fundamentalmente es un grupo de presión antes que la exteriorización de un sentimiento religioso. (…) Se trata de una apologética que abreva en el catolicismo tradicional español de fines del siglo XIX y primera mitad del XX" (Corbière, 2007: 17).

ministro de Economía de Onganía, Salimei; al Dr. Costa Méndez, a quien la Editorial Pomaire SRL, propiedad del Opus Dei, nombra su representante en la Argentina; al Dr. Mazzinghi; al Dr. Díaz Colodrero, quien integraba por entonces el comité de redacción de la revista opusdeísta *Cuadernos del Sur*; a Amadeo; a quien fue designado intendente de Buenos Aires en setiembre de 1967, el general Manuel Iricibar; y a dos de los tantos católicos que integraron el ministerio de Educación: el Dr. José Mariano Astigueta, quien reemplazó en junio de 1967 a Gelly y Obes y promovió una "frustrada reforma educativa reaccionaria", y al profesor Marcos Ronchino, quien era el director de la Editorial Magisterio del Río de la Plata, subsidiaria de la Editorial Magisterio Español, del Opus Dei (2007: 241). Al reemplazar a Gelly y Obes, Astigueta, quien también integraba el Ateneo de la República, designó subsecretario de Educación al abogado Juan Rafael Llerena Amadeo[18], quien pertenecía a la Corporación de Abogados Católicos San Alfonso María de Ligorio y estaba muy ligado al Consejo Superior de Educación Católica (CONSUDEC). Quien también estaba vinculado a la Obra de Dios fue el abogado Jorge M. Mayer, a quién Onganía designó como síndico en la intervención de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA). En aquel momento el Dr. Mayer era presidente de la Editorial Sudamericana y Secretario de la Librería del Colegio, las cuales pertenecían al monopolio SOFINA y al Opus Dei, ambas interesadas en destruir a EUDEBA (cfr. Selser, 1986: 158).

Por su parte, un grupo de católicos militantes vinculados al CONSUDEC ocuparon posiciones claves dentro del área de educación del gobierno dictatorial. Uno de ellos fue José Luis Cantini, primero designado rector de la Universidad Nacional del Litoral en 1967, luego primer rector de la Universidad Nacional de Rosario entre 1968 y 1970 y, finalmente,

[18] En 1978, recomendado por los cardenales Eduardo Pironio, Raúl Francisco Primatesta y Juan Carlos Aramburu, el dictador Jorge Rafael Videla lo designaría Ministro de Educación (cfr. Rodríguez, 2011: 144).

durante el mandato de facto del general Roberto Marcelo Levingston, ministro de Educación entre julio de 1970 y mayo de 1971. También, el primer director de la Superintendencia Nacional de Enseñanza Privada (SNEP), Alfredo Manuel van Gelderen, en 1967 fue nombrado vicepresidente del Consejo Nacional de Educación y entre 1967 y 1969 se desempeñó como asesor del ministro Astigueta. Luego, entre 1969 y 1971, fue promovido a subsecretario de Educación del ministro Cantini, con quien tenía un pasado en común en la Acción Católica. Un tercer integrante es Francisco Juan Macías, quien entre 1966 y 1969 fue el secretario general del Consejo de Rectores de las Universidades Nacionales (CRUN). Por último se encontraba Luis Jorge Zanotti, quien fue director de Enseñanza Secundaria durante la gestión de Astigueta[19] (cfr. Rodríguez, 2011: 147).

Corbière, retomando a Selser, denuncia que el sector preconciliar, a partir de la caída de Illia, desembarcó y se adueñó de la conducción de la enseñanza primaria y secundaria, habiendo logrado por entonces, también, dominar la educación universitaria. Así, explica que los clanes Gelly y Obes, Astigueta y Van Gelderen eran, "separada o colectivamente, la expresión de una voluntad concreta, premeditada y nada casual dirigida a obtener el control de los tres niveles de la enseñanza" (2007: 242). Por su parte, Verbitsky argumenta que "el nacionalismo disputaba las preferencias de la nueva elite militar con el 'organicismo social-cristiano', que era el nuevo nombre del corporativismo" (2008: 230).

Durante la estadía de la Revolución Argentina en el poder, la Iglesia siguió interesada en continuar y profundizar aún más su control en todo lo concerniente a la educación. Se produjeron diversos hechos que ilustran el gran valor que la jerarquía eclesiástica le seguía

[19] Tanto Astigueta como Van Gelderen, Cantini, Macías y Zanotti integrarían el gobierno de facto encabezado por Videla y participarían, junto con Llerena Amadeo, en la redacción del anteproyecto de la deseada nueva Ley de Educación anunciada en 1979.

otorgando a la enseñanza en los distintos niveles. El primero remite a la sanción que el rector Derisi les impuso a los profesores y alumnos del Departamento de Sociología de la UCA, quienes criticaron la intervención a las universidades nacionales[20] y la "Noche de los bastones largos"[21]. A través de un texto redactado por los profesores de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la UCA, se repudiaba la intervención universitaria y se rescataba el derecho de pensamiento y de opinión dentro de la cátedra; el principio de autonomía universitaria; y la no discriminación por razones raciales, ideológicas, políticas o religiosas dentro de la universidad. Un día antes, el 3 de agosto de 1966, los alumnos y egresados habían emitido su declaración. Ambos textos desataron la furia de Derisi, quien suspendió por cinco días a los estudiantes y amonestó a los profesores. Todo ello derivó en que el rector de la UCA disolviese el Departamento de Sociología, el cual, según Selser, "era una especie de isla, como avanzada posconciliar en el campo religioso" (1986: 257).

Otro episodio sucedió cuando la Comisión Episcopal de Educación mostró su preocupación, en octubre de 1972, respecto a la oposición de los docentes privados a un régimen de cesantías sin un sumario que probara mal desempeño o incapacidad. Monseñor Plaza, quien presidía la comisión, sostuvo que tal medida obligaría a mantener en sus cargos a los ex religiosos/as que quisieran continuar enseñando en los colegios católicos y a aquellos profesores/as que abandonasen su fe. Asimismo, criticaba a aquellos colegios que

[20] Al mes de haber asumido, Onganía dispuso intervenir todas las universidades nacionales. Así, prohibió la actividad de las agrupaciones políticas, anuló el gobierno tripartito y limitó a que los rectores fuesen meros delegados del Poder Ejecutivo. El tono preconciliar de la medida puede observarse en la destitución del rector de la UBA, el humanista católico Hilario Fernández Long, ya que, según explica Verbitsky, "no era concebible [para el Onganiato] que un católico posconciliar condujera la principal universidad del país" (2008: 244).

[21] El viernes 29 de julio de 1966 fueron desalojados violentamente de la Facultad de Ciencias Exactas de la UBA los profesores y alumnos que se oponían a la intervención universitaria decretada por el general Onganía. El operativo fue liderado por el general Mario A. Fonseca, jefe de la Policía Federal, y avalado por el general Señorans, jefe de la Secretaría de Informaciones del Estado (SIDE).

basaban su educación en torno a la "educación liberadora", la cual, según él, "más parece un objetivo de tipo político" (Verbitsky, 2009: 236).

Un último ejemplo del interés de la Iglesia por injerir en el ámbito educativo fue la objeción eclesiástica que recibió, en mayo de 1972, el ministro de Educación de Lanusse, Gustavo Malek, quien planeaba eliminar la Superintendencia Nacional de la Enseñanza Privada. Asimismo, el titular de la Comisión de Educación y Arzobispo de La Plata lo llamó al orden por haber suprimido de los planes de estudios de los colegios primarios el capítulo "Noción de Dios. Deberes para con Él". Sorprendido por la queja de Plaza, Malek prometió remediarlo. A su vez, con la apertura del proceso electoral, la Asamblea Plenaria del Episcopado reunida en diciembre de 1972, a instancias de un informe de su Comisión de Educación, se inquietó por aquellas plataformas partidarias que se manifestaban a favor del laicismo y que proponían suprimir el aporte estatal a los colegios confesionales (cfr. Verbitsky, 2009: 257).

3.4 Así en la tierra como en el cielo

Entre junio de 1966 y mayo de 1973 diversos hechos y conflictos político-sociales estuvieron signados y atravesados por el componente religioso. El gobierno inconstitucional nacido del golpe juniano de 1966, basándose en la tradición occidental y cristiana y la Doctrina de Seguridad Nacional[22], justificó su misión en torno a "neutralizar la infiltración marxista y erradicar la acción del comunismo" (Selser, 1986: 334). Por su parte, el general Onganía, a menos de un año de erigirse presidente de facto, comunicaba

[22] Marie-Monique Robin explica que "la doctrina de seguridad nacional no es un mecanismo destinado solamente a 'promover la estrategia militar norteamericana', sino también el famoso American way of life y, con él, el sistema de economía capitalista que lo sostiene" (2005: 344).

que el objetivo era “defender nuestro sistema de vida occidental y cristiano contra los asaltos del totalitarismo rojo” (Robin, 2004: 306). En consecuencia, Verbitsky señala que había:

> “tres tendencias predominantes en el Ejército: la paternalista representada por el propio Onganía, la nacionalista del oficial de inteligencia del Ejército Roberto Marcelo Levingston y la liberal de Lanusse. Las dos primeras eran distintas vertientes corporativistas” (2008: 238).

Sin embargo, no debería minimizarse ni excluirse el interés económico que tenían la burguesía industrial monopólica vinculada con el capital extranjero, por ejemplo la relacionada con los medicamentos y el petróleo, y la gran burguesía agropecuaria ligada a la exportación.

Mientras Onganía continuaba mostrándose cada vez más en compañía del entonces presidente de la CEA, tal como sucedió en Tucumán al arribar juntos a la conmemoración del 150 aniversario de la Independencia o como cuando Caggiano lo acompañó a una reunión de gabinete en la cual se leyó la encíclica *Populorum Progressio*; ciertos obispos manifestaban su malestar e inquietud por la imagen que se instalaba en la opinión pública de una Iglesia jerárquica asociada con las autoridades (cfr. Selser, 1986: 154). Por un lado, un grupo de obispos, entre quienes estaban Jerónimo Podestá y Alberto Devoto, tenían una mirada crítica sobre el gobierno de facto; por el otro, un grupo encabezado por Caggiano e integrado por Primatesta, Derisi, Tortolo y Antonio Plaza, entre otros, profundizaba cada vez más sus vínculos y señales de apoyo a la Revolución Argentina.

Verbistky, retomando al sacerdote y teólogo Lucio Gera, explica que por entonces las posiciones adoptadas por el Episcopado, el clero y el laicado se podrían reducir a tres líneas: una *tradicionalista*, caracterizada de conservadora y que llega al integrismo en sus

formulaciones más extremas, reivindicando la unidad entre Iglesia y Estado y el ideal de Cristiandad o de la Nación Católica; otra *progresista, liberal y europeizante*, la cual se sustentaba en la renovación teológica y pastoral producida en Francia y Alemania, postulando la separación entre la Iglesia y el Estado y la autonomía temporal, y políticamente en el desarrollismo; y por último, una corriente de *protesta social*, de catolicismo revolucionario, que se orientaba a unir lo temporal y lo religioso ya no con la inserción institucional, sino en la práctica popular. Posteriormente, estas perspectivas se reducirán a tan sólo dos (2008: 282).

Además de aquella posición intermedia que exhortaba a valorar y retomar la trascendencia de la fe, criticando la exageración de la posición de derecha por ser integrista y la de izquierda por ser revolucionaria, Verbitsky, citando nuevamente a Gera, explica que:

> "la contradicción fundamental de la Iglesia argentina 'queda establecida en términos de opción entre *mantenimiento del statu quo* –con sucesivos cambios de guardia a través de golpes y elecciones- o el *cambio total del sistema*; entre la elección de un desarrollismo que queda dentro del sistema o el camino que conduce a la liberación del pueblo'" (2008: 282).

En consecuencia, las aguas al interior de la Iglesia argentina se dividieron entre aquellos prelados, presbíteros y fieles que se identificaban con la *Iglesia de la Cristiandad* y entre aquellos obispos, sacerdotes y laicos que optaron por una *Iglesia profética* (cfr Dri, 1987: 19). Representando a la primera vertiente, Caggiano y Primatesta compartieron el palco con Onganía en el aniversario de la Escuela de Aviación Militar en junio de 1967; un año después y en compañía nuevamente del general de facto, Caggiano ofició una ceremonia religiosa de homenaje al vicealmirante Benjamín Gargiulo, uno de los jefes del alzamiento de junio de 1955; en noviembre de 1969 concelebró con los obispos Juan Carlos Aramburu,

Plaza, Tortolo y Guillermo Bolatti la misa en que, por pedido de Onganía, se consagró a la Argentina al Inmaculado Corazón de María; y junto a Aramburu aguardó al presidente Levingston en la Casa de Gobierno por los festejos del 9 de julio, para luego dirigirse a la Catedral, donde fueron recibidos por el Nuncio Lino Zanini y oficiar el Tedeum.

Otro ejemplo es el de monseñor Plaza, Arzobispo de La Plata y presidente de la Comisión de Educación de la CEA, quien en febrero de 1969 invitó al interventor bonaerense de facto a la reunión de los obispos de la Provincia de Buenos Aires y a mediados de 1972 expulsó de su Arquidiócesis a tres sacerdotes que trabajaban en una villa de Mar del Plata. Por su parte, el entonces arzobispo de Córdoba, Primatesta, confraternizó en la procesión de Corpus Christi de 1969 con el interventor cordobés Caballero, y en diciembre bautizó un nuevo modelo de avión en el Área Material de Córdoba y acompañó a Onganía, Lanusse, al interventor Roberto Huerta y al jefe de la Fuerza Aérea, Jorge Martínez Zuviría, a la entrega de diplomas de los egresados de la Escuela de Aviación Militar.

En contraposición, se encontraron aquellos prelados que, tal como postulaba Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, optaban por tener un oído en el Evangelio y otro en el pueblo. Por ejemplo, el obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, en 1969 apoyó la huelga del Chocón. Por su parte, monseñor Ítalo Di Stéfano primero acompañó y encabezó las marchas de agricultores y obreros rurales de Chaco en 1970 y luego, junto a las ligas agrarias, reclamó por la redistribución de tierras y un cambio de estructuras[23]. Otro obispos comprometidos con las causas populares fueron monseñor Devoto, que en julio de 1972

[23] Meses más tarde, un paro decretado por las Ligas Agrarias atemorizó a monseñor Di Stéfano y lo condujo a revertir su posición combativa. Así denunció "injerencias extrañas dentro del movimiento genuino de los hombres de campo" (Verbitsky, 2009: 148).

acompañó a las Ligas Agrarias de Corrientes a su audiencia pública con el presidente Lanusse, en la cual expuso que el lugar de la Iglesia está junto a los pobres; Monseñor Angelelli, quien en 1970 propuso la reforma agraria y la creación de comunidades de base como agentes de cambio y de cooperativas de producción y consumo; y Carlos Horacio Ponce de León, obispo de San Nicolás, que se enfrentó en 1972 a los sectores integristas de su Diócesis (cfr. Verbitsky, 2008 y 2009).

Una mención aparte merece la irrupción del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Como plantea Fortunato Mallimaci, el movimiento se propuso "pensar la experiencia religiosa en función de un acto transformador de la sociedad, sin excluir los horizontes políticos concretos", planteándose a su vez una autocrítica respecto al apoyo político brindado por el clero a quienes derrocaron a Perón en 1955. Estos curas optarán por los pobres, marginados y excluidos de la sociedad (Martín, 2010: 15).

Es necesario vincular el origen de este movimiento con el *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo*[24]. También es imprescindible recuperar las diversas reuniones de clérigos que se venían realizando en Buenos Aires y algunas diócesis bonaerenses. Primero fueron las reuniones de asesores de la Juventud Obrera Católica (JOC), intervenida por la jerarquía católica en 1958, y luego los encuentros que se realizaron después del Concilio Vaticano II para trabajar la liturgia, la catequesis y la pastoral bajo una lógica de

[24] El documento fue elaborado y firmado en agosto de 1967 por obispos de Asia, África, Europa, Latinoamérica y Oceanía que se habían conocido durante el desarrollo del Concilio Vaticano II. El mismo se proponía prolongar y adaptar el Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio* a aquellos países que se encontraban excluidos de la bipolaridad mundial. A pesar de negar cualquier fin político, quienes se definían como obispos de iglesias situadas en el Tercer Mundo exhortaban a la liberación desde un enfoque distinto al propugnado por la doctrina social de León XIII y Pío XI. Sostenían que "el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido" (Verbistky, 2008:261). Aquel documento arribó a la Argentina en septiembre de 1967 de la mano de monseñor Devoto, quien le entregó una copia en francés a Miguel Ramondetti, sacerdote de la arquidiócesis de Buenos Aires, el cual lo discutió con los presbíteros Rodolfo Ricciardelli y Andrés Lanzón, para luego traducirlo, editarlo y distribuirlo entre aproximadamente cien colegas suyos, provocando hacia principios de 1968 la adhesión masiva de 400 sacerdotes.

“interequipos”, de las cuales se destacan tres: la de Quilmes en 1965, la de Chapadmalal en 1966 y la de San Miguel en la casa de los jesuitas en 1967. De esta forma, el MSTM absorbió todas aquellas iniciativas que lo precedieron.

Su surgimiento puede fecharse el 1 de mayo de 1968, en Córdoba. De aquel Primer Encuentro Nacional del MSTM participaron veintiún sacerdotes de trece diócesis, sumándose varias adhesiones de sacerdotes argentinos que estudiaban en Francia, Italia y Bélgica. Allí, acordaron organizarse en torno a una estructura movimentista y federal, y no en torno a una organización rígida, tal como funcionaba en el modelo jerárquico eclesial. Habría un responsable general, un secretariado nacional de tres miembros, seis coordinadores regionales y treinta y dos responsable diocesanos (cfr. Verbitsky, 2008: 296). José Pablo Martín explica que “el secretariado no imponía, ni censuraba, ni obligaba, sino promovía, coordinaba, informaba, sugería” (2010: 45). Su disolución comenzó a producirse en el Sexto Encuentro Nacional, el cual se llevó a cabo en San Antonio de Arredondo entre el 15 y el 17 de agosto de 1973. Aquel fue el último encuentro que se realizó y donde se consumó la fractura del movimiento. A partir de aquel momento, el MSTM sólo produciría actividades y declaraciones regionales. El 24 de marzo de 1976, con el exilio forzoso de varios de sus miembros, terminó de diluirse y desaparecer.

Si bien la relación del MSTM con la Iglesia católica fue tensa y compleja, nunca se planteó actuar fuera de ella. Asimismo, mientras estrechó sus vínculos con el gremialismo y con grupos de base organizados, su mayor conflicto se expresó con las fuerzas armadas, hasta el punto de concebir a la Revolución Argentina como ese “obstáculo” que limitaba las libertades ciudadanas (cfr. Martín, 2010: 47). En consecuencia, el 20 de noviembre de 1969 el movimiento realizó un “plantón” frente a la Casa Rosada y entregó una carta dirigida a

Onganía, en la cual pedían que se mejorasen las condiciones de vida de los villeros, en vez de expulsarlos.

