

## VIGILANCIA, CENSURA, GOBIERNO Y CASTIGO EN EL CASO DE LA LLAMADA “BIBLIA LATINOAMERICANA”. UNA PERSPECTIVA FOUCAULTIANA\*

MARÍA SOLEDAD CATOGGIO\*\*

### Introducción

Este trabajo es un análisis comparativo de los “modos del ejercicio del poder” de las Fuerzas Armadas y de la Iglesia Católica Argentina en un caso muy específico que es el del conjunto de prácticas discursivas proferidas en relación al caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”. Hablamos de “modos de ejercicio del poder” porque, para Foucault, el poder no se posee, se ejerce. Este ejercicio implica siempre una multiplicidad de “relaciones de fuerzas”, que no provienen de un centro único de poder, ni pueden simplificarse en términos binarios en la relación entre dominadores y dominados, sino más bien atraviesan los cuerpos del cuerpo social (cfr. Foucault, 1987: 112-125). En este sentido, analizar los “modos de ejercicio del poder” de las Fuerzas Armadas y de la Iglesia Católica, no supone pensar que el poder se localiza en estos dispositivos sino tener siempre presente que “la red de relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones” (Foucault, 1987: 117). Por otra parte, es a través de estos dispositivos concretos como las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica que se realiza el mapa de relaciones de fuerzas coextensivo a todo el territorio social. Es decir, el “diagrama de poder”, configurado a partir de un espacio y tiempo determinados, que sólo se materializa en sus efectos. En efecto, por medio de estos dispositivos, cada uno de los cuales es un “conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones, arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (cfr. Foucault, 1991: 171), se expresa la dimensión activa del poder: ellos fabrican sujetos, cualificando sus cuerpos a partir de técnicas-tácticas disciplinarias que los hacen “ser” de acuerdo a determinadas prácticas sociales y a determinadas representaciones de “normalidad”. En este sentido, si bien podemos decir que hay un objetivo intencional en estos dispositivos de poder, es decir una cierta direccionalidad u orientación institucional, no se trata de una voluntad subjetiva: “el funcionamiento efectivo de las instituciones hace que más allá de esos objetivos pensados estratégicamente, surja un ‘relleno estratégico’ de esa institución que modifica la finalidad inicial y que hace que no podamos decir que la estrategia final, de conjunto, sea el producto de la voluntad subjetiva de un grupo, sino

---

\* Este artículo es una versión mejorada y ampliada de una ponencia presentada en las III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigación Gino Germani. A su vez, expone resultados parciales alcanzados en el desarrollo del proyecto de investigación S017, *Los sonidos del silencio. Dictaduras y resistencias en América Latina, 1964-1989*, dirigido por el Dr. Waldo Ansaldi, realizado merced a un subsidio de la Programación Científica 2004-2007 de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT).

\*\* Licenciada en Sociología, Universidad de Buenos Aires.

del funcionamiento objetivo de toda institución en un entramado de relaciones sociales” (Murillo, 1996: 73). Es desde esta perspectiva que abordaremos comparativamente los “modos de ejercicio del poder” de la Iglesia Católica Argentina y de las Fuerzas Armadas en un conjunto de prácticas discursivas, en este caso, las proferidas en relación al caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”. El propósito, entonces, es analizar cómo poder y saber se articulan en los discursos: “hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone y lo torna frágil y permite detenerlo” (Foucault, 1987:123). Esta “polivalencia táctica de los discursos” exige pensarlos siempre en el campo de las “relaciones de fuerza”.

La “Biblia Latinoamericana” fue traducida por primera vez en 1972 y publicada en Chile, con el *imprimatur* del Arzobispo de Concepción, Mons. Manuel Sánchez. Los derechos pertenecen a la Congregación del Verbo Divino, una orden alemana, que estaba ya instalada en la Argentina para la época de la última dictadura. En la Argentina, los principales sellos difusores fueron Ediciones Paulinas y la Editorial Guadalupe, perteneciente a esta congregación.

La polémica en torno a la “Biblia Latinoamericana”, calificada de “izquierdista y subversiva”, se instala en los medios de opinión pública el 26 de agosto de 1976. Para esa época la “Biblia Latinoamericana” ya había alcanzado un promedio de venta de 10.000 ejemplares por año. Esta polémica se extiende hasta el 30 de Octubre de 1976, cuando la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) hace público un documento dando una resolución al debate público.

La irrupción de este acontecimiento en la escena pública pone en cuestión la representación consolidada socialmente, fundamentalmente, entre el público no especializado en cuestiones religiosas que tiende a creer que existe una sola biblia. E, incluso, que muchas veces comparte la misma feligresía católica, que desconoce la existencia de diversas ediciones o traducciones. Esta representación no es el resultado sólo de la ignorancia sino, más bien, del carácter “sagrado” que se le atribuye a esta “obra” (palabra de Dios) y a su “autor” (Dios mismo) que contribuye a eliminar las distinciones entre el texto fuente “sagrado” y lo que podría ser una profanación: reconocer que existen diversas ediciones. Se consolida, entonces, una representación que forja una “unidad discursiva”. Esta “unidad” es una substancialización hecha *a posteriori* de una masa discursiva previa, siempre desde algún lugar y con alguna perspectiva. Este tipo de substancialización induce “efectos de saber” que, a su vez, generan siempre “relaciones de poder”. (*cfr.* Murillo, 1996: 43-44).

Pero esta construcción de la biblia como “unidad discursiva” es fuertemente cuestionada con la aparición de la “Biblia Latinoamericana”, que por su acusado carácter de “subversiva e izquierdista”, exige una operación que distinga entre versiones legítimas e ilegítimas del texto fuente (palabra de Dios).

Sobre esta operación, se monta una segunda operación: se intenta recuperar la “unidad discursiva” puesta en cuestión por medio de la creación de una nueva unidad del discurso en la opinión pública que es la de encerrar en el campo de la “anormalidad” a la “Biblia Latinoamericana”. La importancia de analizar el intento de reducir un corpus discursivo a este campo de “anormalidad” traspasa las fronteras de la esfera cultural. En la modernidad, los conceptos de “normalidad” y “anormalidad”<sup>1</sup> cumplen una función de “demarcación social”: “no solo aparecen como constituidos

---

<sup>1</sup> El concepto de “anormal” que surge hacia fines del siglo XIX proviene de la articulación el monstruo humano (concebido como una excepción a lo jurídico-natural), los incorregibles sometidos a aparatos de disciplinamiento y las violaciones a las normas de la sexualidad infantil recién constituida (Cfr. Murillo, 1996: 210). A lo largo del siglo XX, el concepto de “subversivo”, primero reducido a la disidencia política, retomó y sintetizó estas connotaciones de monstruosidad, incorregibilidad y degeneración, lo que hizo posible su extrapolación a los diversos campos de la vida cotidiana.

socialmente a través de la historia sino que han sido constituyentes de lo social, en tanto tienden a establecer líneas divisorias al interior de relaciones sociales” (Murillo, 1996: 201).

Para desmontar analíticamente estas “unidades discursivas”, seguiremos la propuesta metodológica del proyecto arqueológico de Michel Foucault, que se vale de los documentos, contruidos como monumentos, para dar cuenta de las discontinuidades, es decir, de las mutaciones en los modos de ver y de hablar.<sup>2</sup> Se trata de analizar estas mutaciones tanto en series verticales (sincrónicas), es decir, entre diversas series de acontecimientos en un mismo momento histórico, como en series horizontales (diacrónicas), en una serie de acontecimientos a lo largo del tiempo. En este trabajo, nuestro enfoque temporal es más sincrónico que diacrónico, si bien tiene en cuenta la diacronía de las relaciones de largo plazo entre religión y política. Esta concepción de la historia, que pone el acento en la discontinuidad, concibe a los acontecimientos como “puntos axiales de relaciones de fuerza”. Es decir, se contrapone a una concepción de “historia global” donde los acontecimientos son nexos necesarios para la significación de una totalidad: “hay toda una tradición de la historia (teleológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia ‘efectiva’ hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. (...) las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica sino al azar de la lucha” (Foucault, 1994: 20).

De este modo, es en la disyunción entre lo que se ve y lo que se dice, en lo dispar, en lo heterogéneo donde nos vamos a focalizar para dar cuenta de las “relaciones de fuerza” que se construyen en torno a las “prácticas discursivas” del caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”.

Hablar de “práctica discursiva”, en términos foucaultianos, supone tener en cuenta no sólo la coexistencia de elementos heterogéneos (instituciones, organizaciones perceptivas, relaciones entre discursos diversos, etcétera), sino también su entrada en relación bajo determinadas reglas de formación en la práctica. Se trata, también, de indagar acerca de las condiciones de posibilidad del surgimiento de determinados regímenes de enunciados y determinadas formas de organizar la percepción y de encontrar las regularidades (reglas) que definen los límites de lo enunciable y lo visible para cada caso particular, en cada época histórica. En este sentido, la concepción histórica que propone la perspectiva foucaultiana centrada en los avatares azarosos de la lucha no propone hacer una historia de “lo discontinuo” como una historia de “lo excepcional” sino una “genealogía”, que conjura la quimera del origen que sustancializa la identidad, la verdad y la perfección en el comienzo de las cosas. Desde esta perspectiva genealógica, introducir la discontinuidad, antes que “lo excepcional”, es una regla: “la historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros sentimientos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá así mismo” (Foucault, 1994: 20).

Esta perspectiva genealógica nos permite valernos del método arqueológico desde una perspectiva de saber *histórico*, es decir, poner en cuestión las “unidades del discurso”, desde una perspectiva histórica que se focaliza en las “relaciones de poder” que “emergen” en determinadas relaciones sociales como “relaciones de fuerza” y que marcan su “procedencia” en los cuerpos individuales y colectivos. Así, la arqueología como método y la genealogía como perspectiva son nuestra “caja de herramientas” para indagar acerca de las articulaciones de saber-poder, concibiéndolas como relaciones históricas, en un caso concreto, que es el la llamada de la “Biblia Latinoamericana”.

---

<sup>2</sup> Siguiendo a la lectura que hace Deleuze, la arqueología, es un archivo audiovisual: “Cuando se olvida la teoría de las visibilidades se mutila la concepción que Foucault tiene de la historia (...) Foucault siempre se sintió tan fascinado por lo que veía como por lo que oía y leía y la arqueología tal como él la concebía es un archivo audiovisual” (Deleuze, 1978:78).