Partiendo del análisis elaborado por Martín, la irrupción del movimiento en la sociedad argentina significó poner en cuestión ciertas ideas petrificadas y museificadas por el dogma católico. Una de ellas aludió a la figura tradicional del sacerdote, decidiendo optar por un "testimonio social conflictivo", en vez del presbítero como "maestro de un cuerpo elaborado de doctrina" (2010: 124). El movimiento de sacerdotes tercermundistas entendió al cura desde su rol *profético*, y no ya desde una relación bancaria. Una segunda idea que cuestionaron fue la lectura dogmático-religiosa del Evangelio que se venía haciendo por parte de la Iglesia. Poniendo en discusión aquella interpretación que entiende a Cristo como redentor trascendente, el cual mediaría entre su condición divina y la realidad humana, el MSTM optó por una interpretación *sociorreligiosa*, comprendiendo "en los actos históricos de Jesús un juicio religioso de las diferentes configuraciones sociológicas con las que entra en juego" (Martín, 2010: 124). Otra crítica del movimiento apunta a oponer la "concepción bíblica" al "dualismo griego", el cual sostiene una interpretación espiritualista y esencialista del cristianismo. Un cuarto punto que el MSTM llegó a cuestionar es el de la salvación transhistórica, argumentando que lo importante es vincular el aspecto religioso al comportamiento social. Así, el MSTM consideraría a la historia como un lugar de interpretación, al cual se debe hacer dialogar con la lectura del texto bíblico. Por último, apuntó a oponer a aquella pastoral sacramental y ritualista, postulada por la Iglesia dogmática, una postura evangelizadora y catequística.

4. La estrategia de la culpa en la divinidad católica

"Siempre tengo a mi lado a mi dios
(así me das más).
Un susurro muy especial
(así me das más) (…)
Voy jugando de acuerdo al dolor
(fichando de más).
Mi dios no juega dados,
quizás esté a mi favor".

Patricio Rey y sus redonditos de ricota

Motorpsico – Oktubre

Una de las nociones fundamentales que trabajaban tanto los catecismos como las clases de religión de los colegios primarios congregacionistas, durante la Revolución Argentina, fue la del *Dios todopoderoso*. Esta concepción se enseñaba principalmente a través de la figura del "Dios padre", entendiéndolo como aquella divinidad omnipotente, omnipresente y omnisciente que se imponía sobre el individuo como un ser superior y perfecto, que vigilaba y observaba todo lo que pensase, sintiese y realizase el sujeto. A su vez, la figura del padre era complementada con la de Jesús, quien era presentado como su "hijo", que fue enviado al mundo para redimir a los hombres de todos sus pecados y faltas.

Este relato puede inscribirse dentro de la *teología de la culpa*, la cual se vinculaba con aquella teología de la dominación que concebía a Dios en la cúspide del poder y como el supremo legitimador de las prácticas dominadoras; y con la teología sacerdotal que definía a la experiencia religiosa desde el par puro e impuro y como una práctica dual, inmóvil y jerárquica. Entonces, la teología de la culpa a nivel educativo, junto con la teología de la dominación a nivel sociopolítico y la sacerdotal a nivel religioso, se desplegaban y

profundizaban para responder a las exigencias coyunturales de la Revolución Argentina, allanando el camino para que el gobierno de facto de Onganía pudiera imponer a la sociedad argentina la Doctrina de Seguridad Nacional[25], la cual adquiriría un rol fundamental en la violenta represión que ejercieron las dictaduras iniciadas en 1966 y, principalmente, en 1976 sobre los sectores populares movilizados y organizados.

4.1 El Dios del más allá

La catequización desde la teología de la culpa enseñaba a los niños que Dios era aquel ser perfecto, límpido e inmune a toda mancha. Esto implicaba juzgar al hombre en base al *sistema mancha-pureza*, desde el cual se lo configuraba como un ser manchado que debía limpiarse acercándose a la divinidad impoluta. Rubén Dri explica que "el criterio de pureza es esencialmente jerárquico. Arriba de todo está Yahvé, el puro por excelencia, al que deben imitar todos los hombres" (1987b: 81). Teresita, quien por aquellos años fue catequista del colegio Espíritu Santo, cuenta que "el pecado era algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios, que nos íbamos al infierno"[26]. Asimismo, los catecismos editados por entonces enseñaban que "los preceptos del Señor son rectos (…) los preceptos del Señor son puros"[27] y que "la impureza es una falta, porque con ella un hijo de Dios se hace esclavo del cuerpo y de sus malas inclinaciones"[28]. Esta concepción impoluta de la divinidad, al mismo tiempo que actuaba reforzando el discurso que presenta a Dios como

[25] "La teología episcopal argentina que legitimó la Doctrina de Seguridad Nacional recurrió a la teología de la dominación, una teología hecha desde el poder y para legitimar el poder. De acuerdo con ella, Dios aparece con determinadas características (…) *Dios es todopoderoso* (…) *Dios ama el poder* (…) *Dios tiene intereses propios* (…) *Los intereses de Dios son los intereses de la Iglesia* (…) *Los intereses de Dios son los de las Fuerzas Armadas*" (Dri, 2011: 97).
[26] Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.
[27] *Jesús, yo creo en Ti*, Editorial Paulinas, 1972, P. 32.
[28] *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 57.

aquella entidad suprema que habita en un más allá, desde donde ordena erigiéndose por fuera de la historia, infundía en el niño cierto temor y angustia, ya que quien no acatase las normas establecidas por Dios sería visto como un sujeto manchado, sucio y malo.

Por otra parte, retomando a la teología sacerdotal, la teología de la culpa sostenía que Dios, definido como única verdad que había que aceptar y acatar, estaba en lo eterno, desde donde gobernaba y encomendaba su poder a sus representantes en la tierra, los sacerdotes. Estos designaban al templo como el lugar puro por excelencia, donde habitaba Dios y desde donde la *casta sacerdotal elegida* dictaba, avalada por el mandato divino, las normas de pureza a las cuales toda la sociedad debía someterse para agradar a Dios (cfr. Dri, 1987b: 81). Florencia, quien fue alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, recuerda que Dios era entendido como:

> "ese padre superior que hay que pedirle y mirar para arriba. (…) Desde el momento que pisábamos el radio de la Iglesia nos callábamos la boca, porque era la casa de Dios. Y eso estaba muy compenetrado. No hablábamos, [era] muy sentido. Lo veíamos muy lejano (…) estaba por encima de nosotras. (…) Esa santísima trinidad, que nadie entendía nada, estaba muy vivida, todas lo repetíamos, probablemente porque no entendíamos nada. (…) Había un oratorio en el segundo piso, donde vos entrabas y era un mundo silencioso, limpio"[29].

En consecuencia, enseñar la divinidad desde el sistema de la mancha-pureza tenía la finalidad de configurar al sujeto como sucio, insignificante, dependiente y sometido a un Dios que se presentaba como paradigma de lo puro y lo perfecto, quien se posicionaba por sobre el individuo y todo lo veía.

Al definir al ámbito religioso como *dual*, la teología de la culpa hacía suya la concepción sacerdotal que sostiene la existencia de dos momentos: lo sagrado y lo profano, los cuales dejan de ser dialécticos, separándose entre sí e inmovilizándose. Esto conducía a

[29] Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.

entender lo sagrado como lo valioso, la plenitud del ser, la perfección; y a lo profano como lo insignificante, lo incompleto, la "desrealización de la realidad", lo cual debía ser dotado de sentido por lo sagrado. Por lo tanto, Dios se explicaba desde el maniqueísmo del bendecir o maldecir, del premiar o castigar, y "en él se conjugan tanto la infinita justicia que crea el infierno para castigar a los malos, como la no menos infinita misericordia que perdona todos los pecados y premia con un paraíso de felicidad" (Dri, 2004b: 32). Esto podía observarse claramente en la declaración realizada en aquel momento por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) encabezada por su presidente el cardenal primado Antonio Caggiano, quien afirmó que "la fe trasciende los límites de la razón humana y nos introduce en la intimidad de Dios dando pleno sentido a nuestra vida y a nuestro quehacer de hombres en el mundo"[30]. Apelando al mito órfico empleado por la teología sacerdotal, la teología de la culpa explicaba al hombre como aquel sujeto dividido en cuerpo y alma, el cual debía erigirse desde la perfecta contemplación y adoración a Dios, y protegerse de las impurezas que emanaban de su cuerpo al exponerse al mundo material. Teresita detalla que se trabajaba:

> "sobre Dios como omnipotente, omnipresente y que es justo, que es bueno pero es justo. Si vos te portas mal, Dios lo va a tener en cuenta, no va a decir que no importa. (…) Dios te va a decir que es bueno, pero que hiciste las cosas mal. (…) El chico tiene que entender que existe el bien y el mal, y que el mal es castigado y el bien es premiado, pero dentro de los límites de un Dios de amor, que va a querer que vos te salves y que estés con él eternamente, que es amoroso y misericordioso, pero que no significa que todo esté bien, porque Dios es justo. (…) Habrá un castigo seguramente, sino la vida no tiene sentido. El que es bueno tiene que recibir su recompensa y el que es malo tendrá su castigo"[31].

[30] "Proclamación de la fe de la Conferencia Episcopal Argentina en celebración del XIX Centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo", *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 50.
[31] Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.

Esta explicación desde la dualidad permitía entender a Dios como un oxímoron, donde a la vez que era infinitamente bueno y misericordioso, castigaba a quien no se atenía a sus normas. Así, uno de los catecismos comenzaba relatando: "¡Qué bueno y misericordioso es Dios, nuestro Padre!", para después finalizar explicando que "a los hombres Dios los castigó con enfermedades, dolores y muertes"[32]. Desde esta concepción dual se comenzaba a configurar un catecúmeno esquizofrénico, debiendo entender a la divinidad como símbolo contradictorio de misericordia y castigo.

La visión dual de Dios estaba íntimamente relacionada con aquella que desde el *inmovilismo* lo coloca por fuera de la historia, concibiéndolo desde la eternidad e inmutabilidad. Esta concepción era pregonada desde la jerarquía eclesiástica argentina, la cual, a través de un comunicado de la CEA, declaró que "por una parte, la ciudad terrena, siendo autónoma, se rige por principios propios; por otra, ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio del orden temporal, puede sustraerse totalmente al imperio de Dios"[33]. Asimismo, los catecismos de entonces hablaban del "Reino de los Cielos"[34] y de un Dios que era un "ser infinitamente perfecto"[35], quien "nos espera en la casa del cielo"[36]. Dri explica que la definición de Dios como algo inmutable y ahistórico se vincula con una teología de la creación, de los orígenes, la cual plantea una vuelta al pasado, estando la verdad fuera de la historia, en el inicio de los tiempos (cfr 1987b: 81). Aquel tiempo primero era pensado teológicamente como el tiempo de la plenitud, de lo sagrado,

[32] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1968, P. 17.
[33] "Documento pastoral de la Episcopado Argentino sobre el laicado y la Acción Católica", *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 107.
[34] *Ofrenda 2*, Santillana, 1969, P. 75.
[35] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1968, P. 7.
[36] Ibíd., P. 41.

instalando una concepción cíclica del desarrollo histórico, a la vez que se postulaba a la divinidad como única fuente de verdad.

Mientras otro de los catecismos enseñaba que "todo lo hizo el Señor Dios. Todo es obra de sus manos. Todo depende de Él. Todo es suyo"[37], Enrique, ex alumno del colegio Marianista, cuenta que se explicaba a Dios como "único e irrepetible, inmortal y eterno"[38]. Beatriz, catequista del colegio Claret a partir de 1972, detalla que se enseñaba a los niños que "hay alguien superior que creó todo. (…) Se les explicaba que Dios había creado todo"[39]. Y la hermana Teresa, autora de libros de catequesis para niños de jardín y por entonces maestra del colegio Nuestra Señora de la Misericordia, relata que la idea "fue centrarlo en el Dios creador. (…) el Dios como papá, como el que me da las cosas, el que me entrega todo (…) que nos regala todo este lindo mundo en que vivimos"[40]. Por lo tanto, se configuraba a la divinidad omnipotente como única creadora y rectora de todo, encontrándose por fuera de la historia.

En consecuencia, la teología de la culpa interpelaba al catecúmeno desde un Dios entendido como motor inmóvil, como aquel ser perfecto que no podía moverse, ya que el movimiento lo configuraría como un ser carente, que debería obtener algo que no tenía, dotándolo de imperfección. Asimismo, el Dios inmóvil le entregaba todo al individuo, quien era obligado a estar en continua dependencia y deuda. Esto último lo manifestaba uno de los catecismos al asegurar que "Él es nuestro creador, debemos adorarlo y agradecerle"[41]. Esta figura de un Dios creador y todopoderoso, lejano e inalcanzable para el

[37] *Creo en ti Señor Jesús*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969, P. 60.
[38] Entrevista personal, 18 de octubre de 2011.
[39] Entrevista personal, 12 de octubre de 2011.
[40] Entrevista personal, 3 de octubre de 2011.
[41] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 42.

individuo, inculcaba en el niño un sentimiento de alienación[42] y de total dependencia y agradecimiento hacia quien era considerado como el "Padre y Dueño de las cosas"[43].

Al estructurar a Dios como aquel espíritu y forma pura, causa final que movía al mundo y que estaba por fuera de la historia, el símbolo[44] era reducido a lo conceptual y convertido en dogma, quedando bajo la interpretación de la institución que había realizado su transmutación, en este caso la autoridad eclesiástica que se legitimaba en la teología sacerdotal (cfr. Dri, 2004: 20). Por lo tanto, el símbolo, limitado por el concepto en sus múltiples y posibles significaciones, al ser dogmatizado adoptaba una significación unívoca. De esta forma, la hermana Teresa describe que:

> "es un misterio, algo que yo no lo puedo contar, lo tengo que creer. Tienen que creerlo así, porque es así nuestra fe. Si nosotros tratamos de bajar a palabras tan humanas, le quitamos el misterio de la fe, no los formamos en la fe"[45].

Por su parte, Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina, también recuerda que:

> "en vez de explicarte todo el contexto de por qué se da, te explicaban qué era lo que no podías hacer, porque sólo te salvabas si hacías lo que Dios te decía. (…) Si obedecías estaba todo bien, y si creías en el dogma zafabas [sic] de todo"[46].

Asimismo, desde los manuales de catequesis se enseñaba que "los hombres no pueden conocer a Dios tal como él es, porque Dios es un misterio"[47] y que "los mandamientos son

---

[42] Se entiende por alienación el extrañamiento de lo propio, la rotura o quiebre del sujeto consigo mismo (cfr. Ricoeur, 1989: 88).
[43] *Jesús, yo creo en ti*, Paulinas, 1972, P. 8.
[44] Se entiende por símbolo aquello que une lo desunido, religa lo desligado, siendo posible relacionarlo con la metáfora, ya que su estar en otra cosa implica un traslado, "trasladar el significado de una realidad a otra". Lo esencial y primordial en él es el significado, lo cual lo convierte en plurisignificación, polisemia, la cual es infinita en él (cfr. Dri, 2002: 171).
[45] Entrevista personal, 3 de octubre de 2011.
[46] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011

leyes divinas reveladas por Dios para ayudar al hombre a ser feliz”[48]. En definitiva, el dogma católico, el cual transmitía aquellas ideas y valores inmutables que pregona la teología que configuraba a la divinidad como eterna, fuera de la historia y única fuente de verdad, terminaba castrando y reprimiendo al sujeto, inmovilizándolo en su praxis e imposibilitándole realizarse, reflexionar y ser autor de su propia práctica. De este modo, reduciéndose lo simbólico a lo conceptual, “se lo impone dogmáticamente y se lo declara ‘misterio’ que debe ser aceptado por la fe o adhesión ciega, incomprensible” (Dri, 2010: 4). Esto transformaba a la teología en pura racionalización que justificaba y avalaba un comportamiento no racional, “antihumano”. La teología en vez de abrir el camino a la racionalidad se transformaba en dogmatismo, perdiendo toda fuerza racional y paralizando la práctica. De esta forma, se legitimaba la irrupción violenta desde afuera de lo sagrado para otorgarle sentido a lo profano (cfr. Dri, 1995: 43).

El padre Ángel, quien entre 1967 y 1971 tuvo a su cargo la catequesis del colegio salesiano San Antonio, comenta que enseñar a los chicos quién era Dios “era el concepto fundamental de lo que decían las noventa preguntas[49], era una enseñanza bien conceptual”[50]. Mónica, quien fue al colegio Nuestra Señora del Huerto, comenta que a partir de quinto grado, un año después de que finalizó el Concilio Vaticano II, “habían cosas que iban cambiando y cosas que no se podían discutir, por el dogma. No podían cambiarlas”[51]. En definitiva, el dogma no permitía vivir la religiosidad católica como algo

---

[47] *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 11.
[48] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 23.
[49] El “catecismo de las noventa y nueve preguntas” era el catecismo que se empleaba para catequizar a los niños que iban a tomar su primera comunión. El mismo consistía en temas expuestos bajo la modalidad pregunta-respuesta que, dependiendo de la época, fueron 93 para luego ampliarse hasta 99. Los catecúmenos debían estudiar su totalidad de memoria y repetirlo tal cual estaba expuesto.
[50] Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.
[51] Entrevista personal, 12 de noviembre de 2011.

liberador, como aquella praxis en la que se establecería una relación dialéctica entre la práctica y la conciencia del sujeto, de la cual surgiría un momento creativo o transformador que lo configuraría como sujeto, ser histórico y consciente de su tiempo. Por el contrario, la religiosidad católica desde el dogma configuraba al niño catequizado como un sujeto esquizofrénico, como una "conciencia desgraciada"[52] (Dri, 2006: 205) que nunca se sabía autor de su praxis y protagonista de su historia.

Por último, la dimensión *jerárquica* de Dios resulta imprescindible explicarla y entenderla en relación con lo dual y lo inmóvil. La teología de la culpa, al transmitir una divinidad que se ubicaba por encima y por fuera de la historia y la cual significaba lo bueno, puro e inmóvil, en oposición a lo malo, sucio y cambiante de lo profano, conformaba al catecúmeno como un sujeto obediente que sólo debía limitarse a acatar y a alabar a Dios desde una actitud pasiva, contemplativa y sumisa, principalmente a través de la oración. Ejemplo de esto son dos dibujos que podían observarse en los catecismos de nivel primario analizados. El primero ilustraba una familia conformada por el padre, la madre y la niña. Mientras el padre estaba parado detrás de la madre y la niña, ambas estaban arrodilladas. Los tres miraban con gesto de dolor y súplica hacia arriba, desde donde provenía una luz que los resplandecía[53]. El segundo graficaba una luz que descendía desde lo alto, la cual iluminaba a un niño pequeño que, tomándose con su mano derecha el

[52] Se entiende por conciencia desgraciada a la mutua ajenidad entre los dos momentos de la conciencia que configuran al sujeto, apareciendo ambas como contrapuestas, ya que al querer superarse se rechazan mutuamente. Estos dos momentos, el universal y el particular, se yuxtapoenen. Mientras la conciencia universal es entendida como la voluntad de Dios, la particular es la conciencia del sujeto en lo profano. Esta contradicción entre las dos instancias de la conciencia es lo que no permite al sujeto pensarse como autor de su praxis, ya que para él la superación de esa contradicción estaría en someterse a la esencia universal en detrimento de su conciencia particular; en decir reducirse a la voluntad de Dios aniquilando la propia voluntad.

[53] Ver dibujo Nº 5, anexo.

pecho, miraba expectante y pasivamente hacia arriba[54]. En la misma línea de lo postulado por ambas ilustraciones, Florencia relata que "estaba muy presente la figura de Dios allá arriba a través de la oración"[55]. De igual modo, Mónica recuerda a Dios como un "dictador, porque lo que decía él era eso, y si no pensaba eso no me quería, me abandonaba"[56]; mientras que Luis, por entonces alumno del colegio San José de Calasanz, asegura que "la imagen rectora era Dios"[57].

Otra forma de transmitir y reforzar el carácter jerárquico de Dios a través de la catequesis se producía al explicar a Dios como "Altísimo"[58], "Rey triunfador"[59], "Rey glorioso, el señor del cielo y de la tierra"[60] y "Señor de la Iglesia y de todos los hombres"[61]. En relación a esto, otro de los catecismos analizados dibujaba a la "Santísima Trinidad" reposando sobre una nube, colocándose por encima de un grupo de personas y por sobre un paisaje que ilustraba la naturaleza. Al mismo tiempo, a la Santísima Trinidad se la caracterizaba graficando a Dios-Padre como un anciano barbudo, revestido de blanco y sentado en un trono; acompañado a su derecha por Jesús, también revestido de blanco; y por una paloma en medio de ellos, la cual representaba al Espíritu Santo[62]. Por su parte, Enrique recuerda que en las clases de religión se enseñaba a Dios como "el concepto más español, más imperial"[63]. De esta forma, se presentaba la figura divina como monarca, interpelando al catecúmeno como fiel y súbdito.

---

[54] Ver dibujo Nº 6, anexo.
[55] Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.
[56] Entrevista personal, 12 de noviembre de 2011.
[57] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.
[58] *Ofrenda 5*, Santillana, 1969, P. 34; y "Jesús es nuestro amigo", Búsqueda, 1969, P. 15.
[59] *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum; 1970, P. 73.
[60] Ibíd; P. 71.
[61] *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 23.
[62] Ver dibujo Nº 9, anexo.
[63] Entrevista personal, 18 de octubre.

La caracterización jerárquica de la divinidad fortalecía la imagen de un padre fuerte, creador, omnipotente y protector, que desde lejos y en lo alto ordenaba, dirigía y estaba atento a todo lo que hacían “sus hijos”. Esta presentación desde la bondad paternal escondía y suavizaba, a la vez que afirmaba y legitimaba, una relación divina y paternalista con el individuo. Este rol paternalista, a su vez, se desplazaba, condensaba y replicaba en quien asume la representación divina en el más acá, el clérigo, que asimismo entrenaba y serializaba al laico como fiel. Por lo tanto, ante el temor y el dolor de quedar desprotegido y solo, el laico debía reprimir aquello que lo alejaba del amor divino, que lo hacía impuro y que desagradaba a su padre, reforzándose continuamente en su persona un sentimiento esquizofrénico.

Mediante este *Dios del más allá*, puro, eterno, inmutable, ahistórico, jerárquico y todopoderoso, la teología de la culpa interpelaba al sujeto, principalmente, desde la obediencia, el cual debía pensar, sentir y hacer en base a lo que le dictaba la divinidad, concebida como fuente de toda verdad y perfección. Por lo tanto, el laico era denominado y configurado por la Iglesia como “fiel”, lo cual a su vez legitimaba y reforzaba el vínculo de sumisión del sujeto hacia la autoridad jerárquica que se autoproclamaba representante de Dios en la tierra. En consecuencia, al inculcarse en el niño catequizado un Dios todopoderoso, que todo lo ve y conoce, se puede conceptualizar y analizar la divinidad desde uno de los conceptos trabajados por Michel Foucault (2008b): el dispositivo panóptico.

4.2 El Dios panóptico

La catequización primaria de los colegios católicos congregacionistas, sustentada en la teología de la culpa, reforzaba aún más la concepción todopoderosa de Dios al inculcarlo como un panoptismo. Configurar al *Dios de la culpa* como un *Dios panóptico* ayudaba a impregnar sobre los catecúmenos la imagen de un Dios omnipresente y omnisciente. En consecuencia, tanto los catecismos como quienes fueron alumnos por aquella época definían a Dios como quien "sabe lo que hago y lo que pienso"[64] y quien "sabe todo lo que pasa y está en todas partes"[65]. Cristina, ex alumna del colegio Santa Ana, recuerda que le enseñaban a Dios como aquel que:

> "estaba en todo, en todo lo que vos hacías, en todo lo que vos decías. (…) No [es] que era un protector para tu ayuda en la vida, a quien vos le tenés fe, le pedís y le agradecés. (…) Me estaba mirando siempre, estaba siempre ahí, me escuchaba, me miraba, en todos los actos, en todo lo que hacía. (…) Me estaba tomando examen continuamente de lo que hacía"[66].

La omnipresencia de la divinidad católica, desde la teología de la culpa, apelaba a profundizar aún más en la subjetividad de los catecúmenos todo aquello que disponían los mandamientos, sacramentos y preceptos transmitidos y enseñados desde la catequesis. Así, la figura divina que se imponía y actuaba sobre los niños catequizados era entendida y caracterizada como un panoptismo, al cual Foucault define como:

> "una forma de vigilancia que se ejerce sobre los individuos, de manera individual y continua, como de control y recompensa y como corrección, es decir, como método de formación y transformación de los individuos en función de ciertas normas" (2003: 123).

---

[64] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiócesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 10.
[65] *El Señor viene*, Búsqueda, s/f, P. 22.
[66] Entrevista personal, 11 de octubre de 2011.

Lo que se proponía a través del Dios panóptico era controlar el porvenir del laico, reprendiéndose y castigándose la desviación de la norma, en este caso los dogmas católicos, los cuales debían ser aprendidos de memoria por el niño catequizado, sin ningún tipo de explicación o reflexión crítica por parte del educador. Esto conducía a emparentar la catequesis impartida por entonces en los colegios católicos congregacionistas con la educación bancaria[67] criticada por Paulo Freire.

Un elemento característico y central a través del cual se manifestaba el poder disciplinador del Dios panóptico era la *mirada*. Mediante ella se ejercía sobre el individuo una coacción ininterrumpida, tal cual lo enunciaba uno de los catecismos: "Dios ve nuestras intenciones, aún las más ocultas. (…) Él ve siempre en lo más secreto de nuestra conciencia"[68]. Mientras Esteban recuerda que le explicaban sobre un Dios "que te estaba mirando qué hacías y qué dejabas de hacer. (…) La idea es que vos tenías a alguien que te miraba"[69]; Silvia, por entonces alumna del colegio del Espíritu Santo, expresa que "sentía que Dios me observaba en todo momento, en todo lo que hacía, en cómo lo hacía y en cómo no lo hacía, y te planteabas si lo podías hacer mejor"[70]. A su vez, Alejandro, ex alumno del colegio Guadalupe, relata que recuerda "un dibujo del ojo, del triángulo con el ojo adentro[71]. (…) Esa era la imagen de Dios que todo lo ve. (…) Un concepto de Dios omnipresente y omnisciente"[72]. El Dios de la teología de la culpa, al igual que como Foucault define al aparato disciplinario, puede caracterizarse como un "ojo perfecto al cual

[67] La educación bancaria sería entendida como una comunicación unidireccional desde el educador hacia el educando, donde éste último actuaría como un recipiente que solo recibe la información a modo de donación, sin realizar un apropiación crítica de la misma (cfr. Freire, 2008: 72).
[68] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 36.
[69] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[70] Entrevista personal, 17 de octubre de 2011.
[71] Ver dibujo Nº 10, anexo.
[72] Entrevista personal, 8 de noviembre de 2011.

nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas". En consecuencia, el Dios panóptico resultaba "un dispositivo que coacciona mediante el juego de la mirada" (2008b: 200), donde la coacción externa de la mirada se volvía autocoacción en el sujeto catequizado. Así, el catecúmeno, quien era educado y fabricado para que sea plenamente consciente de que estaba sometido a la mirada inquisidora de la divinidad omnipotente, terminaba reproduciendo por su cuenta las coacciones de poder, aplicándolas espontáneamente sobre sí. En definitiva, tal como explica Foucault, el individuo catequizado inscribía "en sí la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles", erigiéndose él mismo en el garante de su propio sometimiento (2008b: 235).

Al enseñar y fomentar a Dios como todopoderoso, omnisciente y omnipresente, se acentuaba sobre el laico el carácter jerárquico atribuido a la divinidad por la teología sacerdotal y de la dominación. De esta forma, a través de la mirada panóptica del Dios de la culpa, en términos de Foucault, se ejercía una especie de "vigilancia jerárquica" sobre todos los fieles. Así, diversos dibujos empleados por los catecismos graficaban a Dios ya no como aquel triángulo que se solía emplear en la catequesis pre-conciliar y desde el cual se infundía cierta figura tenebrosa de la divinidad, sino como un hombre que desde lo alto se asomaba y miraba hacia abajo, vigilando incesantemente qué hacía la humanidad[73]. El padre Ángel explica que por entonces "había carteles que decían 'Dios te ve', (…) 'Dios está presente'"[74]. En consecuencia, el concepto del Dios panóptico se desplegaba sobre los niños como un "poder múltiple, automático y anónimo", siendo su funcionamiento "el de un sistema de relaciones de arriba abajo, pero también hasta cierto punto de abajo arriba y lateralmente" (2008b: 206).

[73] Ver dibujos Nº 1, 2 y 3, anexo.
[74] Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.

Foucault detalla, por su parte, que "el poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se transfiere como una propiedad; funciona como una maquinaria". Entonces, si bien la Iglesia se estructuraba en torno a una escala jerárquica, era "el aparato entero [a través del dispositivo del Dios panóptico] el que producía 'poder' y distribuía a los individuos en ese campo permanente y continuo". El poder disciplinario emanado desde el Dios panóptico era a la vez indiscreto y discreto: indiscreto porque se expandía por todos lados, sin dejar ninguna zona librada al azar y sin control, y discreto porque funcionaba silenciosamente, sin ser percibido ni detectado (2008: 207).

La arquitectura tejida en torno de la mirada del Dios panóptico provocaba en el niño la sensación de que era visto y controlado constantemente por la divinidad, lo cual perpetuaba en él un sentimiento de sumisión (cfr. Foucault, 2008b: 218). Finalmente, al ser el catecúmeno uno de los engranajes de la máquina panóptica y estar dominado por los efectos de poder de ésta, el niño prolongaba sobre él mismo los efectos de poder del panoptismo (cfr. Foucault, 2008b: 250). Luis relata que "por ejemplo, había un vidrio en una casa y pensaba qué ganas de tirarle un hondazo [sic], pero después pensaba que Dios me iba a ver. (…) Vos rompías un vidrio y lo que esperabas era que Dios no hubiese escuchado el ruido del vidrio roto"[75]. De esta forma, al igual que como sucedía con el dispositivo panóptico de Bentham estudiado por Foucault, la continua sensación de presencia de un Dios vigilante permitía que la presión de su mirada actuase aún previamente a que el niño efectuase alguna "travesura" o "pecado". Retomando a Foucault, la fuerza del Dios panóptico remitía al no intervenir jamás, ejerciéndose espontánea y

[75] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.

silenciosamente, actuando directamente sobre los pequeños fieles, ya que "da al espíritu poder sobre el espíritu" (2008b: 238). También, el poder ejercido por el dispositivo divino se automatizaba y desindividualizaba, provocando que aquella relación ficticia entablada entre la divinidad y el niño se manifestase en una sujeción real, que se apoyaba en cierta disposición y organización espacial de determinados símbolos religiosos en el colegio y la sociedad (cfr. Foucault, 2008b: 234). Esto es ejemplificado por el mismo Luis cuando cuenta que "las aulas tenían imágenes, en general un crucifijo"[76]. De esta manera, el catecúmeno se sentía perpetuamente visto sin él poder detectar cuándo era observado desde "arriba".

Del mismo modo que sucede con el panóptico, la configuración de Dios como omnipotente, omnisciente y omnipresente inducía en el catequizado "un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder". Todo el aparato arquitectónico construido alrededor de la maquinaria que significa el Dios panóptico creaba y sostenía una relación de poder independiente de la autoridad eclesiástica que lo detentaba y ejecutaba; siendo los pequeños catequizados protagonistas de una "situación de poder de la que ellos mismos son los portadores". El objetivo primordial del dispositivo divino, fomentado por la teología de la culpa, era que el catequizado se pensase observado, mirado y vigilado por el Dios omnipotente. En consecuencia, el poder del Dios panóptico terminaba siendo visible e inverificable, ya que mientras el niño sentía continuamente que el Dios omnipresente lo estaba espiando, nunca podría verificar el momento preciso en que era observado (Foucault, 2008b: 233).

[76] Ibíd.

Un segundo aspecto relevante en relación a la configuración del Dios omnipotente como un dispositivo panóptico, es que la teología de la culpa resaltaba, por sobre la caracterización misericordiosa de la divinidad, la figura de Dios como juez. Apelando a un Dios justo, se le explicaba al niño (en alusión al relato del Éxodo) que "cuando el pueblo no cumple con lo que le prometió, Dios lo castiga"[77], o que "Dios que es padre justo, los castigó (a Adán y Eva)"[78]. Aquí, la teología de la culpa enfatizaba que el Dios todopoderoso siempre estaba atento a juzgar si lo que hacía el individuo era bueno o malo, para entonces castigar, penalizar las faltas cuando el sujeto se alejaba de la norma. A su vez, la concepción de la divinidad como un Dios panóptico profundizaba su carácter dual. Esto lo demuestra Enrique cuando explica que Dios era enseñado "como alguien que te miraba en todo momento (…) la noción del Dios que castiga, esto está bien y esto está mal"[79]. Por lo cual, al incorporarse en el Dios infinitamente misericordioso una mirada vigilante que castigaba en caso de detectar alguna desviación del fiel, también se reforzaba el definir la divinidad católica como un oxímoron.

Según explica Foucault, el castigo en el régimen disciplinario no tiene como función principal expiar ni reprimir. Del mismo modo, la teología de la culpa no se proponía como objetivo primordial redimir los pecados ni reprimirlos, sino que buscaba *normalizar*, corregir aquellas conductas que se habían desviado de los dogmas, inculcando en el fiel que mediante la sujeción al dogma obtendría su salvación (cfr. 2008b: 213). Por lo tanto, el castigo se empleaba para encauzar y transformar al fiel que desobedece, ya que la meta era recuperar al pecador para que no volviese a desviarse, resultando imprescindible emplear

[77] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 26.
[78] *Creo en ti*, Apis, 1968, P. 31.
[79] Entrevista personal, 18 de octubre de 2011.

cierta técnica correctiva (cfr. 2008b: 149). Así lo describe Hernán, ex alumno del colegio del Salvador: "menos mal que [Dios] me ve, porque me va a corregir"[80]. En consecuencia, la catequización sustentada en la teología de la culpa funcionaba como aquella intervención punitiva que "busca una manipulación reflexiva del individuo", a través de la cual se reconfiguraba al niño catecúmeno como un sujeto obediente y sometido a los mandamientos, preceptos, sacramentos y dogmas, lo cuales debían actuar automática y permanentemente sobre él. Mediante un sistema de autoridad y poder, se procuraba corregir y encauzar la conducta del pequeño catecúmeno en torno a los dogmas eclesiásticos (cfr. Foucault, 2008b: 151).

En definitiva, inculcar en los niños la presencia perpetua de un Dios panóptico reforzaba la idea de que la divinidad católica todopoderosa, a través de una vigilancia jerárquica, estaba pendiente de lo que el fiel hacía para normalizarlo. A la vez que Luis cuenta que "siempre había un mensaje implícito de que no hagas esto porque lo ve Dios y te va a castigar"[81], el padre Ángel explica que "Dios te ve y portate bien, porque si hacés algo mal, aunque sea en los secretos de tu vida, Dios te ve y te baja la caña [sic]"[82]. Por su parte, uno de los catecismos mencionaba que "Dios juzgará todas nuestras intenciones, por eso debemos tener el alma limpia de toda clase de malos pensamientos y deseos"[83]. El arte de castigar se sostenía, de esta manera, en una "tecnología de la representación", apuntando a que el castigo se presentara al individuo ni bien éste pensase en el pecado o la falta, lo cual indicaba que el vínculo era por analogía, ocultándose el poder de castigar. Al mismo tiempo se intentaba aniquilar el placer y aumentar el miedo en el sujeto catequizado, para

[80] Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.
[81] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.
[82] Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.
[83] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 36.

que no le fuese atractivo pecar, desviarse del dogma, y para que con sólo representarse la posible pena o castigo el temor lo invada y lo hiciese recapacitar y reprimir su deseo (Foucault, 2008b: 121).

Al instrumentar el Dios panóptico como dispositivo de vigilancia, la teología de la culpa no pretendía controlar lo que los sujetos hacían, sino lo que eran o podrían ser. Asimismo, la teología de la culpa, mediante la mirada divina individualizadora que vigila, configuraba al catecúmeno desde la esquizofrenia, inculcándole un sentimiento de inseguridad tal que le generaba la continua necesidad de sentirse legitimado y autorizado por la autoridad sagrada que se erigía por sobre él desde el más allá. Hernán recuerda que sentía que no debía "hacer cosas en las que Dios no te de una palmada en la espalda"[84]. En consecuencia, el individuo se autocensuraba, sometiendo su pensar, sentir y actuar a la voluntad divina que continuamente lo estaba observando y evaluando, como afirma Teresita, que se les enseñaba a "ser buenos, para estar con Dios y ser felices con Dios eternamente"[85]. Esto fomentaba en el catecúmeno cierto individualismo y heteronomía[86], provocándose en él una *cultura de la delegación* (cfr. Fundación Defensores del Chaco, 2002); configurándolo como un mero recipiente, ajeno a toda relación dialógica, grupal, movimentista y autónoma.

La teología de la culpa, a través del Dios panóptico, entrenaba a los catecúmenos para que sus prácticas cotidianas procedan automáticamente según los dogmas eclesiásticos. Al emplear a la divinidad como un dispositivo panóptico, se realizaban las operaciones de

[84] Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.
[85] Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.
[86] Se entiende por "heteronomía" la "clausura de la significación" por parte del sujeto. Esto implicaría que los valores, dogmas, normas y significaciones son dadas de una vez para siempre, viéndose el sujeto imposibilitado de cuestionarlas y actuar sobre ellas (cfr. Castoriadis, 1998: 319; y 1986: 76).

proscripción y prescripción de las conductas del fiel, a fin de hacer la conducta humana más previsible. Por lo tanto, todo aquello que el fiel hiciese y se opusiera al dogma católico era calificado, en términos de Foucault, como desviación de la norma. Por lo tanto, a la vez que el espíritu y el cuerpo del niño eran educados e instruidos en una institución, en este caso los colegios católicos primarios congregacionistas, también se los estaba incluyendo en la sociedad como alguien que se comportaría de determinada manera y que sería funcional al modelo vigente. Foucault (2008) explica que en las instituciones de encierro se despliegan tecnologías de vigilancia, las cuales denomina "ortopédicas", forzando al cuerpo a fijarse a la sociedad de un modo específico, dándose así una gran ortopedia social. En definitiva, lo que se había intentado desde los colegios católicos congregacionistas era colaborar en la regulación de los sujetos heterogéneos, para homogeneizarlos y serializarlos en función del tipo productivo. De esta forma, la teología de la culpa tenía la función clave de entrenar y ejercitar al individuo en la obediencia y la sumisión, lo cual era sumamente necesario para llevar a cabo el proyecto político, económico, social y cultural propuesto por la Revolución Argentina.

4.3 Cristo: rey y redentor

La figura de Jesús enseñada desde la catequesis y los catecismos editados por entonces, a la vez que intentaba legitimar y profundizar todas aquellas características atribuidas al *Dios panóptico del más allá*, buscaba suavizar e inculcar de una forma menos temerosa y violenta la divinidad pregonada por la teología de la culpa[87]. Así lo explica Hernán, quien recuerda que "a Jesús lo miro de costado, (…) mientras que a Dios lo miro para arriba (…)

[87] Asimismo, se pudo recabar de los catecismos analizados que otra de las figuras que emergía para "dulcificar" la imagen del Dios castigador era la Virgen María.

en Jesús estaba la imagen de bondad, pero Dios no era ni bueno ni malo (…) era todopoderoso”[88]. Sustentándose en los atributos divinos de la dualidad, el inmovilismo y la jerarquía, se recurría a la teología sacerdotal para explicar que “Jesús vive en el cielo pero volverá a la tierra (…) nos llevará al cielo en cuerpo y alma”[89]; “El Reino de Jesús es el Cielo”[90]; “Jesús bajó del cielo a la tierra”[91] y que “nuestro Jefe es Jesús”[92]. Fundamentalmente se lo inculcaba como “nuestro rey”[93] y “el hijo de Dios que vino para salvarnos”[94].