Si analizamos el conjunto de enunciados pronunciados acerca de la llamada “Biblia Latinoamericana”, en una primera aproximación podemos afirmar que está lejos de referirse a un solo objeto, de estar definido por una clara elección temática o estratégica. En realidad, encontramos que la unidad de este discurso está dada por el conjunto de reglas que define la dispersión de esos distintos objetos, modalidades enunciativas, sistemas conceptuales y elecciones estratégicas: su no-identidad a través del tiempo. Así, paradójicamente, definir la individualidad de un conjunto de enunciados consiste en describir la dispersión de esos objetos, modalidades, conceptos y elecciones estratégicas. Foucault llama “formación discursiva” a este conjunto de enunciados o de prácticas discursivas determinadas por una regularidad que organiza su repartición, transformación, dispersión.

En suma, para analizar el conjunto de prácticas discursivas proferidas a propósito del caso de la “Biblia Latinoamericana” como una “formación discursiva” es preciso indagar en las “reglas de formación” de cada uno de los elementos de esta repartición. Para Foucault, estas reglas de formación son condiciones de existencia, pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición en una repartición discursiva determinada (cfr. Foucault, 2002: 63). Analizaremos, entonces, las reglas que rigen la formación del objeto, la formación de las modalidades enunciativas, la formación de la organización de los conceptos y la formación de las elecciones estratégicas. Trabajaremos por separado cada uno de estos sistemas de formación.

### **I-La formación del objeto “Biblia Latinoamericana” entre la religión y la política**

Desde la perspectiva foucaultiana, las condiciones de surgimiento un objeto de discurso son históricas: no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa. En efecto, el objeto no se preexiste a sí mismo, sino que existe en las “condiciones positivas de un haz complejo de relaciones”(Foucault, 2002 :73). Estas relaciones no definen su constitución interna sino que configuran el campo de exterioridad que hace posible su aparición como objeto de discurso, limitándolo e imponiéndole ciertas formas y haciéndolo, así, nominable y descriptible. Este campo de exterioridad está configurado por relaciones entre instituciones, procesos económicos y sociales, sistemas de normas y técnicas y tipos de clasificación o caracterización. Para describir las reglas de la aparición de los objetos es preciso localizar las “superficies de su emergencia”: mostrar dónde pueden surgir, para después poder ser analizadas y recibir el estatuto de anomalía, enajenación, degeneración. Estas superficies son siempre cambiantes de acuerdo a las distintas sociedades, las distintas épocas y las distintas formas de discurso. Pueden ser tanto grupos sociales próximos (instituciones, como la familia, la comunidad religiosa, la clase social) como campos determinados (por ejemplo, la sexualidad o la penalidad). A su vez, estas “superficies de emergencia” son siempre normativas, es decir, definen un margen de tolerancia y un umbral a partir del cual rige la exclusión. Este carácter normativo se especifica de acuerdo a distintas “instancias de delimitación” que es preciso distinguir. Estas instancias son aquellos “jueces” capaces de aislar, designar y nombrar un objeto como la medicina, la justicia, la autoridad religiosa, la crítica literaria y artística. Lo importante es que cada una de estas instancias es una institución, compuesta por un cuerpo de funcionarios, con un saber y una práctica que configura una competencia que, a su vez, es reconocida socialmente. Finalmente, es preciso analizar aquí las “rejillas de especificación”, es decir, los sistemas de clasificación según los cuales se separa o se reagrupa y en función de los cuales existen, por ejemplo, diferentes “locuras” como objetos del discurso psiquiátrico. La descripción de estas tres dimensiones sería insuficiente si dejáramos de lado la relación entre los distintos planos y entre los distintos objetos del discurso.

En el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”, las “superficies de emergencia” del objeto no pueden ser claramente distinguidas o tratadas por separado. Las particularidades históricas de las relaciones de convergencia entre catolicismo y militarismo en la Argentina hacen más clara esta imposibilidad de distinguir entre los campos de la religión y la política, para tratarlos como campos autónomos. En efecto, desde la perspectiva de Mallimaci (1995), el golpe cívico-militar- religioso de

1930 puede señalarse como el punto institucional de inicio de un largo proceso de militarización del país. Asimismo, hacia la misma época tenía lugar un proceso convergente de catolización de la sociedad y de las FFAA que no puede desconocerse. En efecto, desde mediados de la década de 1920 empieza a fortalecerse un catolicismo integral que se niega a quedar reducido al ámbito privado. Hacia 1930 este catolicismo se hace hegemónico en los espacios públicos y busca fortalecerse en el Estado.

El papel privilegiado de este catolicismo, definido por Poulat (1983) como romano, intransigente, integral y social, va a ser el de funcionar como nacionalismo de sustitución. Este catolicismo rehace una historia que lo ubica junto a las FFAA en el origen de la Nación, luchando contra el liberalismo y la injerencia inglesa y norteamericana. En este contexto se produce una simbiosis entre la sociedad catolizada, donde las FFAA hacen suya la “Patria católica”, y sectores militarizados del catolicismo. Esta “comunidad de intereses” entre FFAA y catolicismo va a ser una línea de continuidad en la historia de las dictaduras argentinas. Zanatta y Di Stefano (2000) señalan que es sobre las bases del “mito de la nación católica” que la Iglesia y el Ejército intentan imponer al país un “*ethos nacional*”<sup>3</sup> con diversas reformulaciones históricas. Esta posibilidad de reformulación permite entender que en un momento dado haya funcionado como clave explicativa de las relaciones “conyugales” entre el Peronismo y la Iglesia y, más tarde, su reformulación permita entender las señales de “Cristo Vence” en los aviones que anunciaban la “Revolución Libertadora” (*cf.* Zanatta y Di Stefano, 2000). A su vez, estas reformulaciones sólo pueden comprenderse si dejamos de pensar en un catolicismo homogéneo para analizar, más bien, las disputas entre diversos catolicismos. De este modo, vemos cómo la mutua imbricación de las esferas de la religión y la política es una particularidad de la historia argentina, que se inicia en 1930 y llega hasta nuestro período de estudio. De este modo, esta mirada histórica de largo plazo nos permite hacer un análisis diacrónico de la imbricación de las “superficies de emergencia” de la religión y la política. Sin embargo, esta yuxtaposición de superficies de emergencia se evidencia aún más si hacemos un análisis sincrónico de nuestro caso específico de la llamada “Biblia Latinoamericana”.

La “Biblia Latinoamericana” circuló en la Argentina sin trascendencia pública, hasta que el 26 de agosto de 1976 la revista *Gente* inauguró la polémica en la opinión pública. Para el mes de octubre, *Para Ti*, *La Nación*, *La Razón*, *Esquiú* se habían sumado a la campaña en contra de la “Biblia Latinoamericana”, que estaba plenamente instalada en los medios de comunicación. Pero, esta campaña en los medios fue acompañada de un silencioso trabajo de inteligencia llevado adelante por las autoridades militares.<sup>4</sup>

Así, un claro ejemplo de esta imbricación entre religión y política es el primer informe de inteligencia<sup>5</sup> elaborado por la Dirección General de Asuntos Policiales e Informaciones del Ministerio del Interior acerca del caso de la “Biblia Latinoamericana”, elevado al Subsecretario del Interior el 6 de septiembre de 1976, donde se apela a la condena del Obispo de San Luis, Mons. Idelfonso Sansierra, para asegurar el respaldo “teológico-institucional” de su denuncia. Uno de los fragmentos citado dice así: “Ruego a los fieles que de buena fe la adquirieron que la destruyan y estimaría mucho si las librerías y kioscos, sorprendidos en su honestidad devolvieran a su origen sus ejemplares que son un insulto a Dios”.

---

<sup>3</sup> Este “mito de la nación católica” no es una ficción ahistórica inventada *a posteriori*, sino un conjunto de representaciones indivisas que, a la vez que confieren identidad, se vuelven eficaces para guiar la acción.

<sup>4</sup> Esta disyunción entre lo que se dice y lo que “no se ve” pone en evidencia una serie de “relaciones de fuerza” que vamos a explorar a lo largo de este trabajo.

<sup>5</sup> Las fuentes de inteligencia que se analizan en este trabajo pertenecen al corpus publicado en el trabajo de Hernán Invernizzi y Judith Gociol (2002).

Otro buen ejemplo de esta imbricación entre religión y política, es la misma declaración de Mons. Idelfonso Sansierra, publicada en el diario *La Nación*, el 16 de Octubre de 1976, donde sostiene que “esa Biblia es una exaltación del marxismo y que sus autores son marxistas disimulados al servicio de un plan establecido por el comunismo internacional, que desde hace muchos años resolvió como táctica ganar a los pueblos latinoamericanos, no bajo el signo de la hoz y el martillo, sino bajo el signo de la cruz”. Así, aunque aquí se condena explícitamente el uso político de lo religioso, en ambos casos se trata de posiciones políticas que buscan y tienen un fundamento teológico.

Respecto de las “instancias de delimitación del objeto”, podemos identificar distintos “jueces”, que se disputan la definición del objeto. En primer lugar, los obispos, en tanto que “individuos”, recurren a su autoridad de función.<sup>6</sup> En segundo lugar, Conferencia Episcopal Argentina (CEA) que es una instancia distinta y relativamente autónoma respecto de las posiciones individuales de los obispos (cfr. Bonnin, 2005). El tercer tipo de “juez” se puede identificar con las Fuerzas Armadas que, a pesar de no hacer declaraciones públicas al respecto, lleva a cabo tareas de inteligencia e informes y reuniones privadas, donde intenta definir y delimitar el objeto discursivo “Biblia Latinoamericana” de acuerdo a sus intereses. Por último, tenemos que describir la compleja instancia de la Opinión Pública. La particularidad de esta instancia es su dudosa autonomía, siquiera relativa, respecto de las autoridades de la dictadura. En paralelo a las gestiones políticas relativas a los proyectos de censura dirigidos a diversas editoriales católicas, “el proceso iba acompañado, por lo general, por campañas de prensa en contra del libro en cuestión, llevadas a cabo por un grupo más o menos fijo de empresas periodísticas, como el diario *La Razón* y las revistas de editorial Atlántida” (Invernizzi y Gociol: 2002: 154). Deberíamos agregar aquí al diario *La Nación*, de importante protagonismo en este caso. Pero, a su vez, ninguna de estas instancias de delimitación puede pensarse como un cuerpo homogéneo con una voz monocorde.