Para legitimar la caracterización *monárquica* de Jesús, se lo presentaba como maestro, sacerdote y juez. La jerarquía eclesiástica, liderada desde fines de la década del cincuenta por el arzobispo Caggiano, enunciaba a Cristo como “maestro, sacerdote y rey”[95]. Asimismo, los libros de catequesis de la época lo denominaban “Cristo sacerdote”[96] y transmitían que “Jesús es el Rey victorioso y triunfador”[97], “al fin de nuestra vida Jesús nos juzgará como hemos amado al prójimo”[98] y que “Cristo vence, Cristo Reina, Cristo impera”[99]. De esta forma, se buscaba fomentar en el niño la sumisión jerárquica a la divinidad, ya que al catecúmeno desde ciertos catecismos se lo interpelaba como “pequeño soldado de Cristo”[100] y se le hacía repetir “me siento orgulloso de tenerte como jefe”[101]. En

[88] Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.
[89] *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 124.
[90] *Señor, soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P. 49.
[91] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 16.
[92] *Jesús es nuestro amigo*, Búsqueda, 1967, P. 29.
[93] *Dame tu pan, Señor Jesús*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1967, P. 11.
[94] *Jesús es nuestro amigo*, Búsqueda, 1967, P. 15.
[95] “Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 71.
[96] *Creo en Jesús 2* (décima edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1974, P. 67.
[97] *Creo en ti*; Apis, 1968, P. 179.
[98] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 138.
[99] “Canto Nº 29 de ‘Gloria al Señor’”, *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 125.
[100] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 132.

definitiva, al explicar que Jesús "reina sobre todo lo creado y sobre cada uno de nosotros"[102] y que "es todo poderoso"[103], se lo vinculaba al relato de la teología de la dominación que exaltaba a la divinidad como jerárquica, inmóvil y omnipotente.

En cuanto a la significación de Jesús como *redentor*, se apelaba, básicamente, a mostrarlo desde la catequesis como "el buen pastor"[104]. También, la cúpula eclesiástica lo nombraba en sus declaraciones como "cabeza, sacerdote supremo y pastor" y "redentor"[105], lo cual enfatizaba y remarcaba aún más la configuración imperial de Jesús y la teología sacerdotal pregonada por quienes encabezaban la CEA. Las catequistas detallan que Jesús era explicado como quien "perdonaba los pecados, y que había muerto por nosotros"[106] y quien "tenía una misión: como habíamos pecado tanto, tanto, tanto, tenía que salvarnos"[107].

Ambos modos de explicarlo no se contraponían, sino que, por el contrario, se complementaban para legitimar el relato monárquico-sacerdotal que desplegaba la jerarquía eclesiástica en favor de un Jesús dogmatizado y deshistorizado. Así, se señalaba que "el hijo de Dios, que se hizo hombre para redimirnos"[108], "es *rey universal* por derecho de conquista, porque es nuestro redentor y su reinado no tendrá fin"[109]. El *discurso culposo-eclesiástico* que dogmatizaba a Jesús interpelaba al catecúmeno como súbdito y pecador, al mismo tiempo que lo exhortaba a ser contemplativo y sumiso ante la divinidad, su reinado y sus representantes en la tierra. De esta forma, desde los catecismos utilizados se afirmaba

---

[101] Ibíd; P. 134
[102] *Creo en ti*, Apis, 1968, P. 181.
[103] *Dame tu pan, Señor Jesús*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1967, P. 55.
[104] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 35.
[105] "Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)", *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 70
[106] Entrevista personal con Beatriz, 12 de octubre de 2011.
[107] Entrevista personal a la hermana Teresa, 3 de octubre de 2011.
[108] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 17.
[109] *Creo en ti*, Apis, 1968, P. 182.

que “un soldado de Jesús lo ama y hace lo que él quiere. Le dice siempre que sí. (…) Orgulloso de ser sus súbditos, de estar a su servicio”[110]; “Jesús es mi pastor, Yo soy su ovejita”[111] y que “cuando entramos a la Iglesia debemos doblar las rodillas ante Jesús sacramentado para adorarlo”[112].

Al explicarse a Jesús como amigo y hermano, el relato de Cristo como rey y pastor, que cuidaba y redimía a sus súbditos y ovejas, tendía a ser deshistorizado y despolitizado para atenuar a la vez que profundizar en el catecúmeno el dispositivo del Dios panóptico que vigilaba y castigaba. Luis recuerda cuando se le contaba que Jesús “era el tipo bueno que había venido a salvarnos. (…) Jesús sería el flaco con el que vas a tomar una birra [sic] y Dios no, era la figura superpaternalista”[113]. Ana detalla que “miraba más Jesús que Dios, era Cristo el que me miraba. Jesús era mi amigo y Dios era mi padre”[114]. Desde los catecismos se relataba que Jesús “conoce nuestro corazón”[115], “sabía que yo sería débil y muchas veces lo ofendería diciéndole ‘no’”[116] y que “al fin del mundo premiará a los buenos y castigará a los malos”[117].

Todo apuntaba a impregnar en el niño su condición de fiel obediente y contemplativo, para asimismo moldearlo como un sujeto sufriente y acrítico. Esto se llevaba a cabo desde la descripción de Cristo como “modelo de penitencia”[118], al decir que “nos da ejemplo de obediencia”[119]; “Él nos enseña a obedecer y a querer a nuestros padres, y nos enseña a amar

---

[110] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 133.
[111] *Creo en el Espíritu Santo 3* (novena edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 31.
[112] *Creo en Ti*, Apis, 1968, P. 72.
[113] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.
[114] Entrevista personal, 28 de noviembre de 2011.
[115] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 112.
[116] *Jesús, yo creo en ti*, Paulinas, 1972, P. 115.
[117] *Dios es mi padre*, Stella, 1971; P. 28.
[118] *Ofrenda 5*, Santillana, 1969, P. 15.
[119] *Creo en Ti*, Apis, 1968, P. 65.

y a obedecer a Dios”[120]; al Dios padre “nosotros lo adoramos, le damos gracias y le obedecemos con amor, como Jesús”[121]; y que “nos salva diciendo que sí a Dios, cumpliendo su voluntad”[122]. También Teresita enseñaba a sus alumnos que Jesús “tuvo que sufrir por nosotros”[123], mientras que la hermana Teresa explicaba a sus alumnos que “Jesús lo quería tanto a su papá que le obedeció. (…) Lo hacía por amor al papá, porque nunca protestó”[124]. De este modo, catequizando y educando al niño en la sumisión hacia sus mayores y superiores, el amor era entendido como obediencia ciega.

La constitución del niño, desde la teología de la culpa, como un sujeto sumiso frente a la divinidad es imprescindible vincularla con la estrecha relación tejida entre la cúpula eclesiástica nacional y el gobierno de facto católico-integrista vigente en ese entonces. La enseñanza dogmática en torno a la figura del Dios de la culpa resultaba útil y necesaria para que el gobierno dictatorial de la autodenominada Revolución Argentina frenase y acallase, con el afán de perpetuarse, los continuos cuestionamientos realizados por los diversos sectores sociales y populares más combativos[125].

---

[120] *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 30.
[121] Ibíd, P. 120.
[122] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 49.
[123] Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.
[124] Entrevista personal, 3 de octubre de 2011.
[125] Durante el gobierno de facto encabezado primero por Onganía, luego por Levingston y finalmente por Lanusse, se produjeron diversos levantamientos populares: el Cordobazo en mayo de 1969; el Rosariazo entre mayo y setiembre de 1969; el levantamiento popular en Cipolletti en setiembre de 1969; el Viborazo en marzo de 1971; la Masacre de Trelew en agosto de 1972, entre otros. Asimismo, surgieron sectores críticos a la política económica y social de la dictadura iniciada en junio de 1966: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en 1968; la CGT de los Argentinos en 1968 encabezada por Raimundo Ongaro; el sindicalismo combativo representado por el secretario general de Luz y Fuerza, Agustín Tosco; entre otros. Finalmente, nacieron por entonces distintos grupos guerrilleros: el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) en 1965, las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) en 1966, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) en 1968 y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y Montoneros en 1970.

5. El poder pastoral del sacerdote

> "Creer en el ministerio de la Iglesia es glorificación de Dios (…) es creer en el magisterio de Pedro y los apóstoles. Ellos y sus sucesores sostienen como columnas la verdad de la palabra de Dios".
>
> Conferencia Episcopal Argentina
>
> *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*

La autoridad clerical es otra arista fundamental a tener en cuenta para analizar el modo en que se inculcaba la teología de la culpa desde los libros de catequesis y las clases de religión del nivel primario de los colegios católicos congregacionistas. La misma era concebida por la cúpula eclesiástica de ese entonces, liderada por los sectores integristas y conservadores de la Iglesia católica, como "*un misterio*, es decir, una realidad divina"[126]. La definición ahistórica, dual y jerárquica de la autoridad eclesiástica se emparentaba con el proyecto religioso pregonado por la "Iglesia de la cristiandad", que entiende "la existencia de dos ámbitos, lo sagrado y lo profano, de los cuales el primero es superior al segundo" (Dri, 1987: 20).

Rubén Dri explica que, desde este modelo eclesial, la Iglesia se atribuye el ámbito espiritual, excluyéndose a su vez del devenir histórico y colocándose por sobre el Estado y la sociedad civil (1987: 20). De esta forma, la teología de la culpa, apelando al "agustinismo político"[127] que sostiene una "jurisdicción directa de la iglesia en lo temporal"

[126] "Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)", *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 70.

[127] Dri explica que esta concepción remite a la "teoría de las dos espadas" del papa Gelasio I (492-496). La misma consiste en que mientras la espada material es potestad del jefe de Estado, la espiritual o sagrada corresponde a los jefes religiosos (cfr. Dri 1987; 1987 b; y 1996).

(Dri, 1987: 21), enseñaba a los fieles y laicos el deber de subsumir su voluntad a la del eclesiástico, el cual era configurado como el representante de la divinidad católica en el ámbito temporal.

Explicar y enseñar el rol del clérigo desde la jerarquía y no desde la diaconía conllevó a profundizar una determinada concepción religiosa en la sociedad argentina, la cual se correspondía con un determinado proyecto político. En tanto lo religioso se sustentaba en la teología sacerdotal y en la teología de la dominación, las cuales remitían al integrismo católico, lo político aludía a lo dictatorial y antidemocrático, al discurso nacionalista-católico y a la matriz cultural-ideológica pregonada por la Doctrina de Seguridad Nacional. Por lo cual, ambas visiones simpatizaban entre sí, apoyándose y reforzándose mutuamente.

En definitiva, la catequización basada en la teología de la culpa intentaba definir y legitimar al sacerdote como el auténtico maestro, procurador y médico del alma, a la vez que permitía catequizar al niño en la obediencia y la sumisión a la autoridad jerárquica.

5.1 Pedagogía jerárquica del alma

La autoridad eclesiástica, desde la teología de la culpa, era erigida como el representante de Dios en la tierra, aquel mediador entre lo sagrado y lo profano, entre la divinidad y los hombres. Los catecismos mencionaban que los sacerdotes eran los "hombres elegidos por Dios, [que] hablan en su nombre"[128] y que "el Sacerdote es Jesús entre nosotros. Jesús lo eligió"[129]. A su vez, el padre Ángel, ex responsable de la catequesis del colegio salesiano San Antonio entre 1967 y 1971, explica que el presbítero era

[128] *Ofrenda 3*, Santillana, 1969, P. 54
[129] *Aquí estoy Señor*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1966, P. 105.

entendido como “el intermediario entre Dios y los hombres”[130], y Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina, recuerda que “el sacerdote era la figura que representaba a Dios”[131].

La configuración de la autoridad sacerdotal como jerárquica se sustentaba en el “poder pastoral” (Foucault, 2006). Éste era clave en la caracterización del vínculo entre el clérigo y los fieles. El sacerdote, partiendo de la concepción dual del sujeto, sólo se abocaba a lo que concernía al alma del laico. Su intervención en la conducta y la vida cotidiana del catecúmeno era constante. En consecuencia, el sacerdote, concibiéndolo desde el poder individualizador de la técnica pastoral, había sido enseñado desde la teología de la culpa como la *autoridad pastoral* que tenía la potestad y el deber de conducir, encauzar, dirigir, guiar y llevar de la mano al fiel por el camino de la voluntad divina.

Al mismo tiempo, este arte de gobernar a los hombres a través del poder pastoral debía entendérselo desde la educación bancaria criticada por Freire. En relación a ello, el Episcopado argentino declaraba por entonces que:

> “los fieles, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral”[132].

Asimismo, algunos catecismos subtitulaban en cada capítulo “La Iglesia me explica la Biblia”[133] y “La Iglesia nos explica la palabra de Dios”[134], mientras otros postulaban que “La Iglesia nos conduce en esta tierra hacia el cielo. (…) Nos dice lo que agrada al Señor,

---

[130] Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.
[131] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[132] “Carta pastoral del Episcopado Argentino sobre el sacramento de la penitencia”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 178.
[133] *Señor. yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974.
[134] *Camino de Dios*, Apis, 1969.

también lo que desagrada. Ella nos hace conocer los mandamientos”[135], que “Los maestros de la Iglesia son el Papa y los obispos”[136]. Esto conduce a analizar y vincular la relación individual que se planteaba desde el poder pastoral con la educación bancaria, la cual provocaba el aislamiento y la negación del sujeto sometido.

El catecúmeno, subyugado por la autoridad pastoral, cerraba su conciencia, negándose como sujeto que reflexiona y que es autor de su propia práctica histórica. En consecuencia, se reemplazaba el diálogo en que los sujetos se comunican, implican y humanizan por el monólogo de la educación bancaria, en el cual la autoridad eclesial configuraba al fiel como un recipiente que era llenado pasivamente de dogmas, preceptos y mandamientos (cfr. Freire, 2008: 20). De esta manera, se replicaba entre el clérigo y el laico la misma relación bancaria que se daba entre el Dios panóptico y el niño catequizado, donde al catecúmeno se lo configuraba como “objeto de una información, jamás como sujeto en una comunicación” (Foucault, 2008: 232). Luis, por entonces alumno del colegio San José de Calasanz, detalla que, en los retiros que se realizaban en lo últimos años de la primaria, había un “monólogo donde el sacerdote bajaba línea y explicaba”[137]. En definitiva, la relación monológica entre el sacerdote y el niño catequizado constituía y reforzaba a éste último como aquel sujeto pasivo, contemplativo, que se limitaba a adorar a un Dios que sentía lejano, distante, inaprehensible y fuera de la historia.

La teología de la culpa, al postular al clérigo (ya sea obispo o sacerdote) como maestro de los fieles y emparentarse con el modelo propuesto por la educación bancaria, definía a la autoridad pastoral, en términos del Paulo Freire, como aquella conciencia que prescribía a

[135] *Quiero crecer*, Junta Catequística de Morón, 1969, P. 68.
[136] *Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 86.
[137] Entrevista personal, 12 de diciembre 2011.

otra conciencia. De este modo, la autoridad clerical era vivida por el fiel como una imposición (cfr. 2008: 40). Esteban recuerda que "no se le cuestionaba nada al cura (…) siempre tenía la razón"[138], a la vez que María de la Paz, alumna por entonces del colegio Nuestra Señora de la Misericordia, relata que "el sacerdote era palabra santa (...) no se cuestionaba"[139]. De esta manera, retomando a Freire, puede inferirse que las prescripciones dogmáticas emanadas desde la autoridad pastoral transformaban a la conciencia receptora del niño catequizado en una conciencia que se limitaba a alojar acrítica y obedientemente la conciencia clerical que, de cierta manera, la oprimía. Freire explica que:

> "el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescripto. Se conforma en base de pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores. Los oprimidos, que introyectando la 'sombra' de los opresores siguen sus pautas, temen la libertad, en la medida en que ésta, implicando la expulsión de la 'sombra', exigiría de ellos que 'llenara' el 'vacío' dejado por la expulsión con 'contenido' diferente: el de su autonomía. El de su responsabilidad, sin la cual no serían libres" (2008: 40).

En el mismo movimiento en que el catecúmeno era reducido a mero recipiente de los preceptos y dogmas eclesiásticos, la Iglesia, a través de la autoridad pastoral de sus ministros, actuaba como aquella conciencia opresora que le infundía al fiel el temor a la libertad y el pánico a reflexionar y pensar críticamente por sí mismo su propia situación. Esto, a su vez, perpetuaba la sumisión y la obediencia ciega a la autoridad religiosa, enseñada por la teología de la culpa como un ser inmaculado, sagrado, fuera del tiempo y de los asuntos terrenales.

Por otro lado, la autoridad del clérigo había sido inculcada en los niños desde la deshistorización de su rol y figura en la sociedad, lo cual implicaba despolitizar su lugar en la historia, acentuando aún más su autoridad desde lo jerárquico. Cristina, ex alumna del

[138] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[139] Entrevista personal, 4 de octubre de 2011.

colegio Santa Ana, cuenta que "el sacerdote era como un ser importante que venía de no sé dónde"[140], y Luis agrega que el presbítero "estaba en un escalón más, pero de costado (…) estaba como en otra dimensión, en otro plano"[141]. Asimismo, un claro ejemplo de cómo lo jerárquico era trabajado y transmitido desde los colegios católicos y tomado acríticamente por lo niños, es lo que sucedía en el colegio del Salvador, donde el modelo vertical se difundía y replicaba a través de lo lúdico. El colegio promovía desafíos multidisciplinarios que involucraban a todos los alumnos del nivel primario y secundario. La competencia se basaba en dividir a los grados y cursos en dos bandos, Roma y Cartago, los cuales estaban organizados jerárquicamente en torno a distintos rangos (cónsul, legado, abanderado, secretario y soldados), ocupando cada alumno una posición de mayor a menor en torno a sus calificaciones. Esto ayudaba a entrenar y profundizar aún más en los niños el pensarse y concebirse en torno a una organización jerárquica, la cual a su vez remitía al antiguo modelo imperial-monárquico. Hernán, quien fue alumno del colegio y participó de esta experiencia, afirma que "el jesuita es muy verticalista, al fin y al cabo, San Ignacio[142] era militar"[143].

La deshistorización de la imagen sacerdotal se profundizaba aún más desde el relato místico y dogmático de la Iglesia de la Cristiandad, al cual los catecismos habían recurrido para emparentar a la Iglesia con lo sagrado y lo divino. Este relato se había apoyado en la "espiritualización", concepto desarrollado, según Dri, en dos operaciones: dividir la realidad en una parte material y otra espiritual; y subsumir toda práctica al ámbito espiritual

[140] Entrevista personal, 11 de octubre de 2011.
[141] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.
[142] San Ignacio de Loyola (1491-1556) fue un militar español que devino religioso y fundó la Compañía de Jesús.
[143] Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.

(cfr. 2000: 19). Uno de los libros de catequesis ilustraba a un sacerdote que era iluminado por una luz resplandeciente que venía desde lo alto. El mismo, ubicado en un púlpito que se erigía por sobre la feligresía, predicaba con énfasis ante la atenta mirada de quienes estaban en la iglesia[144]. A su vez, la ilustración estaba acompañada de una frase: "Dios a mí también me habla por medio de sus 'Enviados'"[145]. Otros catecismos exponían que la Iglesia era el "Cuerpo Místico de Cristo"[146]; "cuando la Iglesia habla, Jesús mismo habla"[147]; "la Iglesia es como el mismo Jesús entre nosotros"[148]; "el *reino* de Jesús que es la *Iglesia* es distinto al de todos los reyes del mundo porque no acaba nunca. (…) El reino de la Iglesia comenzó acá en la tierra y se prolongará siempre en el cielo"[149]; "en medio de los pueblos, columna de verdad la Santa Iglesia se alza, cual mística ciudad"[150]; y "el sacerdote, al recibir el orden sagrado, se convierte en otro Jesús"[151]. Asimismo, la Comisión Episcopal de Educación de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), encabezada entonces por el Arzobispo de La Plata Antonio José Plaza, definía a la Iglesia como "sociedad divina"[152] y "comunidad espiritual, [que] tiene sus derechos y nadie puede despojarla de ellos"[153]. Esto demostraba aquello que atrapó la atención de Antonio Gramsci respecto a la Iglesia: la habilidad de constituirse en una microsociedad dentro de otra

[144] Ver dibujo Nº 7, anexo.
[145] *Jesús, yo creo en ti*, Paulinas, 1972, P. 40.
[146] *Creo en el Espíritu Santo 3* (novena edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 19.
[147] *Aquí estoy Señor*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1966, P. 52.
[148] *Quiero crecer*, Junta Catequística de Morón, 1969, P. 68.
[149] *Creo en tí*, Apis, 1974, 49.
[150] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 138.
[151] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1968, 182.
[152] "Primera declaración de la comisión episcopal de educación", *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 166.
[153] "Segunda declaración de la comisión episcopal de educación. Conozcamos la realidad en las cuestiones de enseñanza y la hora en que vivimos", *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 172.

sociedad, la capacidad de erigirse como una sociedad civil dentro otra sociedad civil (cfr. Díaz-Salazar, 1991: 305).

Esta legitimación divina de la autoridad pastoral, apoyada en el modelo de la cristiandad, naturalizaba y profundizaba aquello que Freire denomina "postura de adherencia al opresor" (2008: 39). El catecúmeno asumía sin cuestionamientos todo lo dictado por la autoridad eclesial. Este ejercicio de adherir ciegamente a la autoridad y a los dogmas postulados por ella no le permitía al niño tener conciencia de sí, aprender a pensar crítica y reflexivamente su entorno. Por lo tanto, el niño catequizado aprendía aquella visión religiosa individualista que entiende a la religiosidad como un monólogo entre la autoridad religiosa y el fiel, sustentado en la racionalización pregonada por el dogma. En consecuencia, este sujeto catequizado desde la teología de la culpa tenía en la autoridad pastoral, que lo clausuraba desde lo dogmático, el testimonio y paradigma de entrega a Dios.

5.2 Dirección jerárquica de la conciencia

La adherencia acrítica del catecúmeno a la autoridad pastoral configuraba al sacerdote como su *director de conciencia*, como el "Pastor de almas"[154]. El laico era objetivado por el clérigo, lo cual generaba cierta "dependencia emocional" (Freire: 2008: 62) del catecúmeno con el sacerdote, quien se erigía como término medio entre Dios y la conciencia. Dri explica que:

> "el término medio, mediador, sacerdote, 'en cuanto -*als*- se halla en relación inmediata con la esencia inmutable', es decir, con Dios, le dirá a la conciencia que le ha entregado su voluntad

[154] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 38.

> y su decisión, 'lo que es justo' (…) la conciencia -sujeto- por medio de esta enajenación se ha convertido en una cosa, en un objeto" (2006: 231).

De esta manera, remitiéndose al poder pastoral, el sacerdote se prestaba a dirigir el alma del fiel, no pudiendo "haber comunicación alguna del alma con Dios que no pasara por el pastor, o en todo caso, que no fuese controlada por él" (Foucault, 2006: 257). Según Esteban, "para hablar con Dios tenías que hablar con el cura, no existía para nosotros una meditación o un contacto directo, tenías un intermediario, un peaje [sic]"[155]. Esto reforzaba al catecúmeno como un sujeto de información y constituía al clérigo como la autoridad que decía cómo y cuándo comunicarse con Dios. Así, la conciencia se sometía a acatar una decisión ajena a su voluntad, restringiéndoselo a un lugar pasivo y heterónomo.

Por medio de la dirección de conciencia, la autoridad pastoral se transformaba en aquel educador que "conduce a la memorización mecánica del contenido narrado [dogmas]". El fiel era catequizado para ser un recipiente que debía ser llenado por quien lo guiaba y educaba a través de la dirección de su alma; se lo entrenaba para que aprenda a memorizar y repetir los dogmas, mandamientos y preceptos sin preguntarse por el sentido de cada uno. Se lo recluía al mero papel de "coleccionista o fichador de cosas que archivan" (Freire, 2008: 72). Fernando, ex alumno del colegio Marianista, detalla que "no existía la posibilidad de preguntar por qué. No se te pasaba por la cabeza, porque te obturaban esa posibilidad"[156]. Por su parte, otro de los catecismos ordenaba a los niños: "atiendo al sacerdote que 'en nombre de Jesús' me dice"[157]. En consecuencia, desde la dirección espiritual, la autoridad pastoral era presentada como aquel maestro sabio que donaba

[155] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[156] Entrevista personal, 8 de octubre de 2011.
[157] *Jesús es nuestro amigo*, Búsqueda, 1967, P. 49.

conocimiento al catecúmeno, quien se limitaba a escuchar y contemplar. El sacerdote asumía la tarea de enseñar, según Foucault, desde la "dirección de la conducta cotidiana". Por lo tanto, la enseñanza asumida por el director de conciencia no pasaba solamente por transferir conocimiento, sino también por ejercer, desde la observación y la vigilancia, una dirección exhaustiva del catecúmeno. Desde este rol ejercido por el presbítero, la concepción y el dispositivo del Dios panóptico se veía reforzado sustancialmente (2006: 215).

Por otro lado, la dirección de conciencia configuraba a la autoridad religiosa como "sujeto del proceso" y al catecúmeno como el "objeto pensado". De esta manera, la autoridad pastoral ejercida sobre el niño adquiría un carácter paternalista, lo cual acentuaba en el fiel la dependencia emotiva de continuamente verificar y legitimar su sentir, pensar y hacer a través de la dirección espiritual ejercida por el sacerdote. Esto claramente era potenciado por la confesión, donde la dirección de conciencia penetraba con mayor fuerza en el catecúmeno. Por lo tanto, el laico veía censurada "la conciencia crítica de la que resultaría su inserción en el mundo" (Freire, 2008: 74), entrenándoselo para que se sometiera y rindiese dócilmente a la autoridad y los símbolos de poder de la clase que lo dominaba y oprimía, la cual tendía a preservar el statu quo que la beneficiaba. Por lo tanto, la teología de la culpa, al igual que la práctica bancaria, por medio de la dirección de conciencia anestesiaba al catecúmeno, inhibiendo su poder creador (cfr. Freire, 2008: 87).

La relación paternalista establecida entre la autoridad pastoral y el catecúmeno puede leerse también, desde Michel Foucault, como una "relación de servidumbre integral", en la cual se llevaba a cabo un "modo de individualización que no sólo no pasa por la afirmación del yo, sino que, por el contrario, implica su destrucción" (2006: 213). La teología de la

culpa acarreaba "un sacrificio del sí, del deseo propio del sujeto (…) [donde] el yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia" (2008: 87). En definitiva, el niño era disciplinado en la total dependencia del otro que lo "guía" e "ilumina" y en el temor a reflexionar por sí mismo, inculcándosele una moral de la obediencia, la cual remitía a que el individuo sepa percibir la señal y reaccione, sin preocuparse por comprenderla (cfr. 2008: 193).

A través de la dirección de conciencia, el fiel asumía la visión de pecador que la Iglesia tenía acerca del hombre, generando e inculcando la autodesvalorización en el laico. Freire detalla que "la autodesvalorización es otra característica de los oprimidos. Resulta de la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores" (2008: 60). Esto entrenaba al laico para que no confiase en sí mismo, sino para que dependiera en todo momento de lo que le dictara la autoridad pastoral que se erigía como su director de conciencia. Esta sumisión del laico a la autoridad no se restringía al ámbito religioso, sino que se extendía a las otras figuras que se presentaban en la sociedad civil y política de la autodenominada Revolución Argentina. Mientras uno de los catecismos postulaba que "las autoridades son para nosotros los representantes de Dios"[158], otro de los libros, acompañado del dibujo de un policía, un juez, una constitución y una maestra[159], detallaba que:

> "los que tienen autoridad la recibieron de Dios. El que no obedece a la autoridad no obedece a Dios. Dios da autoridad a los hombres, solamente para mandar cosas buenas. Debemos ser agradecidos, respetuosos y obedientes con las personas que tienen misión de gobernarnos"[160].

Se depositaba en el individuo "una creencia difusa, mágica, en la invulnerabilidad" (Freire, 2008: 61) de la autoridad que lo oprimía y deshumanizaba. De esta forma, la teología de la

[158] *La Iglesia nuestra madre* (octava edición), Stella, 1977, P.52.
[159] Ver dibujo Nº 8, anexo.
[160] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 84.

culpa se proponía justificar la bondad de toda autoridad por provenir ésta desde la donación divina, y quien no se restringiera y limitara a acatar la orden sería estigmatizado de pecador, ofendiendo y rechazando a Dios.

Esta exhortación pastoral a obedecer sin ningún tipo de cuestionamiento a la autoridad religiosa, civil y política, contribuía al "mantenimiento del *statu quo*" en la sociedad (Freire, 2008: 28), el cual no se debía poner en duda, sino aceptar pasiva y sumisamente; posibilitando también el aniquilamiento de toda conciencia crítica, la cual organizaría al individuo como un sujeto colectivo y en movimiento. En definitiva, a través del poder pastoral fomentado por la teología de la culpa, se buscaba individualizar al laico y someterlo a la obediencia incondicional de todo tipo de dogmas, para inmovilizarlo e imposibilitarle que se pensase crítica y colectivamente (cfr. Foucault, 2006: 269).

5.3 El procurador pastoral

La arquitectura de la vigilancia dispuesta por el dispositivo de la divinidad panóptica configuraba a la autoridad pastoral como *procurador del alma*. Su misión principal y primera, en términos de Foucault, era monitorear que el fiel no incurriese en pecado, no limitándose su tarea a perseguir a quienes violasen la voluntad divina. El sacerdote, en su rol de procurador, no era "sólo un agente de la ley que actúa cuando ésta es violada, es ante todo una mirada, un ojo siempre abierto sobre la población" (2003: 127).

En los colegios religiosos de monjas la figura del procurador había sido fuertemente ejercida por las hermanas. Cristina recuerda que:

> "las monjas con nosotras eran muy distantes. (…) Marcaban mucho lo que estaba bien hecho y lo que estaba mal hecho, cuál tenía que ser la conducta de las mujeres (…) venían y nos medían la pollera, que tenía que estar a la altura de la rodilla, sino te la hacían bajar"[161].

Mónica, por entonces alumna del colegio Nuestra Señora del Huerto, cuenta que la hermana que se desempeñaba como directora de primaria "siempre estaba atenta, mirando. Había un control que infundía un poco de temor"[162]. Silvia, ex alumna del colegio Espíritu Santo, agrega que "el largo de los jumpers nos lo medían arrodilladas. (…) El ruedo del jumper tenía que tocar el piso. Si el largo no llegaba, nos amonestaban"[163]. Asimismo, en los colegios de varones, la figura del procurador no siempre se encarnaba en el clérigo. Beatriz, quien por entonces era catequista del colegio Claret, menciona que a la hora de controlar quién se había confesado y quién no, "siempre pasaba lista (…) controlaba que estuviesen todos" confesados para poder ir a comulgar[164]. Luis detalla que "llegaba el lunes y el hecho de no haber ido a misa era 'uh'. (…) Te daba cosita, porque llegaba ese momento donde te machacaban [sic] si habíamos ido a misa o si habíamos hecho esto o lo otro"[165]. El procurador, fuese una hermana, una maestra o un sacerdote, tenía como tarea controlar el porvenir, adelantarse a la presunta desviación de la norma.

Asimismo, el papel del procurador se había ejercido y profundizado también a través del *examen de conciencia* que se imponía y exigía a los niños como condición previa a la confesión. Éste puede ser caracterizado desde Foucault como una "tecnología de examen de

[161] Entrevista personal, 11 de octubre de 2011.
[162] Entrevista personal, 12 de noviembre de 2011.
[163] Entrevista personal, 17 de octubre de 2011.
[164] Entrevista personal, 12 de octubre de 2011.
[165] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.

sí", la cual sometía al niño catequizado a que continuamente discriminase "entre los pensamientos que conducen a Dios y los que no" (2008: 89), para así:

> "intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios (…) examinar cualquier pensamiento que se presente a la conciencia para comprobar la relación entre el acto y el pensamiento (…) (basándose) en la idea de la concupiscencia secreta" (2008: 91).

A través del examen de conciencia se hacía especial hincapié en la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. Este examen de sí se proponía enseñar al catecúmeno que el hombre era sucio, ya que siempre estaba escondiendo algo que era necesario sacar y limpiar, algo perturbador que le impedía tener la pureza necesaria para abrazar a la divinidad inmaculada. De esta forma, se fortalecía el papel desempeñado por el director de conciencia, pudiéndose saber únicamente si un pensamiento era de buena calidad si se contaba absolutamente todo a quien era el encargado de pastorear las almas (cfr. Foucault, 2008: 91).

Luis relata que, durante la preparación para tomar la primera comunión, se trabajaba en torno a cómo ser más efectivo en todo lo nuevo que la eucaristía implicaba, siendo una de esas novedades el examen de conciencia. Recuerda que:

> "estabamos en los pupitres y era agachar la cabeza, cruzar los brazos y el padre hablaba y trataba de poner algunos puntos en los cuales uno después tenía que autoevaluarse como para tener un listado de lo que hizo bien y lo que hizo mal. (…) Inclusive también se trabajaba sobre los malos pensamientos. (…) Después se asumía que cada uno lo tenía incorporado"[166].

Asimismo, en los colegios había charlas previas que orientaban sobre cómo hacer el examen de conciencia, se le brindaba al catecúmeno una hojita con preguntas para que repase qué pecados había cometido o alguna hermana o maestra les hacía algunas preguntas

[166] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.

mientras aguardaban para confesarse[167]. Mientras Florencia, por entonces alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, cuenta que "en cada confesión cada uno hacía su examen de conciencia"[168], Ana, ex alumna de los colegios Jesús María y Santa Rosa, explica que "estaba toda la cuestión de recordar, de no olvidarme nada"[169]. También, Hernán detalla que iban a la iglesia, donde se arrodillaban y hacían el examen de conciencia, previamente a confesarse[170]. Por su parte, los catecismos fomentaban este examen exhaustivo postulando que para hacer una buena confesión eran necesarias cinco elementos, siendo una de ellos el examen de conciencia[171]; indicándolo en la parte final del libro de catequesis[172]; y exhortando a que "antes de acercarnos al sacramento de la confesión (…) 'examinemos' nuestra conciencia"[173] (indicándose rezar el "Yo pecador"[174]).

En cierta manera, el examen de conciencia subrayaba en el catecúmeno la presencia de la mirada normalizadora del Dios panóptico, ya que se lo obligaba a indagar continuamente qué pasaba dentro de sí, a reconocer las tentaciones, reconocerse en falta y rastrear sus deseos (cfr. Foucault, 2008: 81). Sometido a la vigilancia divina que lo califica, clasifica y castiga, el fiel ahondaba aún más su sentimiento de culpa, interpelándoselo con mayor énfasis en la obediencia y en la contemplación que lo inmovilizaba como sujeto crítico y reflexivo. A través de la técnica del examen, el poder disciplinario del Dios panóptico se

[167] Reconstrucción en base a los relatos de Cristina (11 de octubre de 2011), Mónica (12 de noviembre 2011) y María de la Paz (4 de octubre de 2011).
[168] Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.
[169] Entrevista personal, 28 de noviembre de 2011.
[170] Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.
[171] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 142.
[172] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 42.
[173] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 37.
[174] Yo pecador, me confieso a Dios todopoderoso, a la bienaventurada siempre Virgen María, al bienaventurado San Miguel Arcángel, al bienaventurado San Juan Bautista, a los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, a todos los santos y a vos, Padre, que pequé gravemente, con el pensamiento, palabra y obra, por mi culpa, por mi culpa, por gravísima culpa. Por tanto, ruego a la bienaventurada siempre Virgen María, al bienaventurado San Miguel Arcángel, al bienaventurado San Juan Bautista, a los santos apóstoles San Pedro y San Pablo y a vos, Padre, que roguéis por mí a Dios nuestro Señor.

ejercía de forma invisible y se imponía al catecúmeno, quien se sometía al "principio de visibilidad obligatorio", sintiéndose vigilado en todo momento. Por lo tanto, aquel poder disciplinario mantenía a los fieles bajo un "mecanismo de objetivación" (cfr. Foucault, 2008b: 215).

5.4 La confesión pastoral

A través de la *confesión*, la autoridad sacerdotal reactualizaba y profundizaba la dirección y el examen de conciencia impuesto sobre el catecúmeno, a la vez que desplegaba con mayor fuerza y profundidad el poder pastoral que lo configuraba como pastor y al fiel como oveja. Entre ambos se planteaba una "relación de dependencia individual y completa" (Foucault, 2008: 113). Este vínculo individual y de sumisión personal al que se entregaba pasivamente el laico con su confesor había sido incentivado desde los catecismos de la época que indicaban que "el sacerdote nos perdona nuestras faltas en nombre de Jesús"[175]; "debemos acercarnos al sacerdote, que representa a Dios, y confesarle nuestros pecados"[176]; "Dios nos perdona por medio del sacerdote"[177]; y "el sacerdote, la Iglesia, ocupa el lugar de Dios. A él decimos nuestras faltas"[178]. Beatriz les explicaba a los niños que la confesión "era un reconciliación con Dios, que nosotros lo habíamos ofendido y le estábamos pidiendo perdón"[179]. Asimismo, el rol del sacerdote como confesor era justificado por la filiación divina que se inculcaba entre él y Dios o Jesús. De esta forma, la hermana Teresa, catequista por aquellos años en el colegio Nuestra Señora de la Misericordia, les indicaba a

[175] *Ofrenda 2*, Santillana, 1969, P. 66.
[176] *Vivimos la Pascua de Jesús*, Paulinas, 1968, P. 124.
[177] *Jesús es nuestro amigo*, Búsqueda, 1967, P.47.
[178] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P. 142.
[179] Entrevista personal, 12 de octubre de 2011.

los niños que “tenemos un sacerdote al que vos le contás y que te perdona en nombre de Jesús”[180]; e Inés, ex alumna del colegio Sagrado Corazón, recuerda que se le “decía que el cura nos iba a escuchar como si fuera Jesús y que nos iba a perdonar en nombre de Jesús”[181].

Por un lado, la confesión acrecentaba en el niño el sentimiento de culpa, de suciedad en el alma y de temor. Cristina cuenta que “los días que confesaban nos avisaban antes. Lo sentíamos casi como una obligación. (…) No sabíamos qué decir. (…) Tenía el mismo temor que hoy, parecía que estaba en falta con todo”[182]. Por su parte, Ana explica que “cuando salía me sentía limpia, sentía alivio. Antes de entrar sentía nervios por contarle y no olvidarme nada”[183]. Hernán relata que “confesarme era blanquear el alma”[184], y Gustavo, en aquel momento alumno del colegio Claret, recuerda que:

> “decían que uno iba y limpiaba sus pecados, que después uno debería no volver a cometer esos pecados. (…) Y después de la confesión te sentías como perdonado (…) estaba más tranquilo, porque te habían perdonado. (…) Antes de confesarte eras un chico malo y después de confesarte eras un chico bueno”[185].

La confesión era experimentada por el catecúmeno como una necesidad para saciar la culpa que le provocaba estar manchado, en pecado. Por otro lado, la figura intimidatoria del sacerdote reactualizaba y amplificaba la imagen paternal y todopoderosa de Dios, sobre todo la de su mirada panóptica. Así, Luis detalla que imaginaba “que las orejas del cura

[180] Entrevista personal, 3 de octubre de 2011.
[181] Entrevista personal, 6 de octubre de 2011.
[182] Entrevista personal, 11 de octubre de 2011.
[183] Entrevista personal, 28 de noviembre de 2011.
[184] Entrevista personal, 29 de diciembre de 2011.
[185] Entrevista personal, 11 de noviembre de 2011.

eran las orejas de Dios”[186]. Asimismo, Gustavo explica que “el cura era la voz de Dios que te perdonaba”[187].