Esta heterogeneidad dentro de cada instancia se manifiesta en diversas “rejillas de especificación” que, en cada una de éstas, pueden organizarse en una gradación que va desde un margen de tolerancia hasta el umbral a partir del cual rige la exclusión. El caso de los Obispos es el más claro. Entre los que se manifiestan públicamente, Mons. de Nevares marca el punto más alto de aceptación, incluso, “recomienda calurosamente” la “Biblia Latinoamericana”. Mons. Espósito y Mons. Rómulo García, entran dentro del margen de tolerancia y se abstienen de pronunciarse hasta tanto se expida la CEA, y Mons. Sansierra, Mons. Plaza y Mons. Tortolo, la califican de “apócrifa, sacrílega, izquierdizante, subversiva, satánica y mortal” y, por esto, prohíben el uso de la “Biblia Latinoamericana” en sus respectivas diócesis. La gradación de “rejillas de especificación”, por parte de los obispos considerados individualmente, puede sintetizarse en un arco articulado por la recomendación, la abstención y la demonización. En todos los casos, los obispos adjetivan al objeto como un “todo homogéneo”, privilegian la unidad del objeto y, de este modo, lo sustancializan.

En el caso del Episcopado, su carácter colegiado, lo obliga necesariamente a priorizar la unidad institucional por sobre el disenso, para garantizar la integridad de su cuerpo colectivo (cfr. Bonnin, 2005). De este modo, la solución a la heterogeneidad de posiciones individuales en su seno

---

<sup>6</sup> Para Bourdieu (1971) la estructura de la distribución del capital religioso organiza todas las estrategias en lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos y de la gestión de los bienes de salvación. En este sentido la oposición entre Iglesia y sectas, está asegurada por el mantenimiento de un cuerpo de especialistas en el que se delega el monopolio de la distribución sacramental o institucional, en función del cual poseen una “autoridad de función (o de institución)”, cuya naturaleza los dispensa de conquistar y de confirmar su “autoridad de carisma” y los pone al abrigo del fracaso de su acción religiosa en sentido profético. A su vez, esta autoridad de función tiene una definición territorial: cada el obispo tiene autoridad de “monarca” en su diócesis, esto es, depende directamente del Obispo de Roma, hasta tanto se expida la el órgano central (en este caso la CEA) a la que ha delegado atribuciones de autoridad en el ámbito nacional.

es desagregar el objeto “Biblia Latinoamericana” en un conjunto de categorías que dependen de una “rejilla de especificación” que pueden ordenarse según una escala de aspectos del mismo. Esta discriminación se divide en aspectos positivos, aspectos ambiguos y aspectos condenables de la edición. De este modo, sacrificando la pretendida homogeneidad del objeto, el Episcopado, resguarda su unidad como cuerpo institucional.

En el caso de las autoridades militares, la evidencia de la acción descoordinada que llevan a cabo da cuenta de la heterogeneidad de esta “instancia de delimitación”. Esta evidencia resulta de un escrito elaborado por el Ministro del Interior, Albano Harguindeguy, dirigida a José Ruiz Palacios, Secretario de Información Pública. En ella, el ministro notifica de las gestiones privadas realizadas con las autoridades eclesiásticas para retirar de circulación el texto. Al mismo tiempo, le reprocha a Palacios sus tareas de inteligencia. Es decir, las autoridades militares conforman una instancia heterogénea, atravesada por conflictos, que compite por apropiarse del objeto. Puesto que no hay documentos sobre las gestiones realizadas por vía privada, aquí nos ocuparemos solamente de las categorías que configuran la “rejilla de especificación” que resultan de los diversos informes de inteligencia. En este caso, la escala clasificatoria intenta identificar al objeto “Biblia Latinoamericana” con la acción del enemigo. Esta identificación del objeto con el la acción del enemigo dibuja un arco de peligrosidad que va desde la identificación de elementos marxistas-seculares que dan cuenta de una “acción subversiva” hasta la identificación de elementos marxistas-religiosos, donde la “acción subversiva” adquiere también rasgos de “herejía”. Así, en los informes de inteligencia, la “Biblia Latinoamericana” es caracterizada como un “libro de adoctrinamiento marxista”, como un “instrumento de los más elaborados del oponente”, como un “grave peligro para la Doctrina de Seguridad Nacional” y, por último, yuxtaponiendo la “subversión” con la “herejía”, como una “modalidad de acción del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. Para justificar esta serie de identificaciones, la operación exigida es desdibujar los límites del objeto, volviéndolo una masa difusa susceptible de extenderse con la facilidad de una “epidemia”. Esta concepción se cristaliza en el caso en que se amplía el objeto hasta el ridículo de modificar su materialidad, como surge del informe de inteligencia elaborado por el Ministerio del Interior el 6 de septiembre de 1976: “algunos ejemplares de los que poseen las monjas del colegio, tendrían como una lámina más, la imagen de Marx y otros revolucionarios”.

Por último, respecto de “la instancia de delimitación” que es la Opinión Pública, ésta pone en juego una serie de categorías que responden a una “rejilla de especificación” orientada a convertir al objeto “Biblia Latinoamericana” en una “cosa pública”, tanto de incumbencia de “todos los cristianos” como de “todo el pueblo argentino”. De este modo, refuerza la identificación entre catolicidad y nacionalidad.<sup>7</sup> Por ejemplo, el 30 de agosto, la revista *Para Ti*, publica un artículo titulado “Cuando a la Biblia se le quiere torcer su significado” y lo concluye diciendo: “cosas como estas no deben ser permitidas. Los cristianos debemos reaccionar ante estas claras maniobras de la subversión”. En el caso del diario *La Nación*, el 16 de Octubre, en un artículo titulado “Crece la polémica sobre la Biblia Latinoamericana”, se deja claramente establecido que “el diario *La Nación* de Buenos Aires y las revistas *Gente*, *Para Ti* y *Esquiú*, lanzaron voces de alerta al pueblo argentino sobre su contenido marxista”.

En suma, el objeto “Biblia Latinoamericana”, en términos de formación del objeto, no aparece de forma aislada, sino a veces alineado y a veces opuesto a objetos como “palabra de Dios” y “subversión” “ser nacional”, “ser católico”. Pero, tampoco estos objetos tienen un significado unívoco, para cada uno de ellos hay diversas definiciones en disputa.

---

<sup>7</sup> Recordemos, que tal como señalamos más arriba, esta identificación entre nacionalidad y catolicidad apela al “mito de la nación católica” en sus variadas reformulaciones.

## **II- La formación de modalidades enunciativas: convergencia en torno a una posición de sujeto**

Para Foucault, el discurso no es la manifestación de un sujeto que piensa, conoce y dice. En sus términos, es un conjunto de enunciados donde puede determinarse la dispersión del sujeto consigo mismo. Es por eso que no trata de recurrir a un sujeto trascendental ni a una subjetividad psicológica para definir el régimen de sus enunciaciones. Para ello hay que preguntarse por el estatuto que define al “sujeto de la enunciación”, por los “ámbitos institucionales” donde estos enunciados encuentran un origen legítimo y un punto de aplicación y, por último, por las diversas “posiciones de sujeto” respecto de los diversos dominios en los que éste se sitúa. El estatuto de ciertos individuos da “derecho” (reglamentario, tradicional jurídicamente definido o espontáneamente aceptado) para pronunciar un determinado discurso: comporta un sistema de diferenciación y de relaciones en función de atribuciones y subordinaciones, complementariedad y jerarquía con otros individuos u con otros grupos que poseen su propio estatuto. Comporta también una serie de rasgos que definen su relación con la sociedad. En este sentido, en el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana” están en juego diversos “sujetos de enunciación” que apelan a sus respectivos estatutos para definir su legitimidad como la “más competente o la única competente” autoridad en la materia. Compiten, así, diversos estatutos. En el caso de los obispos, entran en contradicción la “autoridad de función” que cada uno de ellos posee en su diócesis con la “autoridad de carisma” que puede exceder la función o el ámbito definido de la diócesis. El mejor ejemplo de esto último es la gran repercusión que tienen las declaraciones de Jaime De Nevares y el esfuerzo que hacen los demás obispos para restringirlas al ejercicio de “autoridad de función”, como Mons. Tortolo al declarar: “cada uno está en su derecho, pero la que va a expedirse o, por lo menos, va a dar algo así como la palabra final será la CEA, que se reunirá del 25 al 30 de Octubre (...) Yo la he reprobado y prohibido en mi arquidiócesis, con el mismo derecho Mons. De Nevares decide en la suya, pero una vez que la asamblea, juzgue y decida en este episodio, es muy difícil para un obispo, mantener una posición pública en contra de la CEA” (*La Nación*, 18 de Octubre de 1976). De este modo, para resguardar su propia “autoridad de función”, apela a una instancia o estatuto superior que es la “autoridad colegiada” del Episcopado, para igualar a las competencias que están por debajo. Esta “autoridad colegiada”, a su vez, para resguardar la uniformidad de su competencia frente a la homogeneidad interna que ya hemos descrito, apela al dictamen de una comisión de “expertos” en teología, presidida por Mons. Derisi. Este recurso del Episcopado para resguardar su estatuto, sin embargo, no debe leerse solamente frente a la peligrosa heterogeneidad de posiciones individuales de los obispos para la unidad de su cuerpo institucional, sino también como resguardo de su unidad “transnacional”, cuyo eje esta vertebrado por Roma.<sup>8</sup> En este último sentido, la Iglesia no podía contradecir abiertamente a la Conferencia Episcopal Chilena, que “recomendó a todos los católicos leer y meditar la palabra de Dios en la polémica *Biblia Latinoamericana*” (*La Nación*, 15 de Octubre de 1976) ni a la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe vaticana “cuyo dictamen fue notificado al Episcopado Argentino por el cardenal Villot (...) Establecía que, por un lado, se debían eliminar algunas de las fotografías que ilustraban el texto bíblico y, por el otro, que era necesario aclarar algunas de las notas que lo comentaban” (Invernizzi y Gociol, 2002: 169). Esta serie de competencias que encontraba su origen legítimo y su punto de aplicación en el “ámbito institucional” de la Iglesia Católica, entendida como “Pueblo de Dios”,<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> En gran parte como reacción a la Reforma Protestante, a fines del siglo XIX, mediante el Concilio Vaticano I, tiene lugar un proceso de romanización que se orienta a resguardar, mediante una férrea jerarquización institucional y subordinación al papado en Roma, la unidad transnacional de la Iglesia Católica (Cfr. Poulat, 1983).