El sentimiento de culpa y la importancia de la confesión habían sido reforzadas, asimismo, desde la noción del *pecado*. Se enseñaba a los niños que pecar era rebelarse contra Dios, no servir y ser obediente a los mayores y no escuchar la voz de la conciencia ni cumplir los mandamientos[188]. A su vez, desde las clases de religión se lo indicaba como “algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios, nos íbamos al infierno”[189]; “una mancha en mi alma pero que puede ser limpiada”[190] y “decirle no a Dios, frente a lo bueno uno decía que no, se rebelaba. (…) [Era] no obedecer, no cumplir”[191]. Finalmente, Teresita explica que “había que infundir el temor porque el pecado era una cosa terrible”[192].

Explicar el pecado como algo sucio, que perturba y mancha, había generado en los catecúmenos la necesidad de examinarse y someterse continuamente ante la mirada jerárquica de la autoridad religiosa que “pastoreaba” su conciencia. De esta forma, la confesión era asumida por los laicos catequizados como algo natural y automático, una tarea más que debían realizar. Esteban detalla que le “pareció algo que tenía que hacer y [que] siempre fue natural, lo tenía como algo cotidiano”[193]. Luis cuenta que “se suponía que vos ya tenías la suficiente capacidad para entender cuándo debías confesarte y cuándo no.

[186] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.
[187] Entrevista personal, 11 de noviembre de 2011.
[188] Ver: *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 27; *Quiero crecer*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969, P. 38; y *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 15.
[189] Entrevista personal con Teresita, 14 de octubre de 2011.
[190] Entrevista personal con Enrique, 29 de diciembre de 2011.
[191] Entrevista personal con Alejandro, 8 de noviembre de 2011.
[192] Entrevista personal, 14 de octubre de 2011.
[193] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.

(…) Te la inculcaban y [luego] la desarrollabas vos mismo”[194]. Y Ana explica que “todo lo sentís como pecado, entonces ibas a confesarte permanentemente”[195]. Asimismo, esta necesidad experimentada por los niños estaba vinculada al examen de conciencia, el cual llegaba a experimentarse como una autocoacción.

Por otro lado, la confesión constituía al sacerdote en *médico del alma*, quien debía normalizar y sanar al fiel de sus desviaciones. Así, a través del pastorado ejercido por el clérigo sobre el laico mediante la confesión, se disponía y aumentaba, en términos de Foucault, una “relación de dependencia integral”, la cual implicaba una relación de sometimiento, de sumisión de uno a otro, entregándose por entero el fiel al sacerdote. Bajo esta relación individual que lo oprimía y anulaba subjetivamente, el laico aniquilaba su propia voluntad en pos de ser cada vez más obediente (cfr. 2006: 207). De esta forma, la jerarquía eclesiástica indicaba al fiel que en la confesión “exprese sus pecados con verdad y humildad, sin ocultar nada y sin autojustificarse. Escuche con humildad las indicaciones que le haga su confesor”[196]. En definitiva, la confesión implicaba “una analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de las más completa obediencia hacia otro. Esta relación está configurada por la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo” (2008: 93).

Al apelarse desde la confesión a una “economía de los méritos y deméritos” (Foucault, 2006: 204), la figura todopoderosa de Dios era dispuesta ante el laico como juez y el sacerdote ya no actuaba solamente como médico, sino también desde un rol policial. De

[194] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.
[195] Entrevista personal, 28 de noviembre de 2011.
[196] “Carta pastoral del Episcopado Argentino sobre el sacramento de la penitencia”, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 183.

esta forma, el presbítero, sostenido en su poder divino de perdonar los pecados[197], se erigía fundamentalmente como aquella autoridad con derecho de penalizar y corregir todas las desviaciones en las que había incurrido el fiel. En términos de Foucault, trataba de "verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa o no (…) se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer" (2003: 104). De este modo, se consolidaba el poder pastoral del sacerdote, quien se proponía conocer qué sucedía en el alma del fiel, desentrañando todos los rincones de su conciencia.

En definitiva, en la confesión la dirección de conciencia se volvía más exhaustiva y el poder pastoral detentado por el sacerdote desplegaba todo su potencial. En ella apelaba a la calificación y corrección del fiel, no buscando excluir, rechazar ni reprimir al sujeto, sino enderezar su conducta, aquello que lo alejaba de lo sagrado (cfr. Foucault, 2000: 57). Su objetivo era disciplinar la inobservancia del fiel, reducir sus desviaciones y corregir sus desobediencias, incluso empleando la penitencia como castigo (cfr. Foucault, 2008: 209). Para ello, se desempeñaba como *médico* que debía sanar el alma enferma; *guía* que debía conducir y orientar a su oveja perdida; y *procurador-policía* que debía vigilar los pensamientos y sentimientos de un potencial infractor, llamar la atención ante la posible contravención y penalizar la desviación del dogma.

En sí, el fin de la confesión no era expiar de sus faltas al sujeto constituido como pecador, sino prevenir y bloquear la reiteración de desobediencias y desviaciones del

[197] Esto se puede observar en las siguientes frases tomadas de los catecismos de la época: "Jesús les dio a los apóstoles y a sus sucesores el poder de perdonar los pecados" (*Vivimos la Pascua de Jesús*; Paulinas, 1968, P. 122); "Jesús dio a los sacerdotes el poder para perdonar los pecados" (*Catecismo. Iniciación a la vida cristiana*, Bonum, 1970, P. 110) y "Jesús tiene el poder para quitar los pecados. Y ha dado a los sacerdotes ese poder para que, en su nombre, perdone nuestros pecados" (*Ofrenda 5*, Santillana, 1969, P. 87).

dogma. La teología de la culpa interpelaba al sujeto para que renunciase a su voluntad y se sometiera a la del Dios de la culpa. Aquella imposición, en el ámbito de la confesión, era transmitida en forma de consejo por el sacerdote. Sometiéndose a la autoridad pastoral, el fiel restauraba transitoriamente la ruptura entre la divinidad y él, la cual, provocada por la incesante culpa que residía en él, lo hacía angustiarse y padecer. Principalmente, se buscaba entrenar al catecúmeno para que fuese un sujeto doliente y heterónomo, el cual debía sufrir y sacrificarse en el más acá para ganarse el más allá, donde se le prometía que superaría su dolor y angustia (cfr. Dri, 2006: 233).

La dirección de conciencia, el examen de conciencia y la confesión desempeñaban roles fundamentales en la catequización del niño en la culpa. Desde ellas, y sometiendo al fiel a una autoridad pastoral que le imponía hábitos, reglas y la obediencia pura a los dogmas eclesiásticos, se buscaba manipular al fiel para convertirlo en un sujeto sumiso y acrítico. Todo ello había tenido el propósito de matar la voluntad del sujeto, despolitizando y deshistorizándolo, para que, con la excusa y la promesa del más allá, se encerrase en sí mismo y muriese en el más acá.

6. Una perspectiva para la comprensión del sujeto contemplativo

"El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. Por esto el Hijo del Hombre, que es Señor, también es dueño del sábado".

Marcos 2, 27-28

La Biblia

"A la conciencia está vinculado el problema de la libertad y de la responsabilidad: la conciencia que obliga, impone, prohíbe, reprime y remuerde es signo evidente de libertad; y si tal hombre es libre es también responsable de sus acciones ante el tribunal de la humanidad, mucho más que ante el de su propia conciencia, que sería un enigma si no estuviese subordinada a una Ley y a un Legislador y Juez Supremo".

Cardenal Antonio Caggiano

Fe y Vida. Conciencia y Ley. Conversión y Testimonio. Exhortación a la juventud

Las clases de religión de los colegios católicos congregacionistas y los libros de catequesis editados por entonces para los niños del nivel primario concebían y enseñaban al hombre como un sujeto contemplativo, que tenía como única tarea adorar y entregarse al Dios todopoderoso. Para ello, el individuo era interpelado como un sujeto pasivo que debía limitarse a memorizar dogmas y oraciones, someterse a la voluntad divina y de quienes lo representaban en la tierra, y que estaba en continua deuda con la divinidad que lo había creado y dado todo.

Para describir y analizar el ideal del buen católico que intentaba inculcar la teología de la culpa desde las clases de catequesis y los catecismos, el presente capítulo se propone caracterizar al sujeto contemplativo en torno a tres dimensiones: el sujeto memorístico, el sujeto obediente y el sujeto deudor. Esta división es sólo a instancias analíticas, ya que las tres clasificaciones funcionaban profundamente imbricadas entre sí. La mutua dependencia

e implicancia entre estas categorías daba lugar a la composición del pequeño fiel católico como un sujeto dócil y sumiso. De esta forma, se configuraba al catecúmeno en la mera contemplación, alejado de la praxis social que caracteriza al sujeto, y ajeno al influjo de los acontecimientos históricos que atravesaban su quehacer creativo por entonces.

Por otro lado, la interpelación del niño catequizado como un sujeto sumiso y acrítico afianzaba en el individuo su continua obediencia y dependencia respecto de la autoridad pastoral, quien era presentada como el representante de Dios en la tierra y el defensor de las verdades dogmáticas de la Iglesia.

Por último, se exhortaba al niño a agradecer y adorar constantemente al Dios que era enseñado como creador y dueño de todo el mundo, lo cual a su vez reforzaba al sujeto como un ser "manchado" y pecaminoso. En consecuencia, la teología de la culpa configuraba al laico en una relación de deuda eterna con el Dios omnipotente.

6.1 El sujeto memorístico

La interpelación del catecúmeno como un sujeto contemplativo implicaba que se configurase al individuo como un *autómata* que debía limitarse a vivir su religiosidad desde la memorización y repetición de dogmas, mandamientos y preceptos. Mientras desde ciertos catecismos se detallaba "yo memorizo"[198], "aprendo de memoria"[199], "grabemos de memoria"[200] y "grabaré en mi memoria"[201], María de la Paz, ex alumna de Nuestra Señora de la Misericordia, recuerda que, para las clases de religión, "había que estudiar de

[198] Frase empleada para subtitular los diversos capítulos del libro *Jesús, yo creo en Ti* de Paulinas.
[199] Frase empleada para subtitular los distintos capítulos de los catecismos *Creo en Jesús 1*, *Creo en Jesús 2* y *Creo en el Espíritu Santo*, editados por la Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, y por *Iniciación en la Vida Cristiana. Catecismos*, de Bonum.
[200] Frase empleada para subtitular los distintos capítulos de los catecismos *Creo en Ti* y *Camino de Dios* de la editorial Apis.
[201] Frase empleada para subtitular los distintos capítulos del libro *Yo soy tu testigo*, de Apis.

memoria, ni sabíamos qué estábamos diciendo. Era decir un discurso de memoria”[202]. El padre Ángel, responsable por entonces de la catequesis del Colegio San Antonio, cuenta que “para la Confirmación, que era la catequesis de sexto y séptimo grado, [se estudiaba] el catecismo de las 390 preguntas, que se aprobaba si el chico sabía las 99 preguntas, y si no las sabía no aprobaba. No se ponía fuerza en si el chico entendía y practicaba”[203].

La teología de la culpa apelaba a configurar un *sujeto memorístico* que fuese incapaz de reflexionar crítica y autónomamente. Para ello, constituía al fiel como un individuo pasivo y dependiente de lo dictado por el Dios todopoderoso. De esta forma, los catecismos enseñaban que “todo lo hizo el señor Dios. Todo es obra de sus manos. Todo depende de Él. Todo es suyo. También el Señor Dios nos hizo a nosotros”[204], y que “Dios es nuestro Padre el Cielo. Él ha hecho, para nosotros, todas las cosas. Por eso lo llamamos DIOS CREADOR”[205]. En consecuencia, la catequización empleada por entonces se emparentaba con la educación bancaria, en la cual el catecúmeno devenía en un sujeto que se limitaba a recibir información de manera pasiva y a memorizarla ante el catequista que, de manera lineal, transmitía los conocimientos al niño catequizado. En términos de Paulo Freire, se constituía al pequeño laico en una especie de “vasija” inerte, a la que se le imponían y fijaban verdades inmutables que debía memorizar acríticamente, sin problematizarlas ni ponerlas en contexto (cfr. 2008: 71).

A su vez, esto fue ratificado por la exhortación que se les hacía a los catequistas desde uno de los manuales de catequesis:

---

[202] Entrevista personal, 4 de octubre de 2011.
[203] Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.
[204] *Creo en ti Señor Jesús*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969, P. 28.
[205] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P.10.

> "Queremos satisfacer una necesidad actual de nuestra catequesis argentina: la falta de fórmulas para memorizar, al alcance de los niños que vienen madurando su Fe y contemplando sus conocimientos religiosos a lo largo de la catequesis en la escuela primaria"[206].

La catequización desde la teología de la culpa intentaba que la enseñanza deviniese un proceso bancario, "una palabra hueca (…) [que acentuaba] la 'sonoridad' de la palabra y no su fuerza transformadora". Así, la catequización era comprendida como aquella "visión distorsionada de la educación, [donde] no existe creatividad alguna, no existe transformación ni saber" (Freire, 2008: 71).

La *oración* también posibilitaba la configuración de un sujeto memorístico. El propósito de la misma era reforzar en el individuo una actitud contemplativa y pasiva. Mónica, ex alumna de Nuestra Señora del Huerto, explica que:

> "no me enseñaron el poder de la oración (…) era más mecánico (…) Había que estudiar de memoria, yo creo que ni sabíamos qué estábamos diciendo. Era decir un discurso de memoria, no habría otra manera. Ni te cuento lo que era el rosario, un sacrificio total"[207].

Asimismo, Silvia, por entonces alumna del colegio Espíritu Santo, recuerda que "te enseñaban una oración [y] no te podías equivocar. La oración tenía que ser perfecta. Y si te equivocabas, te retaban mal"[208]; y Luis, ex alumno del colegio San José de Calasanz, detalla que, respecto a lo que se rezaba, "nunca se analizaba lo que se decía"[209]. Este rezo mecánico y de memoria permitía que se adoctrine al catecúmeno como un sujeto serializado, que debía limitarse a repetir y no interpretar lo que se le indicaba. En consecuencia, la conciencia del sujeto memorístico no se comportaba como pensante; por el

[206] *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 5.
[207] Entrevista personal, 12 de noviembre de 2011.
[208] Entrevista personal, 17 de octubre de 2011.
[209] Entrevista personal, 12 de diciembre de 2011.

contrario, se la empujaba al "recogimiento devoto" desde el cual pretendía aferrarse, asirse a la divinidad que nunca logra alcanzar, concebir ni reflexionar (cfr. Dri, 2006: 218). Desde este recogimiento devoto, el individuo contribuía a la configuración del Dios como jerárquico, ahistórico y dual, incrementando su actitud contemplativa.

Esto mismo se repetía cuando los catequistas explicaban los diversos temas religiosos. Cristina, en aquel momento alumna del colegio Santa Ana, relata que "aprendíamos de memoria un párrafo de la Biblia para darlo en clase"[210]. Esteban, ex alumno del colegio salesiano Santa Catalina, recuerda que le enseñaban "lo dogmático de cada hecho bíblico; en vez de explicarte todo el contexto de por qué se da, te explicaban qué era lo que no podías hacer"[211]. Tanto desde la oración como desde la explicación deshistorizada se apelaba a vivir la religiosidad desde lo dogmático. De este modo, la educación religiosa en las diversas instituciones analizadas se basaba en una narración estilo "cuento", de la cual se excluía todo tipo de análisis crítico o exégesis. En definitiva, se trataba de aniquilar en el sujeto su capacidad e interés por problematizar y pensar críticamente la sociedad, manteniendo "la ingenuidad en los educandos", para así acomodarlos al mundo de la opresión (Freire, 2008: 82).

Otra instancia desde la cual se configuraba al catecúmeno como sujeto memorístico fue la *misa*. En ella se interpelaba al sujeto desde la contemplación y el vínculo individual con la divinidad, y no desde la participación y el compartir con el otro. Los libros de catequesis relataban que "la Santa Misa es una fiesta porque en ella alabamos (…) escuchamos la Palabra de Dios y nos ofrecemos con Jesús a nuestro Padre del cielo"[212] y que "todos los

[210] Entrevista personal, 11 de octubre de 2011.
[211] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[212] *Dios es mi Padre*, Stella, 1971, P. 26.

Domingos asistiré a Misa para santificar el Día del Señor”[213]. A pesar de que la misa fuese denominada como una “fiesta”, constituía, más bien, un espectáculo que interpelaba al fiel desde la pasividad. En ella el laico era limitado a oír “la palabra del Señor” dicha y explicada por el presbítero, quien desde su homilía se erigía como la autoridad pastoral que regía y guiaba la conciencia de cada oveja de su rebaño. Así, el catecúmeno era entrenado para tomar asiento, escuchar, contemplar, adorar y finalmente retirarse a su casa. Este disciplinamiento del sujeto, al igual que el rezo de memoria y la falta de problematización de los contenidos llevada a cabo desde la clase de religión, fomentaba en el individuo cierta *cultura de la delegación* (cfr. Fundación Defensores del Chaco, 2002), la cual se oponía a un sujeto crítico, organizado y autor de su propia praxis. Por lo tanto, la teología de la culpa se proponía estructurar al catecúmeno como aquel sujeto de información sometido a las prescripciones eclesiásticas, espectador (y en consecuencia contemplador) de la divinidad y carente de pensamiento propio (cfr. Freire, 2008: 42).

Al constituir al sujeto desde lo memorístico, el fiel era sometido a aceptar acríticamente un determinado conjunto de obligaciones y dogmas. Por ejemplo, se transmitía a los catecúmenos que “no podemos comprenderlo, pero lo creemos”[214]. De esta manera, se debía obedecer las diversas decisiones de la autoridad pastoral, las cuales, justificadas desde la verdad divina, implicaban no solamente creer en ellas sino también demostrar que se las aceptaba institucionalmente (cfr. Foucault, 2008: 81). En consecuencia, el sujeto contemplativo era configurado como aquel individuo sufriente que dependía de los mandatos prescriptivos que lo anulaban y deshumanizaban. Reprimida y bloqueada su capacidad crítica y creativa, el sujeto tenía la ilusión de participar a través de la oración y

[213] *Iniciación en la vida cristiana. Catecismo*, Bonum, 1970, P. 121.
[214] *Dame tu pan señor*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1967, P. 99.

de la misa; sin embargo, lo único que hacía era someterse y actuar según las imposiciones de la autoridad pastoral y eclesiástica en detrimento de su propia libertad (cfr. Freire: 2008, 81). Al no lograr posicionarse de manera reflexiva ni tomar conocimiento de que él era el hacedor de su propio destino, su voluntad se veía aplastada y acallada por la voz pastoral que lo oprimía y hablaba por él (cfr. Freire, 2008: 11).

Por otro lado, la conformación del catecúmeno como sujeto memorístico se sustentaba en la constitución del sacerdote y el catequista como locutores válidos para explicar y enseñar los temas religiosos y difundir la doctrina y la moral católica. Esteban comenta que "los maestros y los curas (…) lo que decían era palabra santa. No se les cuestionaba nada (…) Si vos tenías un problema con el cura o con el maestro, el problema lo tenías vos"[215]. Por lo tanto, al mismo tiempo que el presbítero y el catequista se erigían como los maestros para las cosas espirituales del niño catequizado, también lo eran para su vida cotidiana (cfr. Foucault, 2006: 207). Asimismo, no fueron pocos los ámbitos en donde la Iglesia, representada por la jerarquía eclesiástica conservadora, actuó como grupo de presión para instalar su visión sobre diversos temas sociales y "profanos". Hacia fines de 1972, el Episcopado argentino declaró, aludiendo a la "presente situación nacional", que "como pastores tenemos la irrenunciable misión de ayudar a discernir desde la fe la actual situación argentina"[216]. Desde su autoridad jerárquica y ahistórica, se proclamaban ante la sociedad como sabios y maestros de verdad, locutores avalados, con poder de disuasión y persuasión sobre gran parte del pueblo argentino.

[215] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[216] "Declaración del Episcopado Argentino en la presente situación social", *Documentos del Episcopado Argentino 1961-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 150.