<sup>9</sup> Es decir, como el conjunto de todos los que por ser bautizados son “reyes, profetas y sacerdotes” (Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, 783-786). Esta definición apunta a evitar el sentido restringido del término “Iglesia”, que la reduce al conjunto de sus “especialistas religiosos”.



entraba en disputa con el estatuto que pretendían arrogarse las FFAA en condiciones de “estado de sitio”. En efecto, se invocaba al principio constitucional de declaración del estado de sitio, para justificar el “derecho” de ejercer las funciones de censor cultural en todas las materias, a pesar de que ese derecho no figura ni se deduce necesariamente de este principio constitucional (cfr. Invernizzi y Gociol, 2002). Aquí, la particularidad de la legitimidad que se arroga este “ámbito institucional” para producir determinados discursos es que no logra nunca suplir su ilegitimidad de origen, es por eso que debe constantemente construir una legitimidad de ejercicio, en función de su calidad de “régimen de facto” (cfr. Ansaldi, 2004). En estas condiciones, la elaboración de informes de inteligencia es fundamental para la construcción de “la prueba” que dé legitimidad a este ejercicio. Pero la misma excepcionalidad de la condición de “estado de sitio”, habilita otro tipo de gestiones menos fundadas como las conversaciones del Ministro del Interior con las autoridades de los obispos, a las que hemos aludido más arriba.

En el caso de los medios de prensa, la competencia que está en juego es la “formación de la opinión ciudadana”, pero, como hemos señalado más arriba, es difícil pensar a este “sujeto de enunciación” con una autonomía propia, parece más bien otra de las competencias de las que se apropia el aparato de la dictadura en función de las condiciones de “estado de sitio”. Esto explicaría el aplastante consenso del conjunto de enunciados de las editoriales de los diversos medios de prensa (*La Nación, La Razón, Para Ti, Gente*) que tomaron protagonismo en la polémica.

Ahora bien, si hay algo que puede definirse como el común denominador del régimen de enunciados proferidos en torno a la llamada “Biblia Latinoamericana” es la convergencia de los distintos “sujetos de la enunciación” en una “posición de sujeto” de tipo “declarativa-deóntica”.<sup>10</sup> Se trata, en efecto, de un “enunciado fuertemente referencial, por lo general sin marcas de subjetividad mostrada, donde se sienta una clara definición en el marco de los límites institucionales” (cfr. Bonnin, 2005). Analicemos algunos ejemplos:

En el caso de la Opinión Pública, “El diario *La Nación* de Buenos Aires y las revistas *Gente, Para Ti* y *Esquiú*, lanzaron voces de alerta al pueblo argentino sobre su contenido marxista” (*La Nación*, 16 de Octubre de 1976). Del mismo modo, para el Episcopado: “La Interpretación auténtica de la Sagrada Escritura en la Iglesia es derecho exclusivo del Magisterio Jerárquico y ningún poder, cualquiera sea su motivación puede interferir en esta fundamental función de los obispos, maestros de la fe, fieles servidores y custodios de la palabra de Dios” (Documento de la CEA, 30 de Octubre de 1976). Por último, según los informes de inteligencia: “La llamada Biblia Latinoamericana constituye, en suma, un miserable abuso de la buena fe y las necesidades del lector”. (Informe de Inteligencia, - Memorandum Reservado N° 239, 13 de Octubre de 1976).

En todos los casos se intenta mostrar la propia definición del objeto “Biblia Latinoamericana” como una “verdad-evidencia”. En este sentido, sostenemos con Murillo que el recurso de la historia en el método arqueológico es fundamental, no para buscar las verdades en el pasado sino el pasado de nuestras verdades: “ésta es la razón por la que no es importante la veracidad de los documentos, sino *cómo* ellos han circulado, qué efectos han producido (...) pues lo que interesa es ver *cómo* estamos constituidos, desde qué mecanismos; ya que aquello que damos por verdadero tiene un cierto efecto en qué somos y *cómo* somos” (Murillo, 1996: 39). En consonancia, el hecho de que por lo general no haya marcas de “subjetividad mostrada”, en estas declaraciones, es decir, la ausencia de afirmaciones en primera persona, ayuda a construir la infalibilidad de la verdad que se pretende evidenciar. En

<sup>10</sup> Bonnin trabaja este tipo de modalidades enunciativas en el discurso del episcopado. Para el autor, las declaraciones de la CEA conforman un género discursivo que puede ser analizado según sus regularidades. Así, afirma que “las declaraciones suelen producirse después de transcurrido un tiempo del acontecimiento que tematizan intentando trascenderlo y ubicarlo en el contexto magisterial más amplio de la doctrina católica” (Bonnin, 2005: 74).

todos los casos, esta convergencia en un mismo tipo de “posición de sujeto” genera diversas argumentaciones teológico-políticas, ya fueran pronunciadas por sujetos del campo político como del campo religioso.

### **III-La formación de la organización conceptual: el orden en los discursos militar, episcopal y mediático**

Desde la perspectiva de Foucault, el propósito de indagar en la organización conceptual de la polémica acerca de la llamada “Biblia Latinoamericana” no sería reponer los conceptos en un edificio deductivo, sino describir la organización del campo de enunciados donde aparecen y circulan. Esta organización comporta, en primer lugar, “formas de sucesión”: un conjunto de reglas que permite poner en serie unos enunciados, definiendo así esquemas obligatorios de dependencia de orden y de sucesión en los que se distribuyen los elementos recurrentes que valen como conceptos. En segundo lugar, la organización conceptual contiene “formas de coexistencia” que pueden configurar un “campo de presencia”, donde tiene lugar el conjunto de todos aquellos enunciados formulados y postulados en otros discursos y que son admitidos como verdades demostradas o refutadas. Este “campo de presencia” permite introducir citas, referencias, autoridades que son utilizadas para confirmar o validar observaciones. Las “formas de coexistencia” de la organización conceptual pueden, también, adquirir la forma de “campos de concomitancia”, donde el conjunto de enunciados refiere a objetos muy distintos, pero que son introducidos en los enunciados del objeto propio porque permiten establecer ya sea una analogía o una apelación a un principio general que sirve para legitimarlos. Por último, las formas de coexistencia pueden constituirse en “dominios de memoria”, donde los enunciados no son válidos por sí mismos, sino por su filiación o génesis con enunciados ya admitidos. En todos los casos las “formas de coexistencia” son ordenaciones orientadas a la legitimación del propio discurso. En tercer lugar, se pueden definir “procedimientos de intervención” que pueden legítimamente aplicarse a los enunciados. Se trata de procedimientos de re-organización y distribución de los enunciados en nuevas series. Estos mecanismos consisten en transformaciones textuales o lexicales que pueden aparecer, por ejemplo, bajo la forma de técnicas de reescritura o de transcripción. Así, la descripción de un sistema no puede equivaler a hacer una descripción directa e inmediata de los conceptos mismos, sino que supone tomar distancia del juego conceptual manifiesto e intentar determinar de acuerdo a qué esquemas de seriación, de agrupamiento, de modificación lineal o recíproca pueden estar ligados los enunciados entre sí en un tipo de discurso.

En el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana” encontramos diversos tipos de discursos: el discurso eclesial, el discurso militar y el discurso mediático, cada uno de los cuales comporta una organización conceptual de acuerdo con su especificidad.

En el caso del discurso militar, las “formas de sucesión” de los enunciados, están organizadas en torno a un encadenamiento entre las pretendidas marcas de subversión identificadas, el accionar del enemigo y los posibles objetos puestos en riesgos sea, en términos amplios, la “seguridad nacional” o, en un sentido más restringido y más específico de acuerdo al caso, la “juventud” o los “lectores” de la “Biblia Latinoamericana”. Estos elementos recurrentes ordenan las relaciones entre enunciados como sucede en el caso del Informe de inteligencia del Ministerio del Interior del 6 de Septiembre de 1976, donde se denuncia a una escuela por “obligar” a los alumnos a usar solo la edición de la “Biblia Latinoamericana”: “En particular, en el Colegio de las Hermanas Esculapias, situado en Viamonte y Riobamba de la Capital Federal, fue organizada para el 4 de septiembre de 1976, una ceremonia donde cada padre y cada madre debía entregar a sus hijos concurrentes a ese colegio, un ejemplar de la citada ‘Biblia Latinoamerica’ (...) Se tiene conocimiento, además, que algunos padres habrían planteado su disconformidad, no solo con la ceremonia programada (...) sino con el contenido del libro en cuestión, del que, algunos ejemplares de los que poseen las monjas del colegio, tendrían como una lámina más, la imagen de Marx y otros revolucionarios”. Sobre estas observaciones, el informe concluye que: “La falta de definición de la Jerarquía Eclesiástica y en

particular del Episcopado Argentino, respecto de ésta y otras publicaciones (...) contribuye a prolongar la acción del enemigo sobre la niñez y la juventud”. En el Informe de Inteligencia, -Memorándum Reservado N° 239, del 13 de Octubre de 1976, se llega a una conclusión semejante: “Si bien la tergiversación de los textos eclesiásticos se viene haciendo de tiempo atrás, la que motiva este trabajo pareciera anunciar el fondo de lo herético, poniendo la Palabra de Dios al servicio de la ‘praxis marxista’. Su libre circulación y en algunos casos, su obligatoriedad de adquisición y estudio por parte de los alumnos de colegios religiosos, constituye un grave peligro para la Seguridad Nacional”.

Respeto de las “formas de coexistencia” que organizan conceptualmente este discurso militar, encontramos un fuerte “campo de presencia” configurado por enunciados del discurso eclesial. Es decir, es una práctica generalizada, dentro de los informes de inteligencia, la de recurrir a enunciados del discurso eclesial como “cita de autoridad” para validar los enunciados del propio discurso. Así, por ejemplo, el Informe de Inteligencia, -Memorándum Reservado N° 239, del 13 de Octubre de 1976 se apoya en manifestaciones de los obispos Tortolo, Plaza y Sansierra para sostener que “la citada Biblia tiene connotaciones izquierdistas y subversivas, peligrosamente nocivas y distorsionadoras”. Por último, con relación a los “procedimientos de intervención” que introduce este tipo de discurso, es un claro ejemplo el caso ya citado en la alusión a que “las monjas del colegio, tendrían como una lámina más, la imagen de Marx y otros revolucionarios” (Informe de inteligencia del Ministerio del Interior, del 6 de Septiembre de 1976), porque la adjunción de estas láminas en el objeto hace posible reorganizar los enunciados referidos a la “Palabra de Dios” ubicándolos en una nueva serie que convierte a la “Biblia Latinoamericana” en un “libro de adoctrinamiento marxista”.

En el caso del discurso eclesiástico, si nos concentramos sólo en el análisis de la producción colectiva, vemos que las “formas de sucesión” de la organización conceptual del discurso eclesiástico establecen un ordenamiento que parte de una definición *a priori* del objeto como “palabra de Dios” (y, por ende, materia de competencia exclusiva del “magisterio” de la Iglesia Católica); establece, luego, una separación entre los campos de la religión y la política que permite asegurar las fronteras del campo religioso como límites de demarcación de la autonomía religiosa (aunque siempre relativa). Una vez hechas estas operaciones, se encadena prudentemente una serie de enunciados orientados a distinguir entre el texto fuente “palabra de Dios” y sus diversas ediciones siempre “perfectibles”; lo cual habilita las observaciones pertinentes a la edición de la “Biblia Latinoamericana”. Esta seriación de los enunciados surge claramente de los distintos apartados que ordenan el discurso del documento del 30 de Octubre de 1976. Siguiendo su orden de aparición éstos son, primero, “Biblia y Magisterio”; segundo, “Iglesia y Marxismo”; y, por último, “Biblia Latinoamericana”. En relación a las “formas de coexistencia”, la reivindicación de la exclusividad de su “magisterio” pone en práctica en discurso fuertemente “autorreferencial” que prescinde por completo de “campos de presencia”. A su vez, esta “autorreferencialidad” es validada mediante la diferenciación del propio discurso con un “campo de concomitancia” que en este caso es el “marxismo”. Así, se intenta deslegitimar toda asociación entre la “palabra de Dios” y la “praxis marxista”. Por último, se implementa una clara “práctica de intervención” al hacer obligatoria la incorporación de un “suplemento” para la Argentina, que revise y complemente los aspectos discutidos (elementos paratextuales como las notas, el subrayado y las imágenes) de la “Biblia Latinoamericana”, para salvar sus aspectos positivos (la traducción).

Finalmente, en la organización conceptual del discurso mediático, el esquema de dependencias entre los enunciados se ordenan en una secuencia en la que, primero, el medio de prensa gráfica hace una clara apelación al lector donde se le advierte acerca de la condición “censurable” de la “Biblia Latinoamericana”; segundo, usa un “nosotros inclusivo” ya sea como parte de todos los “cristianos” o del “pueblo argentino”, donde el medio de prensa se incluye en el auditorio que “debe estar alerta”. Este desdoblamiento es eficaz para formar su opinión como “opinión ciudadana”. Ahora bien, una vez censurado el objeto “Biblia Latinoamericana”, para poder hacer el segundo movimiento donde

parece borrarse la entidad de la opinión del medio para difuminarse entre la pretendida “opinión de todos”; se recurre tanto a enunciados provenientes del discurso militar como los provenientes del discurso eclesiástico, configurando “campos de presencia”, donde estas apelaciones funcionan como “citas de autoridad” a las que todos (incluidos los medios) “debemos prestar debida atención”. Predominan, entonces, como formas de coexistencia, los “campos de presencia”. Los “procedimientos de intervención”, aplicados en este caso, son las distintas operaciones orientadas a la construcción del acontecimiento mediático: la relevancia dada en los medios a la polémica acerca de la “Biblia Latinoamericana”, como una “biblia izquierdista y subversiva”, re-organiza el conjunto de enunciados de la “Biblia Latinoamericana” en una nueva serie enunciativa que la convierte en un “acontecimiento mediático”. En este sentido, el titular del 16 de Octubre de 1976, publicado en el diario *La Nación* evidencia claramente esta construcción mediática: “Crece la polémica sobre la Biblia Latinoamericana”.

#### **IV-La formación de elecciones estratégicas y el problema de la gubernamentalidad.**

La formación de estrategias resulta de la estabilidad o coherencia temática o teórica de ciertos dominios de objetos, determinados conjuntos o modalidades enunciativas y ciertas organizaciones de conceptos. Estas opciones estratégicas son formas reguladas de poner en funcionamiento posibilidades de discurso. Es por eso que no deben ser analizadas como elementos secundarios que se sobreponen a una “racionalidad discursiva” que sería independiente de ellas, como una especie de discurso ideal y atemporal. Tampoco debemos pensar esta “racionalidad discursiva” como un proyecto fundamental ni como un juego cambiante de opiniones. Una formación discursiva no se hace de todas las posibilidades que abren su sistema de formación de objetos, enunciaciones, conceptos; tiene, por definición, lagunas que dan lugar a la formación de elecciones estratégicas.

Para estudiar la formación de estrategias, Foucault distingue algunas dimensiones de análisis. En primer lugar, es necesario determinar los “puntos de difracción o de incompatibilidad” que se producen al identificar dos objetos o dos tipos de enunciación en una misma formación discursiva a riesgo de producir una incoherencia. El hecho de pertenecer a la misma formación discursiva, no obstante, los convierte en puntos de equivalencia que funcionan como opciones alternativas. Para Foucault, a un análisis de este tipo “se le describe más bien como una unidad de distribución que abre un campo de opciones posibles y permite que arquitecturas diversas y exclusivas las unas de las otras aparezcan juntas o por turnos” (Foucault, 2002: 109). En segundo lugar, es preciso distinguir instancias precisas de decisión que configuran la “economía de la constelación discursiva”, la cual designa el conjunto de operaciones (exclusiones, inclusiones, intercambios) que hacen a la arquitectura de un discurso. En tercer lugar, la determinación de las elecciones teóricas efectuadas depende de la función que debe ejercer el discurso en un campo de prácticas no discursivas. Esta instancia implica también el análisis del régimen y los procesos de apropiación del discurso: “en todo caso, el análisis de esta instancia debe mostrar que ni la relación del discurso con el deseo, ni los procesos de su apropiación, ni su papel en las prácticas no discursivas, son extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación” (Foucault, 2002: 112).

En el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”, en esta “formación discursiva” cuya “superficie de emergencia” es la imbricación de la religión y la política, el gran “punto de incompatibilidad” es la alternativa que se disputa entre dos “economías de constelación discursiva” diversas: el discurso militar y el discurso eclesiástico. La alternativa, entonces, consiste en la aparición de dos objetos diversos dentro de la misma “formación discursiva”. Por un lado, tenemos la construcción de una “biblia subversiva” que, como toda “subversión” que por “atentar contra la seguridad nacional”, exige la competencia exclusiva del poder militar; por el otro, existe la definición *a priori* del objeto “palabra de Dios”, que define el ámbito de competencia exclusiva de la Iglesia Católica. Decimos que se trata de “puntos de equivalencia” puesto que los dos hacen a la “formación

discursiva” que aquí tratamos, es decir, el conjunto de reglas que definen las prácticas discursivas referidas a la polémica de la “Biblia Latinoamericana”. Mientras que la operación de la economía de constelación del discurso militar es definir “al todo por la parte”, es decir, definir el subrayado, las imágenes y las notas de la “Biblia Latinoamericana” como claras marcas de la lógica subversiva de la edición en su conjunto; la operación de la economía de constelación del discurso eclesial es inversa: definir “las partes en función del todo”: la palabra de Dios, cualquiera sean sus interpretaciones (ediciones), es de estricta incumbencia del Magisterio de la Iglesia Católica. En ambos casos, se pone en juego un “régimen de apropiación del discurso” que se vale de la apelación a una instancia supranacional o trascendente: sea la Doctrina de Seguridad Nacional en el caso de las FFAA o el Magisterio de la Iglesia Católica en el caso de la CEA. En ambos casos, también, se trata de definir “la función que debe ejercer el discurso en el campo de prácticas no discursivas”: ésta es la de orientar al “lector”.<sup>11</sup> Esta orientación exige la producción de una subjetividad y, por ello, esta indisolublemente ligada a un problema de “gobierno”. No se trata de una disputa por el “gobierno de Estado” o por el “gobierno político”, sino en torno a una posibilidad fáctica de influir sobre otros, de conducir la conducta de otros (cfr. De Marinis, 1999: 82). A estos efectos, se ponen en juego toda una serie de tecnologías de poder (gobierno de los otros) articuladas con “tecnologías del yo” (gobierno del sí mismo) (cfr. Murillo, 1996: 114). Esto exige un proceso de subjetivación, por medio del cual los individuos introyectan ciertos valores, promovidos por ciertos dispositivos como pueden ser la Iglesia o las FF.AA, como propios.

Aquí, tanto el discurso militar como el discurso eclesial se constituyen en una “racionalidad política”, esto es, como “campos discursivos de configuración cambiante en cuyo marco se produce una conceptualización del ejercicio del poder” (De Marinis, 1999: 87). Es decir, el análisis de la “gubernamentalidad”, debe enfocarse simultáneamente hacia las instancias de las “racionalidades políticas” y las “tecnologías de gobierno”. “Esto implica un enfoque no centrado exclusivamente en las autoridades propiamente ‘políticas’, sino atendiendo a la multiplicidad de ámbitos en los que puede ejercerse el poder, y otorgándoles a todos ellos una equivalente (...) importancia analítica. En este sentido, esta operación de racionalización del poder la pueden llevar a cabo varios tipos de autoridades, a muy diferentes niveles de conducta” (De Marinis, 1999: 87).

Así, el diseño del discurso militar, por un lado, se articula con una campaña mediática donde se ponen en práctica toda una serie de “tecnologías del yo” orientadas a lograr un “consenso ciudadano de censura”; y por el otro, se pone en práctica en una serie de informes de inteligencia donde, en cambio, se considera la “prohibición e incautación” de la “Biblia Latinoamericana” para el “resguardo del lector”.