También fue clave para la configuración del catecúmeno como sujeto memorístico la "presunción estatutaria de verdad" de los discursos religiosos que producía la institución eclesiástica desde la teología sacerdotal y de la dominación. Los "efectos de verdad y de poder" atribuidos a dichos discursos permitían que el clero católico estructurase una "supralegalidad"[217] (Foucault, 2000: 24). Ésta justificaba aquella concepción de la Iglesia como una sociedad civil dentro de la misma sociedad civil. Por lo tanto, la autoridad clerical profundizaba su poder pastoral sobre el fiel desde los efectos de verdad del discurso religioso y desde la supralegalidad constituida alrededor de los dogmas, mandamientos y preceptos.

Los interlocutores válidos, cuyos enunciados tenían presunciones de verdad y eficacia de poder, presentaban sus discursos desde el inmovilismo y la atemporalidad. La teología de la culpa aspiraba a estructurar al niño catequizado como un sujeto contemplativo desde lo memorístico para, de esta forma, situarlo fuera de la historia e indicarle que, para llegar al más allá, debería abstraerse y negar su voluntad en el más acá. Por lo tanto, el catecúmeno no se concebía como un sujeto partícipe e inserto en aquel tiempo que transcurría y transformaba el mundo, ni tampoco podía sentirse protagonista activo de los acontecimientos sociales que lo atravesaban y de los que formaba parte.

Esto arraigaba con mayor fuerza en el fiel la *espiritualización* en detrimento de su praxis transformadora. El catecúmeno, como sujeto contemplativo, se ubicaba por fuera de la historia, siendo su participación en la contingencia anulada. Su principal tarea se reducía a obedecer y acatar los dogmas, mandamientos y preceptos dictados por la "Santa Madre

[217] Se habla de "supralegalidad" o "paralegalidad", y no de ilegalidad, porque las acciones llevadas a cabo serían regidas por un código específico amparado en la enseñanzas dogmáticas de la Iglesia, las cuales actuarían en un ámbito distinto y paralelo al de la sociedad civil y el poder judicial (cfr. Foucault, 2000: 24; y Reguillo, 2008).

Iglesia" y administrados por la autoridad pastoral, mediante lo cual obtendría la tan anhelada y prometida "vida eterna". El fiel acentuaba en él cada vez más aquella visión ahistórica y deshumanizante que lo constituía en un sujeto contemplativo, con lo cual, "la ética de una sociedad inmovilista no puede ser una ética de la libertad, sino de la virtud, o sea, una imitación de la inmovilidad de las cosas" (Dri, 2004: 37).

La teología de la culpa, a través de la enseñanza memorística, pensaba al niño catequizado como un hombre dual y *abstracto*, desligado del mundo y sus circunstancias. Lo entendía como aquel sujeto aislado que no se realizaba en la tierra y que tenía que renunciar a este mundo y a sí mismo. No lo incentivaba a que se ponga en situación para problematizar su cotidianeidad y aquellos hechos que lo rodeaban y que él mismo construía.

El disciplinamiento del niño catequizado como sujeto memorístico buscaba extirpar del sujeto su *memoria*, privándolo de problematizar y reflexionar su propia situación de vida. Dri explica que "sin memoria histórica no hay sujeto histórico. El sujeto se transformaría en una cosa, en un objeto manejable a voluntad". La teología de la culpa se proponía configurar al niño catequizado en un autómata, en un individuo recluido a la simple contemplación. Se buscaba borrar y clausurar su memoria histórica, aquella que no se limita a recordar de manera superficial, sino que reexperimenta y recrea el pasado para reinterpretarlo, resignificarlo y transformar la realidad (Dri, 1995: 24). La catequización entendida como proceso bancario y memorístico pretendía imponer al catecúmeno, al sujeto dominado, la historia y la visión del dominador, de quien lo pastorea. Por lo tanto, estructuraba en el fiel catequizado una moral culposa y sumisa.

6.2 El sujeto obediente

La obediencia era otro de los elementos que afianzaba la actitud contemplativa en el catecúmeno. A través de ella el sujeto contemplativo afirmaba y aumentaba su sumisión hacia la divinidad católica todopoderosa. Desde los catecismos se enseñaba que "el hombre es feliz cuando obedece a Dios. (…) Deja de ser feliz cuando desobedece a Dios"[218]; y que:

> "los ángeles son seres espirituales, creados por Dios para bendecirlo y alabarlo, y para ayudar a los hombres a obedecer a Dios. (…) Los ángeles están sometidos a Jesucristo. (…) Los santos son los amigos de Dios que ahora triunfan con Él en el Cielo, porque han cumplido su palabra. (…) Los Santos son nuestros modelos: los podemos imitar"[219].

Además, desde la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) se declaraba por entonces que "la fe, raíz de la vida cristiana, es aceptar los designios de Dios sobre nosotros y comprometerse a cumplirlos"[220].

La obediencia se estructuraba principalmente en torno a la visión jerárquica de la divinidad. Mientras arriba se ubicaba lo bueno, lo sagrado, lo puro, lo perfecto, lo inmóvil, el cielo; abajo se encontraba lo malo, lo profano, lo sucio, lo perecedero. Desde esta configuración en torno a un nivel superior y otro inferior, el niño catequizado era moldeado como un súbdito que estaba sometido a las órdenes de la divinidad que le daba todo y de sus ministros que lo representaban en la tierra. A su vez, este disciplinamiento en la obediencia no se limitaba a la esfera religiosa, sino que también se trasladaba a los diversos ámbitos de la sociedad civil y política. Así, los libros de catequesis inculcaban que:

---

[218] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P. 15.
[219] *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 60.
[220] "Proclamación de fe de la Conferencia Episcopal Argentina en celebración del XIX Centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo", *Documentos del Episcopado Argentino 1961-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 53.

> “además de obedecer a nuestros padres, debemos obedecer a nuestros maestros y a todas las personas mayores que nos enseñan, nos educan y cuidan de nosotros, puesto que lo hacen en nombre de Dios. Jesús obedeció también a las autoridades civiles cumpliendo todas sus leyes y quiere que nosotros hagamos lo mismo”[221].

En definitiva, se adoctrinaba al catecúmeno para que excluyese su propia voluntad y se sometiera a la del otro que se erigía por sobre él como autoridad competente.

A través del sometimiento en la obediencia se conjugaban dos instancias: por un lado, el sujeto contemplativo resultaba inmerso en una relación bancaria, donde el educando era un mero depósito de información, sin capacidad de reflexión crítica sobre la misma; por el otro, la enseñanza dogmática tenía como única finalidad anular la capacidad crítica y problematizadora del fiel, para así constituirlo en un objeto dócil y sumiso a la voluntad de la autoridad pastoral. Por consiguiente, seguir el camino del propio deseo y voluntad era conceptualizado por la teología de la culpa como una *desviación de la norma*. Para ello, el catecúmeno debía erradicar de sí las propias expectativas y desarrollarse dentro de la total pasividad y aceptación a la autoridad que lo guiaba y pastoreaba en nombre de Dios.

De igual modo, la obediencia era inculcada en el catecúmeno desde el *pecado*. La teología de la culpa enseñaba que desde el nacimiento el individuo era pecador, portador del mal. Previamente a su actuación en el mundo, el laico ya estaba en pecado. Según Rubén Dri, el pecado original es aquella marca que los hombres poseen de manera congénita y de la cual deben expiarse continuamente (cfr. 2002: 185). De esta manera, los seres humanos eran marcados, previa a su llegada en el mundo, como sujetos “manchados”. Esto era enseñado en los catecismos cuando se exhortaba al niño a rezar “perdón Señor, por nuestros pecados: límpiame de todo pecado. Tú amas a los de corazón limpio. Lávame y

[221] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P. 30.

seré más blanco que la nieve”[222]; y al explicar que “no hacemos caso [a] lo que Dios nos manda con su Palabra y no seguimos su camino”[223]. Por su parte, Teresita, ex catequista del colegio Espíritu Santo, recuerda que explicaba el pecado como “algo que nos manchaba, que nos alejaba de Dios”[224]; y Silvia, por entonces alumna del colegio Espíritu Santo, detalla que “todo era pecado, todo lo que hacías tenía una veta negativa”[225]. Desde la continua constitución del individuo como fuente de pecado que desagradaba a Dios con sus acciones, el sujeto era determinado como errante. Esto lo obligaba a someterse a la autoridad pastoral para que lo guiara, con el fin de normalizarse y reencontrarse con la gracia del Dios padre.

También se constituía al sujeto contemplativo como obediente al interpelarlo falsamente como “sujeto creador”. Desde los libros de catequesis se explicaba que “el hombre es Rey de la creación cuando completa y perfecciona la obra de Dios”[226]. En esta concepción no cabía ningún atisbo de transformación, de realización personal, de autonomía y libertad del sujeto. Por el contrario, se le imponía seguir perfeccionando continuamente la obra de Dios a través de la obediencia acrítica a los dogmas, con el único fin de agradarlo y adorarlo. La libertad, desde la teología de la culpa, equivalía a la sumisión y la reducción de la persona y su propia voluntad, ya que se aniquila la libertad concreta en beneficio de la “liberación espiritual”, es decir, para el sometimiento a la voluntad de la divinidad (Dri, 2006: 209).

Por su parte, la “relación de dependencia integral” entre el clérigo y el fiel aumentaba la obediencia en el sujeto contemplativo. Dentro de esta relación de pura individualidad, el

[222] *Dios es mi padre*, Stella, 1971, P. 20.
[223] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 27.
[224] Entrevista persona, 14 de noviembre de 2011.
[225] Entrevista personal, 17 de octubre de 2011.
[226] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P 13.

católico se ponía enteramente a disposición de su guía pastoral. Así, la obediencia no implicaba acatar una ley o un principio "en función de un elemento racional cualquiera (…) [sino] ponerse por entero bajo la dependencia de alguien porque es alguien" (Foucault, 2006: 207), en este caso, el representante y ministro de Dios sobre la tierra. Por lo tanto, la obediencia en el sujeto contemplativo anulaba toda instancia de libertad en él. Cada vez que el sujeto obediente se sentía y pensaba como un individuo libre y creador, no hacía más que responder y actualizar la opresión que lo sometía y anulaba como sujeto transformador. A través del poder pastoral que implicaba la aniquilación del yo del sujeto, la autoridad clerical se proponía extirpar y destruir todo tipo de pasión dentro del sujeto catequizado; ya que para la teología de la culpa la pasión era aquello que desviaba al hombre de su verdadero camino: la voluntad de Dios. De este modo, los mismos catecismos indicaban que "somos el HIJO MALO que nos vamos de casa cuando no queremos aceptar lo que Dios nos dice"[227].

La dirección de conciencia ejercida por la autoridad pastoral era otra de las instancias donde se reafirmaba la obediencia en el sujeto contemplativo. Desde ella se estimulaba la ingenuidad del educando, anulándose su pensamiento crítico (cfr. Freire: 2008, 73). Legitimándose en su papel de pastor que guía y conduce a sus ovejas, el sacerdote se emparentaba con aquel educador que sabe, detenta y transmite "la verdad" hacia el fiel. En consecuencia, el sujeto obediente era configurado como un autómata, el cual actuaba de acuerdo a las imposiciones que se le hacían desde fuera de su voluntad. Esto es ejemplificado por Esteban, quien recuerda que "antes de tomar la comunión tenías que

[227] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Rosario, 1975, P. 69.

hacer una hora de ayuno o lo que fuere. Yo lo hacía, no lo salteaba nunca”[228]. Asimismo, Florencia, ex alumna del colegio Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, agrega que las “hacían caminar con las manitos [juntas, en posición de oración]. Lo postural era muy importante”[229]; e Inés, ex alumna del colegio Sagrado Corazón, relata que “la mayoría de mis compañeras iban a misa todos los domingos. Esto se vivía como algo cotidiano que nadie se planteaba”[230].

Finalmente, la obediencia era enseñada desde la” inmediatez” y la “irreflexión”[231] (cfr. Foucault, 2006: 208), lo cual implicaba que no se debía confrontar contra aquello que se ordenaba desde lo dogmático. Según Esteban, “tenés que ser obediente. Más vale la obediencia, aunque sea ridícula”[232]. El dogma clausuraba la capacidad crítica del catecúmeno, entrenándoselo desde la teología de la culpa para que no analizase críticamente aquello que se le enseñaba e imponía. Desde la obediencia acrítica y sumisa se bloqueaba en el sujeto su capacidad creativa y transformadora, su conciencia crítica que reflexionase sobre su situación dentro de los procesos sociales.

6.3 El sujeto deudor

La concepción del sujeto deudor surgía, principalmente, del estado de agradecimiento permanente que se le imponía al fiel católico. A partir de la presentación de Dios como omnipotente, creador y motor inmóvil, la teología de la culpa interpelaba al catecúmeno como un sujeto en eterna dependencia y deuda con la divinidad que le había otorgado todo.

[228] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.
[229] Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.
[230] Entrevista personal, 6 de octubre de 2011.
[231] Foucault detalla que la inmediatez y la irreflexión implican que el sujeto deje de realizar lo que está haciendo y ejecute la orden que se le imparte sin preguntarse ni cuestionarse por qué se le ha dado dicha indicación (2006: 208).
[232] Entrevista personal, 27 de octubre de 2011.

Así, desde los libros de catequesis se mencionaba que "Dios es nuestro Padre y Creador, tenemos que adorarle. Dios nos creó y nos conserva la vida, tenemos que agradecerle"[233]; "todo lo que somos y tenemos nos viene de Dios"[234]; y "todo lo hizo el Señor Dios. Todo es obra de sus manos. Todo depende de Él. Todo es suyo"[235]. Por su parte, la hermana Teresa, catequista por aquellos años en el colegio Nuestra Señora de la Misericordia, recuerda que se explicaba a "Dios como papá, como el que me da las cosas, como el que me entrega todo"[236]. Al mismo tiempo, la jerarquía eclesiástica declaraba que "se ayuna para Dios, no para sí mismo. Y cuando no se procede con esta intención, es Dios mismo quien reclama"[237]. Por consiguiente, tanto desde la catequesis como desde la cúpula eclesiástica conservadora, se indicaba a Dios como el proveedor eterno y suficiente de todo lo que rodeaba al hombre.

La deuda se imprimía con mayor fuerza en el catecúmeno al enseñársele que Dios se había hecho hombre enviando a "su hijo muy querido" para que redimiera a los hombres de todas sus faltas. Los catecismos relataban que "Jesús es el hijo de Dios, que se hizo hombre para redimirnos"[238] y "Él es el hijo de Dios que vino para salvarnos"[239]. Allí, la salvación era empleada como una excusa para el dominio exhaustivo de los fieles (cfr. Foucault, 2006: 177). Al calificarse al sujeto como inmerso en un estado pecaminoso permanente, se le inculcaba al niño que la única solución era entregarse a ese Dios que le había dado

[233] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 53.
[234] *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Junta Arquidiocesana de Catequesis de Rosario, 1975, P. 17.
[235] *Creo en ti Señor Jesús*, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969, P. 60.
[236] Entrevista personal, 3 de octubre de 2011.
[237] "Pastoral colectiva del Episcopado Argentino sobre el nuevo ordenamiento de la disciplina penitencial", *Documentos del Episcopado Argentino 1961-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 32.
[238] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 17.
[239] *Jesús es nuestro amigo*, Búsqueda, 1967, P.15

absolutamente todo, hasta a su hijo, quien había muerto para salvar al hombre de las manchas que lo ensuciaban y alejaban del amor divino.

Por otro lado, se configuraba al niño catequizado como un sujeto deudor al enseñarle que tenía que estar continuamente agradeciendo al Dios omnipotente por todo lo que tenía, donde todo lo que le rodeaba era obra de la infinita bondad de la divinidad. Se le narraba al catecúmeno que "entre todos los regalos y favores que hemos recibido hay uno que los supera todos. Es el don de la vida. Es un regalo que hemos recibido de Dios a través de nuestros padres. Todos los días tenemos que decirle: ¡gracias!"[240]; y

> "Dios es nuestro Padre y Creador, tenemos que adorarle. Dios nos creó y nos conserva la vida, tenemos que agradecerle. Lo hemos ofendido con nuestras faltas, debemos pedirle perdón. Queremos ser buenos, por eso necesitamos pedirle su ayuda. Todo este culto y honor Dios se merece, sólo se lo podemos dar ofreciéndole el Sacrificio de Jesús: la santa misa"[241].

Es así como se configuraba al niño como un sujeto pasivo y deshistorizado, a quien todo le fue dado y donde sus mínimas posibilidades de creación autónoma eran sobre las cosas que la divinidad ya le había otorgado previamente. En consecuencia, este posicionamiento descontextualizante del catecúmeno tendía a desconflictivizar la concepción del propio fiel respecto de la posición que ocupaba en las relaciones sociales de entonces, anulándole, en consecuencia, toda capacidad crítica y transformadora para organizarse y participar colectivamente.

Al realizar cualquier acción, el catecúmeno, desde su constitución como sujeto deudor, reafirmaba el carácter omnipotente y creador del Dios de la culpa. Esto era posible porque el fiel experimentaba que "la fuerza del actuar, el actuar mismo, pertenece al más allá, a

[240] *Caminemos juntos 2*, Paulinas, 1971, P. 48.
[241] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 53.

Dios, a lo inmutable", y no a su voluntad. Es así como sobrevendría en el fiel la convicción de que todo lo que se realiza sería "si Dios quiere" (Dri, 2006: 224).

El agradecimiento continuo del sujeto deudor también se profundizaba desde la adoración hacia la divinidad. Los libros de catequesis planteaban que la "primera preocupación debe ser agradar a Dios"[242]; "amamos, obedecemos y respetamos a nuestros padres, para agradar a Dios y ser agradecidos con ellos"[243]; y "orar es levantar el corazón a Dios para adorarle, darle gracias y pedirle lo que necesitamos"[244]. Por su parte, el padre Ángel recuerda al templo como "un lugar de adoración"[245], y Florencia relata que desde pequeñas les "enseñaban muchísimo la importancia de la adoración al santísimo"[246]. Desde la adoración se acentuaba aún más la actitud contemplativa y pasiva en el fiel, a quien se configuraba al mismo tiempo como alguien que estaba sucio, distanciado y enemistado con Dios por no ser obediente a la voluntad divina. En definitiva, se enseñaba que todo lo que el católico debía hacer era agradar al Dios de la culpa y obedecerlo, para así volver a obtener su gracia.

El *sacrificio* y el *sufrimiento* eran utilizados también para la caracterización del sujeto deudor. Desde los diversos libros religiosos se incitaba a que el niño debiera situarse en el sacrificio y el sufrimiento para agradar y complacer a Dios. De este modo, se contaba que "Jesús nos dijo que para ser fieles testigos tenemos que sufrir. Dijo también que, después, ese sufrimiento se cambiará por alegría"[247]; "El Sacrificio de Jesús es el centro de la historia de los hombres. Por este sacrificio la humanidad vuelve a Dios Padre y le ofrece

[242] *Amamos como Jesús nos ama*, Paulinas, 1967, P. 118.
[243] Ibíd, P. 80.
[244] *Yo soy tu testigo*, Apis, 1969, P. 58.
[245] Entrevista personal, 28 de octubre de 2011.
[246] Entrevista personal, 21 de octubre de 2011.
[247] *Vivimos la pascua de Jesús*, Paulinas, 1968, P. 73.

todo honor y toda gloria”[248]; “Si sufrimos con Jesús, reinaremos con Él”[249]; “Te adoro dentro de mi alma y te imploro luz y fuerza para comportarme siempre como un valiente Soldado de Jesús, dispuesto a rezar, sufrir y luchar para extender el Reino de Dios”[250]; y “[Dios] quería que nuestros padres [Adán y Eva] le manifestaran su amor no sólo con palabras, sino también con obras, o sea con la OBEDIENCIA. Quería que lo amaran y obedecieran aún a costa de sacrificios, porque es ése el verdadero amor”[251]. El sujeto deudor era entrenado en el sacrificio constante, siendo ésta la única manera de honrar a la divinidad católica por todo el bien que le había provisto. Este disciplinamiento en el sacrificio y en el sufrimiento configuraba al catecúmeno como un individuo sumamente dócil y pasivo. Esto era ratificado por la CEA al declarar que “el cristiano (…) debe, siguiendo a su maestro, negarse a sí mismo, tomar la propia cruz, y tomar parte en los sufrimientos de Cristo (…) debe llevar en el cuerpo y en el alma la ‘mortificación’ del Señor”[252]. De esta manera, desde el sector eclesiástico se contribuía para desmovilizar y atemorizar la participación crítica y colectiva del ciudadano argentino respecto del gobierno de facto surgido en junio de 1966.