Puestos a competir en función de su injerencia en el campo de las prácticas no discursivas, el Episcopado, frente a la pretensión de “prohibición” e “incautación” de la “Biblia Latinoamericana” por parte del poder militar, opta, tácticamente, por la “autocensura” que le permite resguardar la autonomía relativa del campo, al menos en la conducción de sus fieles: “Este suplemento permitirá al lector prudente y adulto, manejar esta edición nacida del deseo de acercar la palabra de Dios al pueblo con provecho u sin peligros para su vida interior” (Documento de la CEA, 30 de Octubre de 1976). Así, del mismo modo que para resguardar la unidad del cuerpo de la institución, los obispos se habían visto obligados a sacrificar la homogeneidad del objeto “Biblia Latinoamericana”; ahora pone de manifiesto cómo la fragmentación del objeto es, también, una operación necesaria para salvaguardar su lugar de “pastores” en la conducción del “pueblo de Dios”. La táctica de “autocensura”, que desagrega el objeto “Biblia Latinoamericana”, permite sostener una estrategia de

---

<sup>11</sup> Esta función del discurso en el campo de las prácticas no discursivas no es el resultado deductivo de las prácticas discursivas analizadas, sino más bien la puesta en evidencia la disyunción entre lo que se dice y lo que se ve.

más largo plazo que es la del ejercicio del “poder pastoral” de la Iglesia Católica, un poder individualizante: “el poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño” (Foucault, 1990 a: 103). Este “pastorado”, fabrica activamente formas de subjetividad, articulando una “biopolítica”, orientada al control de las grandes masas de población, con una “anatomopolítica”, tendiente a controlar a cada uno: “El pastor presta atención diligente a todos sin perder de vista a ninguno, se ve llevado a conocer el al rebaño en su conjunto y en detalle” (Murillo, 1996: 138).

Si tenemos en cuenta que para Foucault, la “técnica pastoral” es el antecedente de la “técnica de policía” que aparece en el siglo XVIII, no es extraño que las FFAA también implementen “técnicas de gobierno”, propias de esta forma “individualizante” de poder, característica del “pastorado”. Tampoco es llamativo que ésta se articule con una forma “totalizante” del poder que se implementa, como ya hemos visto, por medio de los informes de inteligencia.

En suma, tanto el Episcopado Argentino como las Fuerzas Armadas combinan dos modos en que Foucault entiende el ejercicio del poder. En el caso de las FFAA, mientras que en los informes de inteligencia la pretensión de “prohibir e incautar” se muestra sin disfraces como un ejercicio punitivo del poder, en la campaña instalada en los medios, orientada a la formación de la opinión ciudadana, el ejercicio del poder intenta revestirse con pretensiones de “gobierno”.<sup>12</sup> Del mismo modo, la solución de “autocensura” del Episcopado es una solución punitiva aunque no se presenta como “cercenamiento” sino como “suplemento”. Efectivamente, esta solución “conduce” las lecturas, pero dentro de un espectro de posibilidades bajo control, es decir, dentro del estrecho margen de “lo permitido” que delimita la “autocensura”.

## **V-El castigo a los especialistas religiosos<sup>13</sup> del campo católico La generalización del *castigo clandestino*: entre el suplicio y disciplina**

El caso de la “Biblia Latinoamericana” es uno de los tantos golpes dados a la cultura durante el “Proceso de Reorganización Nacional” (cfr. Invernizzi y Gociol, 2002). Sin embargo, la “represión cultural” es solo una de las dimensiones del “proceso”: no debe perderse de vista que del otro lado de esta desaparición sistemática de símbolos, discursos, imágenes y tradiciones, estaban los campos de concentración, las prisiones, los grupos de tareas: la desaparición de los cuerpos.

Así como la prisión, para Foucault, fabrica “delincuentes” (cfr. Foucault, 2004: 273), desde nuestra perspectiva, el terrorismo de estado, que encuentra en la “lucha contra la subversión” una forma de suplir su ilegitimidad de origen, fabrica “subversivos” como parte de una estrategia de disciplinamiento social. Ni la prisión ni el terrorismo de estado llevan a cabo la “función correctiva” que se proponen como fundamento de legitimación institucional, es decir, no generan “sujetos dóciles” en el interior de sus dispositivos ni restituyen a estos sujetos, como sujetos jurídicos al pacto social. En la práctica, la función de estos dispositivos es poner en funcionamiento un “mecanismo

---

<sup>12</sup> De hecho, esta estrategia tiene resultados exitosos si se considera que después de la polémica, la venta promedio por año de la “Biblia Latinoamericana” bajó de 10.000 ejemplares a 1000.

<sup>13</sup> Para Bourdieu, “en la medida en que es el resultado de la monopolización de la gestión de bienes de salud por un cuerpo de *especialistas religiosos*, socialmente reconocidos como los detentores exclusivos de la competencia específica necesaria para la producción o la reproducción de un *corpus deliberadamente organizado de saberes secretos* (...) la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de aquellos que están excluidos, y que son constituidos por eso mismo como *laicos*” (Bourdieu, 1971: 7).

indirecto” que vuelve tolerable todo un “archipiélago carcelario”<sup>14</sup> que permite “docilizar” al cuerpo social en general.

En este marco,<sup>15</sup> nuestra propuesta para este apartado es trabajar la irrupción de un acontecimiento que pone en evidencia la disyunción entre lo que se ve y lo que se dice en el archivo de prácticas discursivas en torno al caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”. Este acontecimiento es la noticia de la liberación de los sacerdotes jesuitas Francisco Víctor Jalics y Orlando Virgilio Yorio, secuestrados en la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA) durante cinco meses. La noticia de su liberación se publica en el diario *La Nación* el 26 de Octubre de 1976, cuatro días antes de la publicación del Documento de la CEA a propósito del caso de la llamada “Biblia Latinoamericana. Se trata de una noticia mínima en cuanto a su extensión, de contenidos muy ambiguos donde se privilegia el uso de la tercera persona, haciendo uso de un sujeto tácito que nunca se explicita, y de la voz pasiva, recursos que invisibilizan a los sujetos responsables del secuestro: “*Liberaron a dos sacerdotes secuestrados*. En medios religiosos trascendió ayer que fueron liberados los sacerdotes Orlando Di Yorio y Francisco Jalics, que habían sido secuestrados en mayo último en una Villa de emergencia de Villa Soldati”.

Sin embargo, a pesar de estas características ambiguas y de su corta extensión la publicación de esta noticia “dice mucho”. En primer lugar, si en 1975 todavía es bastante frecuente la publicación de secuestros por parte de las fuerzas de seguridad, en 1976 este tipo de publicaciones desaparecen.<sup>16</sup> En segundo lugar, es llamativo que no se imputara directamente el secuestro a las organizaciones armadas, como sucedió en muchos casos, por ejemplo, en el conocido asesinato de la sacerdotes y seminaristas palotinos.<sup>17</sup>

De este modo, este acontecimiento discursivo, aún con sus ambigüedades, pone en estado público una de las formas de “castigo” dirigidas hacia los especialistas religiosos del campo religioso-católico durante el Proceso de Reorganización Nacional.<sup>18</sup>

En principio, analizando los rasgos externos de este tipo de “castigo” puede decirse que se recuperan algunos rasgos que Foucault caracterizaba como propios del “castigo suplicante”. En

---

<sup>14</sup> Foucault usa el concepto de “archipiélago carcelario” para dar cuenta de un principio de relativa continuidad: “continuidad de las propias instituciones que remiten unas a otras (de la asistencia al orfanato, a la casa de corrección, a la penitenciaría, al batallón disciplinario, a la prisión; de la escuela a la sociedad de patronato, al refugio, al obrador, al refugio, al convento disciplinario; de la ciudad obrera al hospital, a la prisión). Continuidad de los criterios y de los mecanismos punitivos que a partir de la simple desviación hacen progresivamente más pesada la regla y agravan la sanción (...) lo “carcelario” con sus formas múltiples, difusas o compactas, sus instituciones de control o de coacción, de vigilancia discreta y de coerción insistente, establece la comunicación cualitativa y cuantitativa de los castigos” (Foucault, 2004: 306).

<sup>15</sup> Explicar los mecanismos del terrorismo de estado excedería desmesuradamente los límites de este trabajo. Sólo nos concentraremos en un caso particular por su pertinencia específica respecto del corpus que nos hemos propuesto analizar.

<sup>16</sup> Según datos primarios de elaboración propia.

<sup>17</sup> *Cfr.* Kimel, 1995.

<sup>18</sup> La estrategia de represión clandestina implementada durante el Proceso de Reorganización Nacional configuró un amplio repertorio de modalidades. Aunque la más extendida haya sido la desaparición forzada de personas, hubo otras modalidades usadas también sistemáticamente y combinadas de manera diversa, éstas son: el secuestro, la detención, la tortura, la expulsión fuera del país, el asesinato y la persecución como causa de exilio. Las reflexiones presentadas en este trabajo sólo son pertinentes para el caso propuesto de secuestro, tortura y liberación. Entre los “especialistas religiosos” del campo católico esta modalidad represiva es bastante extendida y eso la vuelve relevante para nuestro análisis (*cfr.* López Crespo, 1984).

efecto, si se deja de lado las causas o intenciones latentes y se consideran los efectos reales, la liberación de los secuestrados, muestra *el cuerpo de los condenados*, dejando ver las marcas de la tortura y del cautiverio. Sin embargo, ya no en la escena de un ritual público que busca la “confesión” pública para la construcción de la “verdad” y la producción de un terror que vuelva, por sobre todo, visible el sobrepoder del soberano, sino para generar un efecto disciplinador en cuanto estas marcas advierten sobre un sistema de vigilancia e inteligencia “panóptica”: el terrorismo de estado. Esta modalidad represiva arroja luz sobre el “enemigo interno” y advierte sobre un dispositivo panóptico que “vigila sin ser visto”. De este modo se instala una “vigilancia jerárquica” por fuera de los campos de concentración que se cristaliza en la famosa frase instalada en el imaginario social de aquella época: “algo habrán hecho”. Este clima de sospecha que pone en funcionamiento la “vigilancia jerárquica” alimenta un dispositivo silencioso: “el poder en la vigilancia jerarquizada (...) funciona como una maquinaria. Y si es cierto que su organización piramidal le da un “jefe”, es el aparato entero el que produce “poder” y distribuye a los individuos en ese campo permanente y continuo. Lo cual permite al poder disciplinario ser a la vez absolutamente indiscreto ya que está por doquier y siempre alerta (...) y absolutamente discreto, ya que funciona permanentemente y en buena parte en silencio” (Foucault, 2004: 182). A diferencia de lo que sucedía con el soberano en las “sociedades de soberanía”, esta vigilancia ascendente, descendente y lateral no deja a nadie afuera.<sup>19</sup> Se establece una infrapenalidad que reticula todo el espacio social; en efecto, la “sanción normalizadora” establece una micropenalidad del tiempo, de la actividad, de la manera de ser, de la palabra, de la sexualidad. Se trata de hacer penables las fracciones más pequeñas de la conducta. Así, cada sujeto se encuentra inserto en una universalidad castigable-castigante (cfr. Foucault, 2004: 183). Esta manera específica de castigar penaliza todo lo que no se ajusta a la regla: las desviaciones. En consecuencia, siempre encuentra su fundamento en una función correctiva. Esta penalidad normalizadora homogeiniza a la vez que individualiza: atribuye a cada uno una distancia con respecto a una norma común que es, a la vez, artificial (reglamentos, programas) y natural (observable en cierta regularidad empírica). Se opone, así, término a término a la penalidad judicial que se refiere a un corpus específico de leyes. La combinación de las técnicas de “vigilancia jerárquica” y “sanción normalizadora” configura la técnica de “examen”. Ésta invierte el régimen de visibilidad en el ejercicio del poder. En efecto, por medio de esta técnica, el poder, que tradicionalmente es lo que se “ve”, se hace invisible en su ejercicio e impone un principio de visibilidad a quienes somete. Esta visibilidad está acompañada por un sistema de registro que hace entrar a la individualidad en un campo documental y hace de cada individuo un caso, objeto de conocimiento (de saber) y presa del poder. El “examen” marca el momento de “inversión del eje político de la individuación”, esto es, el desplazamiento de un procedimiento ascendente a uno descendente donde los sometidos tienden a estar más fuertemente individualizados, por ejemplo, el “loco” más que el “ cuerdo”, el “subversivo” más que el “ciudadano”. En condiciones de estado de sitio, donde se suspenden las garantías constitucionales, estos mecanismos se exacerbaban y se explicitan: todo ciudadano se convierte en un “enemigo potencial”. En este sentido, a conocida afirmación del General de Brigada, Ibérico Manuel Saint Jean, gobernador de la provincia bonaerense durante el PRN, es escalofriante por la literalidad con que esto se expresa: "Primero vamos a matar a los subversivos, luego a sus colaboradores, más tarde a sus simpatizantes, luego a los indiferentes y finalmente a los tibios".<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Esta “vigilancia jerárquica” no está ausente en la estrategia represiva, al contrario: “los Comandantes de las tres fuerzas sabían que era necesario comprometer personal y profesionalmente a un gran número de sus efectivos en el accionar y metodología represiva elegida, a fin de que los miembros de las fuerzas que no participaran directamente de la represión se desentendieran de la defensa y responsabilidad de la metodología represiva empleada” (Acuña y Smulovitz, 1995: 32).

<sup>20</sup> Tomado del artículo “La complicidad del poder económico con la dictadura: el caso Mercedes Benz”, publicado por el Equipo Nizkor, el 30 de septiembre de 2003, en [www.derechos.org/nizkor](http://www.derechos.org/nizkor)



En el caso de la liberación de los sacerdotes Jalics y Yorio se pone en evidencia la práctica de una forma de castigar que está en el límite entre el “castigo suplicante” y el “castigo disciplinario”: muestra las marcas en los cuerpos “condenados”, pero no su producción: son los resquicios suplicantes. Y también son parte de una ceremonia de registro, de objetivación: “el examen es la técnica por la cual el poder, en lugar de emitir los signos de potencia, en lugar de imponer su marca sus sometidos, mantiene a éstos en un mecanismo de objetivación. En el espacio que domina, el poder disciplinario manifiesta, en cuanto a lo esencial, su poderío acondicionando objetos. El examen equivale a la ceremonia de esta objetivación” (Foucault, 2004: 192). En este sentido, es conocido el caso de Mons. Emilio Teodoro Graselli, capellán castrense y secretario privado de los sucesivos vicarios castrenses: primero, del cardenal Antonio Caggiano, segundo, de Mons. Tortolo y, por último, Mons. Medina. Según E. Mignone (1986) “para cada caso monseñor Graselli confeccionaba una tarjeta, que colocaba en un fichero, clasificado alfabéticamente. En su declaración ante la cámara federal dijo que nunca los contó, pero que calcula su número en 2.500. Tengo la impresión de que eran más. Estas fichas tenían por objeto anotar los datos que pudiera obtener y ubicar a los denunciantes. Según Graselli realizaba esta tarea con autorización de Mons. Tortolo y solicitaba información al Ministerio del Interior, a la policía y a los comandos” (Mignone, 1986: 33). Para el caso de Jalics y Yorio, el mismo Mignone relata que el Almirante Oscar Montes, entonces jefe de operaciones navales y, luego, ministro de Relaciones Exteriores, admitió que los sacerdotes habían sido detenidos en la Infantería Marina en una ocasión en que Mignone lo interrogaba sobre el destino de su hija (cfr. Mignone, 1986: 212). Esta revelación precisa pone en evidencia que, efectivamente, existía una práctica de registro de los “condenados”.

En este contexto, el decreto n° 19 establecía penas de hasta diez años para quien divulgara o difundiera comunicados u opiniones que desprestigiaran a las Fuerzas Armadas. Esto señala la escasa autonomía de los medios de prensa para denunciar públicamente esta generalización de la forma clandestina de “castigo”. Pero para comprender esta “escasa autonomía” de los medios, debemos tener en cuenta, además del decreto, el alto número de periodistas desaparecidos durante 1976, que alcanzaron el número de 43 casos, según el informe de la CONADEP, “Nunca más”. Sin embargo, aunque el decreto de censura y los casos de represión afectaban de manera similar a la Iglesia y el movimiento católico: esto no explica completamente la ausencia de la voz del Episcopado Argentino.

El caso específico de los sacerdotes Francisco Jalics y Orlando Yorio es una clara expresión de las múltiples tensiones que atravesaban el campo religioso católico y de la ausencia de una única “táctica” frente a los casos de represión estatal a los “especialistas religiosos”. Según el relato de Orlando Yorio, en 1976, estos sacerdotes pertenecientes a la Compañía de Jesús, trabajaban en las villas de bajo Flores, desarrollando un trabajo pastoral. De parte de la Compañía, el entonces Provincial de la Orden en Argentina, Jorge Mario Bergoglio (actual cardenal de Buenos Aires), les aconsejó dejar voluntariamente el trabajo en las villas. Frente a la firme negativa que opusieron los sacerdotes, el Superior de la Orden en Roma les ordenó abandonar la villa. En esas circunstancias los sacerdotes pidieron retirarse de la Orden para poder seguir con el trabajo de pastoral villera, pero nunca conocieron con certeza si les fue o no otorgada esa dispensa porque, para ello, necesitaban que algún obispo los aceptara y protegiera en su diócesis. Cuando les comunicaron que el cardenal Juan Carlos Aramburu había decidido suspenderlos *a divinis*, Bergoglio les recomendó que por el momento no se preocuparan y que siguieran ejerciendo sus ministerios sacerdotales en privado. Ellos continuaron con sus tareas pastorales a la espera de que algún obispo los recibiera en su diócesis, cosa que no sucedió hasta después de su liberación. El 23 de mayo de 1976, ambos sacerdotes fueron secuestrados y permanecieron durante cinco meses en la ESMA, donde sufrieron procedimientos de tortura (cfr. Verbitsky, 2005: 102-104).

Así, el caso de los sacerdotes jesuitas pone en evidencia las difusas fronteras del campo religioso-católico. Estas tensiones, no obstante, no son privativas de este caso particular, sino líneas

de continuidad constitutivas de un “campo de relaciones de fuerza”. En efecto, como ya hemos mencionado más arriba, el catolicismo integral en la Argentina, desde 1930, se caracteriza por su renuencia a restringirse al ámbito de la sacristía. Esto nos impide hablar de una lógica privativa de un “campo” en el sentido estricto propuesto por Bourdieu (1971), pues su vocación de ganar los espacios públicos exige que sus fronteras sean siempre difusas. A partir de la segunda mitad de la década de 1960, a la efervescencia del catolicismo post-conciliar se sumaron aquellos que intentaban canalizar la protesta social en las organizaciones católicas, que gozaban de mayor libertad de acción, eludiendo así las restricciones impuestas con la clausura de los espacios tradicionales de participación política por la dictadura militar, autodenominada “Revolución Argentina” (cfr. Zanatta y Di Stefano, 2000: 254). En este contexto, las fronteras del campo se vuelven aún más difusas: tiene lugar una “dislocación religiosa de lo político” y una “dislocación política de lo religioso” (Cucchetti, 2003). Surgen entonces, una pluralidad de opciones político-religiosas que se cristalizan en diversas formas organizativas. Algunas de ellas conservan un vínculo positivo (explícito) con la institución eclesial, que generalmente se traduce en el apoyo de un sacerdote u obispo, tales como las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, los Curas Obreros y distintas redes informales de sacerdotes, de las cuales un buen ejemplo es la pastoral villera. En esta época surgirá, también, una serie de organizaciones que se identifican con el movimiento católico pero que no mantienen ningún vínculo positivo con la institución eclesial, tales como la Acción Sindical Argentina, la revista *Tierra Nueva*, la línea de “Apertura” del Partido Demócrata Cristiano, entre otras (cfr. Donatello, 2002).