Desde la obediencia se exhortaba al laico a ser responsable, lo cual lograría únicamente si se sometiera y siguiese tajantemente los designios divinos. Ello implicaba que el sujeto debiera entregarse pasivamente a la autoridad pastoral, que representaba a Dios en la tierra y tenía la misión de guiarlo, y a todos aquellos que ejercían su autoridad en nombre de

[248] *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Stella, 1977, P. 23.
[249] *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Stella, 1974, P. 42.
[250] *Creo en Ti*, Apis, 1968, P. 145.
[251] *Camino de Dios*, Apis, 1969, P. 8.
[252] “Pastoral colectiva del Episcopado Argentino sobre el nuevo ordenamiento de la disciplina penitencial”, *Documentos del Episcopado Argentino 1961-1981*, Editorial Claretiana, 1982, P. 32.

Dios. Al mismo tiempo, la figura de Jesús, utilizada como modelo de obediencia y entrega al Padre celestial, ayudaba a transmitir el sentido de la *obediencia responsable*:

> "*Imitamos a Jesús* si amamos al Padre del Cielo sobre todas las cosas, es decir, si estamos dispuesto a perder cuanto somos y tenemos, con tal de no perder su *amistad. Imitamos a Jesús* si en todo lo que hacemos: trabajos, estudios, juegos buscamos *agradar* al Padre celestial, darle *Gloria*, extender su Reino, agradecerle sus incontables beneficios. *Imitamos a Jesús* (…) si cumplimos, en fin, con todos nuestros deberes de hijos de Dios"[253]

La caracterización del fiel como un sujeto deudor conllevaba a que el individuo no pueda posicionarse desde su voluntad y propia expectativa. De esta manera, el sujeto se alienaba, se extrañaba de su praxis religiosa. No vivía a Dios desde su voluntad y conciencia crítica, sino que lo hacía desde la imposición de la autoridad pastoral, quien le indicaba qué, cómo, cuándo, dónde y por qué rezar y adorar al Dios de la culpa. Esto se profundizaba en el catecúmeno a través de la dirección y el examen de conciencia y, sobre todo, la confesión, desde donde el sacerdote desplegaba con toda autoridad el poder pastoral.

La alienación del niño catequizado implicaba que él mismo no se pudiese concebir autor y protagonista de su propia religiosidad (Ricoeur, 1989: 88). Su entrega a la divinidad católica como un sujeto memorístico, obediente y deudor no le permitía verse como un sujeto creador, con capacidad de transformación. Bajo la excusa de adorar, congraciar y obedecer al Dios todopoderoso, la teología de la culpa provocaba que el laico se destruyera subjetivamente. El aniquilamiento del catecúmeno como sujeto de la praxis imposibilitaba que se formase como un sujeto reflexivo, crítico y autor de su propio devenir, transformador de su historia. El catecúmeno se veía sometido al imperio de un poder

[253] *Creo en Ti*, Apis, 1968, P. 174.

trascendente, a un Dios atemporal, dual y jerárquico, al cual experimentaba desde el temor, la imposición y la obligación, y no desde el disfrute y la alegría. En sí, esto adoctrinaba al pequeño fiel católico en la sumisión, el sufrimiento y la desmovilización.

La configuración como sujeto contemplativo constituía al catecúmeno del período estudiado en un individuo esquizofrénico, una "conciencia desgraciada" en la cual "la subjetividad no puede llenarse de contenido" (Dri, 2006: 207). Describir al sujeto contemplativo como una conciencia desgraciada permite comprender al niño catequizado como un sujeto dual que no logra pensarse como autor de su propia praxis.

En síntesis, la teología de la culpa conducía a que el sujeto se "autosacrifique", debiéndose él mismo reducir al punto de desaparecer para que la divinidad todopoderosa crezca en él. Esto implicaba que el fiel mismo se destruyera subjetivamente a costa de obtener la mayor gloria de Dios. De este modo, se había enseñado al individuo un extraño concepto de liberación que implicaba empobrecer, aniquilar y despotenciar al sujeto, para que a su vez el fiel tuviese la ilusión de que el Dios omnipotente habitaba en su interior. Por lo tanto, al mismo tiempo que se convertía al catecúmeno en un sujeto inmóvil, quieto y ajeno a la historia, se aumentaba su dolor, temor, angustia e inseguridad (cfr. Dri, 2006: 207).

7. Conclusión

> "La presencia religiosa en el largo plazo en la arena cultural y política de un sociedad no es un accidente, una fatalidad, una anomalía o una desviación de la modernidad, sino el fruto de la conformación histórica y cultural de la concreta y tangible modernidad religiosa en nuestro país, que relaciona y disloca, a su manera, lo político y lo religioso, lo religioso y lo político".
>
> Fortunato Mallimaci
>
> *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*

La presente tesina de grado se planteó investigar los discursos y las estrategias a través de las cuales se enseñaba religión en el nivel primario de los colegios congregacionistas de la ciudad de Buenos Aires durante la autodenominada Revolución Argentina. Se buscó analizar los mecanismos, principios y conceptos que fundamentaban la teología de la culpa que la jerarquía católica argentina acuñaba y promovía en la catequización primaria de los institutos católicos en cuestión.

Para el abordaje de la investigación se recurrió a una metodología cualitativa que permitió realizar un análisis sociocultural y comunicacional de una serie de catecismos, editados entre 1966 y 1973, y un conjunto de entrevistas realizadas a ex alumnos y ex catequistas de colegios congregacionales porteños. Los datos recabados a partir del análisis del corpus se pusieron en discusión con los conceptos y teorías que se enmarcan dentro de los estudios sociales, teológicos y filosóficos. El entrecruzamiento de estos datos permitió configurar un mapa de época sobre la injerencia de la Iglesia argentina en el ámbito educacional y su influencia en la subjetivación de los catecúmenos.

La estructura de la tesina pretendió ser una metáfora de la visión que por entonces la Iglesia sustentaba y promovía en la sociedad argentina. No fue azaroso analizar, en primer término, la figura de la divinidad católica, para luego abordar la del sacerdote y por último la del sujeto, ya que el relato monárquico-sacerdotal concibe a Dios en lo sagrado, al sacerdote como el mediador representante de Dios en la tierra y al laico como aquel sujeto manchado y pecaminoso que no puede acceder a la divinidad si no es a través del presbítero.

Entendiendo la relación entre lo político, lo religioso y lo educacional como un campo de inteligibilidad, es necesario entrecruzar la figura del Dios de la culpa y de la autoridad pastoral como una bisagra en la conformación del niño catequizado como un sujeto contemplativo. La teología de la culpa se sirvió de la concepción del Dios omnipotente y de la autoridad clerical para constituir al fiel como aquel sujeto sumiso y obediente. De esta forma, la divinidad católica se entendía como ese Dios todopoderoso y panóptico, creador y proveedor de todo lo que el sujeto poseía. Asimismo, la figura del sacerdote se conformó desde la imagen del pastor y médico del alma cuya función era guiar al sujeto en la voluntad de Dios, la cual se expresaba en los dogmas católicos. A partir de la legitimación que la visión monárquico-sacerdotal le otorgaba al presbítero, se profundizaba su poder sobre el fiel, siendo el propósito del sacerdote, básicamente, dirigir la voluntad de los sujetos. Esto lo efectuaba, principalmente, a través del examen de conciencia y la confesión, las cuales a su vez reforzaban la dirección de conciencia sobre los sujetos. Por último, el sujeto, a partir de la interpelación desde el Dios de la culpa y de la autoridad pastoral, era conformado como un individuo dócil, acrítico y obediente. Esto fue posible al recluir al niño catequizado en la mera contemplación, entrenándoselo en la falta de

problematización de los procesos sociales de los que formaba parte. Esta configuración del catecúmeno como un sujeto obligado y limitado a memorizar, obedecer y adorar a Dios posibilitó que se lo constituyera como un laico aislado, deshumanizado y desligado del mundo.

La configuración del catecúmeno como un sujeto contemplativo y con conciencia desgraciada se sostuvo en torno al sentimiento de la culpa, la cual, reafirmando la concepción dual, a histórica y jerárquica de la divinidad católica, implicaba castigo y exigía sacrificio. A través de ella, la Iglesia de la Cristiandad intentó perpetuar la sumisión, la adoración y la obediencia en el fiel, buscando acentuar la fractura en el sujeto, anulando su capacidad de problematización y creatividad, sumiéndolo en el miedo, la inseguridad y la desrealización. En conclusión, se intentó configurar al catecúmeno como un sujeto sumiso sin voluntad propia, donde el vacío provocado por la conciencia desgraciada era llenado con la voluntad divina del Dios omnisciente y todopoderoso, imposibilitando la conformación de un pensamiento autónomo y crítico. De esta manera, la figura de este Dios de la culpa fue de vital importancia para el gobierno de facto iniciado y encabezado por el general Juan Carlos Onganía, ya que a través de la teología de la culpa, y en connivencia con la jerarquía eclesiástica, lo que se intentaba era moldear la vida de los niños para normalizarlos y tornarlos previsibles, en un contexto de incesantes movilizaciones y protestas sociales.

Lejos de considerar esta investigación como una clausura en la discusión y revisión de la temática, pretendemos que sea el inicio de un proceso que tienda a estudiar y desentrañar los entrecruzamientos de las distintas instancias del poder católico eclesial que estructuran a los sujetos desde la educación. Para ello, sería interesante investigar cómo la teología de la

culpa repercutió en la cotidianidad de los niños que, por aquel entonces, fueron alumnos del nivel primario de los colegios congregacionales en cuestión, observando, asimismo, qué resabios de aquella catequización opera en estos sujetos hoy en día. También sería importante poder desentrañar cuál fue el rol de los padres en aquella catequización y qué lugar se le otorgó a la familia, analizando los principios en que se sustentaba la catequesis familiar. Por último, resultaría sumamente valioso estudiar qué continuidades y modificaciones podrían haberse producido en la catequización de los colegios congregacionistas porteños durante el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983). Por lo tanto, se considera que esta investigación abre un abanico para que futuros análisis retomen los conceptos expuestos en este trabajo, los confronte con distintas teorías y autores y permita, desde un enfoque sociocultural y comunicacional, seguir sumando conocimiento en torno al complejo de tramas que conforman la subjetividad de los individuos en la sociedad argentina.

8. Bibliografía

8.1 Citada

- Buenfil Burgos, R. N. (1993), "Análisis de Discurso y Educación" en *Documentos DIE 26 DIE CINVESTAV*, México.
  - (1996), *Foucault y la Analítica del Discurso*, Ponencia para Coloquio Aniversario del Nacimiento de Michel Foucault Organizado para la ENEP-Iztacala, México.
- Caggiano, A. (1973), *Fe y Vida. Conciencia y Ley. Conversión y Testimonio. Exhortación a la Juventud*, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1998), "Imaginación, imaginario, reflexión" en *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires: Eudeba.
  - (1993), "Las significaciones imaginarias sociales" en *La institución imaginaria de la sociedad* 2, Buenos Aires: Tusquets.
  - (1986), "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial" en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Buenos Aires: Gedisa.
- Conferencia Episcopal Argentina (1982), *Documentos del Episcopado argentino (1965-1981). Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Buenos Aires: Claretiana.
- Corbière, E. J. (2007), *Opus Dei: el totalitarismo católico*, Buenos Aires: Debolsillo.
- Díaz-Salazar, R. (1991), *El Proyecto de Gramsci*, Madrid: Anthropos.
- Dri, R. (2003), "Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis" en *Diaporías* Nº 2, Buenos Aires: Cátedra de Sociología de la Religión, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
  - (1996), *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires: Biblos.

- (2010), *El lenguaje contrahegemónico de las primeras comunidades cristianas*, Buenos Aires: Cátedra de Sociología de la Religión, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

- (2004), *El movimiento antimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires: Biblios.

- (1995), *Identidad, memoria y utopía. Estado, legitimación y sentido*, Buenos Aires: Secretaría Académica. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.

- (2004b), *Insurrección y Resurrección: la práctica liberadora de Jesús*, Buenos Aires: De Pura Gracias.

- (2006), "La conciencia desgraciada. Dialéctica de la autoconciencia (Tercera parte)" en *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*, Buenos Aires: Biblos.

- (2011), *La hegemonía de los cruzados; la Iglesia Católica y la dictadura militar*, Buenos Aires: Biblos.

- (1987), *La iglesia que nace del pueblo*, Buenos Aires: Nueva América.

- (2002), "La racionalidad del mito" en *Racionalidad, sujeto y poder: irradiaciones de la fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Biblos.

- (2000), *La utopía de Jesús*, Buenos Aires: Biblos.

- (1987b), *Teología y dominación*, Buenos Aires, Roblanco.

- Foucault, M. (2000), *Los anormales*, Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

- (2003), "Cuarta conferencia (La sociedad disciplinaria y la exclusión)" y "Quinta conferencia (La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal)" en *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.

- (2006), *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- (2008), *Tecnologías del yo*, Buenos Aires: Paidós.

- (1979), "Verdad y poder" en *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.

- (2008b), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI.

- Freire, P. (2008), *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fundación Defensores del Chaco (2002), *Desde los barrios: hacia una Red Cultural y Solidaria en el Gran Buenos Aires. Borrador para un documento de trabajo y capacitación*, Buenos Aires.
- Laclau, E. (2004), "Discurso" en *Revista Estudios. Filosofía – Historia – Letras* Nº 68, México, D. F.: Instituto Tecnológico Autónomo de México (p. 7-18).
- Martín, J. P. (2010), *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

- (2008), *La Iglesia católica argentina: en democracia después de dictadura*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- Reguillo, R. (2008), "La in-visibilidad resguardada: Violencia(s) y gestión de la paralegalidad en la era del colapso" en *Alambre. Comunicación, información, cultura* Nº 1 (marzo 2008).
- Ricoeur, P. (1989), "Marx: la Crítica de Hegel y los manuscritos", "Marx: El 'Primer Manuscrito'" y "Marx: La ideología alemana (1)" en *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa.
- Robin, M. M. (2005), *Escuadrones de la muerte: la escuela francesa*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Rodríguez, L. G. (2011), "La influencia católica en la educación. El caso del ministro Juan Rafael Llerena Amadeo (1978-1981)" en *Revista Estudios* Nº 25 (enero – junio 2011) (p. 141-157).
- Selser, G. (1986), *El Onganiato (I). La espada y el hisopo*, Buenos Aires: Hyspamerica.

- (1986b), *El Onganiato (II). Lo llamaban revolución argentina*, Buenos Aires: Hyspamerica.

- Verbitsky (2007), H., *Cristo Vence: La Iglesia en la Argentina. Un siglo de Historia Política. (1884-1983) Tomo I. De Roca a Perón*, Buenos Aires: Sudamericana.

- (2008), *La violencia evangélica: Historia Política de la Iglesia Católica. Tomo II. De Lonardi al Cordobazo (1955-1969)*, Buenos Aires: Sudamericana.

- (2009), *Vigilia de armas: Historia Política de la Iglesia Católica. Tomo III. Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*, Buenos Aires: Sudamericana.

8.2 Consultada

- Bresci, D. (1987), "Panorama de la Iglesia Católica en Argentina: 1958-1984" en *Sociedad y Religión* Nº 5, Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales - Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (CEIL-PIETTE).
- Engels, F. (s/f), "Feuerbach" en *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos.
  - (s/f), "Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" en *Obras escogidas*, Moscú: Progreso.
- Feuerbach, L. (1982), "La religión como autoalienación del hombre" en Lenk, K, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección de textos*, Buenos Aires: Amorrutu.
- Galasso, N. (2005), *De Illia al Onganiato (1963-1970)*, Buenos Aires: Centro Cultural "Enrique Santos Discépolo".
  - (2000), *La dictadura militar en retirada (1970-1973)*, Buenos Aires: Centro Cultural "Enrique Santos Discépolo".
- Laclau, E. (1993), "Posmarxismo sin pedido de disculpas" en Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, Buenos Aires: Nueva Visión.
  - y Mouffe, C. (1987), "Más allá de la positividad de lo social: antagonismo y hegemonía" en *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, C. (1965), *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho en Hegel*, Buenos Aires: Nueva.
  - (1965), "Introducción" en *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho en Hegel*, Buenos Aires: Nueva.

- (1958), “A. – La ideología alemana en general, y la ideología alemana en particular” y “Tesis sobre Feuerbach” en *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos.

- Voloshinov, V. (1976), “El estudio de las ideologías y la filosofía del lenguaje. Primera Parte. La importancia de la filosofía del lenguaje para el marxismo” en *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión.

8.3 Libros de catequesis

- *Amamos como Jesús nos ama*, Buenos Aires, Paulinas, 1967.
- *Aquí estoy señor*, Morón, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1966.
- *Caminemos juntos 2*, Buenos Aires, Paulinas, s/f.
- *Camino de Dios*, Rosario, Apis, 1969.
- *Creo en Jesús 1* (décima segunda edición), Rosario, Junta Arquidiocesana Catequística de Rosario, 1975.
- *Creo en Jesús 2* (décima edición), Rosario, Junta Arquidiocesana Catequística de Rosario, 1974.
- *Creo en el Espíritu Santo 3* (novena edición), Rosario, Junta Arquidiocesana Catequística de Rosario, 1975.
- *Creo en ti*, Rosario, Apis, 1968.
- *Creo en ti, Señor Jesús*, Morón, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969.
- *Dame tu pan, Señor Jesús*, Morón, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1967.
- *Dios es mi Padre*, Buenos Aires, Stella, 1971.
- *El Señor viene*, Buenos Aires, Búsqueda, s/f.
- *Héroes del pueblo de Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 1967.
- *Iniciación en la vida Cristiana. Catecismo*, Buenos Aires, Bonum, 1970.
- *Jesús es nuestro amigo*, Buenos Aires, Búsqueda, 1967.

- *Jesús yo creo en ti*, Buenos Aires, Paulinas, 1972.
- *La Iglesia nuestra Madre* (octava edición), Buenos Aires, Stella, 1977.
- *Marchemos con Jesús*, Avellaneda, Búsqueda, 1969.
- *Ofrenda 2*, Buenos Aires, Santillana, 1969.
- *Ofrenda 3*, Buenos Aires, Santillana, 1968.
- *Ofrenda 4*, Buenos Aires, Santillana, 1969.
- *Ofrenda 5*, Buenos Aires, Santillana, 1969.
- *Padre Nuestro*, Buenos Aires, Paulinas, 1966.
- *Padre Santo recibe nuestro sacrificio*, Buenos Aires, Bonum, 1970.
- *Para dar testimonio de Jesús*, Buenos Aires, Bonum, 1970.
- *Queremos ser felices*, Avellaneda, Búsqueda, 1970.
- *Quiero crecer*, Morón, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1969.
- *Señor, yo soy tu testigo* (octava edición), Buenos Aires, Stella, 1974.
- *Somos amigos 3*, Buenos Aires, Paulinas, 1971.
- *Somos Iglesia*, Rosario, Apis, 1969.
- *Somos testigos de Jesús*, Buenos Aires, Búsqueda, s/f.
- *Vivimos la pascua de Jesús*, Buenos Aires, Paulinas, 1968
- *Yo soy tu testigo*, Rosario, Apis, 1969.