En este contexto, la perspectiva foucaultiana acerca de los “modos de ejercicio del poder” nos permite hacer algunas aproximaciones para “echar luz” sobre este caso específico. A partir de la década de 1960 los lineamientos del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) funcionaron como “tecnologías de gobierno” capaces de encausar el proceso de “renovación católica”. En la Argentina, esta “renovación” dio lugar a la conformación de un movimiento social, muchas veces denominado “post-conciliar”, o “cristianismo liberacionista”, que expresó su búsqueda de renovación de la Iglesia Católica a partir de la formulación de una nueva concepción teológica que suponía una democratización de la autoridad religiosa, una actitud de denuncia y acción sobre las injusticias sociales y un fuerte compromiso con el cambio social. Es así que en el interior mismo del dispositivo de la Iglesia se fabrica esta “subjetividad católica” que se expresa en una pluralidad de opciones político-religiosas pero que proviene de la matriz común del “catolicismo integral”. Esta convergencia se vuelve más clara si se tiene en cuenta la concepción que los sectores “pos-conciliares” o “liberacionistas” argentinos tenían del ejército: “si bien [en] esa coyuntura les parecía el agente de la represión y de los intereses de las elites, seguía siendo siempre “el gran partido de la nación”, con el cual se habría debido dialogar. Lo que bien visto confirmaba que el mito del ejército como eje de la nacionalidad, junto a la Iglesia, no era ajeno al clero “progresista”, que no parecía por cierto despegarse de aquel antiliberalismo visceral y de aquel imaginario corporativo que en el pasado habían alimentado el mito integralista y excluyente de la nación católica” (Zanatta y Di Stefano, 2000: 527-528). Pero si bien provenían de un horizonte común, la “renovación” llevada hasta las últimas consecuencias implicó la transformación de las reglas del propio campo. En efecto, el “compromiso temporal” que inspiraban y “conducían” el Concilio Vaticano II y el documento de Medellín, habilitó a los “sectores liberacionistas” a formular la necesidad de una “cristiandad encarnada” en los sectores populares: “éste era, en definitiva, el contexto en el que maduró el ‘compromiso temporal’ de los sacerdotes ‘progresistas’. Un ‘compromiso’ que, dada su vocación a ‘encarnar’ la acción evangélica en la ‘liberación’ de los oprimidos, comenzó en breve a manifestarse en el terreno limítrofe entre la acción pastoral y la política y, en consecuencia, a ser motivo de conflicto con las autoridades del Estado cuya represión se abatió con creciente brutalidad sobre ellos” (Zanatta y Di Stefano, 2000: 524).

Los mismos valores introyectados en el interior del “dispositivo” de la Iglesia Católica

fueron la condición de posibilidad del desarrollo de conductas “heréticas” dentro del campo: sin duda “nos enfrentamos a puntos de resistencia (...) que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos” (Foucault, 1987: 117). Desde la perspectiva foucaultina, esto responde a las “reglas de las variaciones continuas”: “las ‘distribuciones de poder’ o las ‘apropiaciones de saber’ nunca representan otra cosa que cortes instantáneos de ciertos procesos, ya de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, ya de inversión de la relación, ya de crecimiento simultáneo de ambos términos. Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino ‘matrices de transformación’”(Foucault, 1987:120-121).

En este sentido, estos sectores del catolicismo aparecieron como el “enemigo interno”, un “marxismo con ropajes católicos”: “el enemigo había penetrado en la ciudadela eclesiástica y (...) era necesario aplastarlo con cualquier medio” (Zannata y Di Stefano, 200: 522). De este modo, el abanico de opciones disciplinarias ya no se restringía a los medios habituales de la jerarquía (las sanciones previstas por el derecho canónico), sino que a partir de la década de 1970 incluía la amenaza y posibilidad cierta de desprotección frente al aparato represivo del Estado.

Esto pone de manifiesto cómo la “catolicidad” no se agota en la institucionalidad sino que es constitutiva de un abanico de opciones político-religiosas. No obstante ello, la institución “busca ser la única legitimadora, especialmente a nivel de su cuerpo eclesial” (Mallimaci, 1992: 288). De este modo, la matriz integral, que a partir de 1930 hegemoniza la institución eclesial, “fabrica sujetos” que abandona cuando éstos ponen en riesgo la unidad del cuerpo institucional. La definición de esta unidad implica la puesta en práctica de una serie de sanciones disciplinarias que suponen un cercenamiento del “autogobierno” de estos sujetos en pos de la recomposición institucional. En efecto, “la guerra intestina, ya no solo doctrinaria, que se extendió entonces entre quienes apoyaban las diversas concepciones de la Iglesia y de su relación con el mundo moderno, indujo además a las cúpulas eclesiásticas a replegarse cada vez más en una postura de conservación de la disciplina y de la unidad institucional” (Zanatta y Di Stefano, 2000: 523). Solo a condición de este cercenamiento del “autogobierno” se garantiza la “protección institucional”. En el caso de los sacerdotes Jalics y Yorio, esta protección se pone en juego en el reiterado llamamiento del provincial y del superior de la orden a abandonar el trabajo pastoral en las villas.

Esta combinación entre dos “modalidades de ejercicio del poder”, que alterna “tecnologías de gobierno” con “un ejercicio punitivo del poder”, genera diversos mecanismos de expulsión: por un lado, un alto porcentaje del clero abandona los hábitos y vuelve a su estado laical; por el otro, un alto porcentaje de “especialistas religiosos” que profundiza “compromiso temporal”, renunciando a la “protección institucional”: “el precio de todo ello fue el progresivo aislamiento de las instancias progresistas en el seno de la Iglesia, además de su disolución en la más vasta conflagración que laceró al movimiento peronista, hasta que la represión militar pudo abatirse, después de 1976, sobre ellas y sobre cuantos las habían sostenido, sin que la institución eclesiástica juzgase su deber protegerlos” (Zanatta y Di Stéfano, 2000: 529).

Durante el Proceso de Reorganización Nacional, quedó abierta la puerta del campo: tanto para las FFAA, que se sintieron con autoridad y deseosos de entrar a “poner orden”.

## VI-Conclusiones

El análisis de las “modalidades de ejercicio del poder” nos permitió profundizar nuestra comprensión del funcionamiento del campo religioso-católico. Se trata de un “campo de relaciones de fuerza” que *tácticamente* puede cerrarse sobre sí mismo, como en el caso de la autocensura de la edición de la “Biblia Latinoamericana”, o dejar la “puerta abierta”, como en el caso del secuestro de los sacerdotes jesuitas. A su vez, estas *tácticas* sólo pueden entenderse dentro de una *estrategia* de más larga duración cuya “direccionalidad” se orienta a la preservación de la unidad institucional. Por otra

parte, el análisis comparado de las “modalidades de ejercicio del poder” de los dispositivos de la Iglesia Católica y de las Fuerzas Armadas, nos permitió reconstruir la “red de relaciones de poder-saber” que configura el espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones. En este sentido, las relaciones entre catolicismo y política son fundamentales para comprender el funcionamiento de ambos dispositivos.

A su vez, el análisis del conjunto de prácticas discursivas proferidas en torno al caso de la llamada “Biblia Latinoamericana” a partir del método arqueológico y desde una perspectiva genealógica de la historia nos permitieron dar cuenta de la disyunción entre lo enunciable y lo visible. El análisis de esta disyunción fue indispensable para hacer una aproximación comprensiva de la función de dichas prácticas en el campo de prácticas no discursivas. Así, tanto las tácticas de censura en disputa en el caso de la edición de la “Biblia Latinoamericana”, como las tácticas de castigo implementadas tanto por las FFAA como por la Iglesia Católica en el caso de la liberación de los sacerdotes Jalics y Yorio generan un “efecto de poder” indirecto que es el disciplinamiento del cuerpo social. De acuerdo a la eficacia de las sucesivas reformulaciones del “mito de la nación católica”, que une simbióticamente a la Iglesia Católica y a la FFAA en el rol de forjadoras de la nacionalidad, este cuerpo social no se restringe a la feligresía católica, sino que se proyecta sobre todos los argentinos.

## Bibliografía

Acuña, Carlos y Catalina Smulovitz (1995): “Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional”, en VV. AA: *Juicio, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*, Nueva visión, Buenos Aires.

Ansaldi, Waldo (2004): “*Matriuskas* de terror. Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del Cono Sur”, en Alfredo Pucciarelli, coord., *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura*, Siglo Veintiuno Editores Argentina, Buenos Aires.

Bonnin, Juan E. (2005): *Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990)*, mimeo, Maestría en Análisis del Discurso, UBA.

Bourdieu, Pierre (1971): “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Revue Francaise de Sociologie*, vol. XII.

Cuchetti, Humberto (2003) “Diversidad religiosa y política: la construcción peronista de la ciudadanía religiosa (1945-1955)”, en AA.VV, *III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión. Ciudadanía y Religión*, CEIL-PIETTE/CONICET, Buenos Aires.

De Marinis, Pablo (1999): “Gobierno, Gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (o un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)”, en Torre, Ramón Ramos y Fernando García Seglas, *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Deleuze, Gilles (1978): “Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable (saber)” y “Las estrategias o lo no estratificado: el pensamiento del afuera (poder)”, en *Foucault*, Paidós, Buenos Aires.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta (2000): *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.

Donatello, Luis Miguel (2002): *Ética católica y acción política. Los montoneros: 1966-1976*, Tesis de maestría de Investigación en Ciencias Sociales; Universidad de Buenos Aires; cohorte 1998-2000; inédita.

Foucault, Michel (1981): “La gubernamentalidad”, en *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta.

Foucault, Michel (1987): “Método”, en *Historia de la Sexualidad*, Tomo I, Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1990a): “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías*

*del Yo y otros Textos*, Paidós, Barcelona.

Foucault, Michel (1990b): “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del y otros textos*, Paidós, Barcelona.

Foucault, Michel (1991): “El juego de Michael Foucault”, en *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid.

Foucault, Michel (1994): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del Poder*, Planeta-Agostini, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2002): *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Invernizzi, Hernán y Judith. Gociol (2002): *Un golpe a los libros. Represión a la cultura durante la última dictadura militar*, Eudeba, Buenos Aires.

Kimel, Eduardo (1995): *La masacre de San Patricio. 20 años del martirio de la comunidad palotina*, Lohlé – Lumen, Buenos Aires.

López Crespo, Antonio (1984): “2-Ámbito Religioso”, Documento interno del Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos (MEDH).

Mallimaci, Fortunato (1992): "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

Mallimaci, Fortunato (1995): “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en AAVV, *La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar, 1976-1983. Derechos humanos y la cuestión de los desaparecidos*, Universidad de Quilmes, 1995-1997.

Mignone, Emilio (1986): *Iglesia y dictadura*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1999.

Murillo, Susana (1996): *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, UBA CBC, Buenos Aires.

Poulat, Emile (1983) : *Le catholicisme sous observation*, Le Centurion, París.

Verbitsky, Horacio (2005): *El Silencio. De Pablo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Sudamericana, Buenos Aires.

Vitale, Alejandra (2003): “Disputas en torno al control de la lectura. La tensión entre la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas Argentinas ante la “Biblia Latinoamericana”, mimeo.

María Soledad Catoggio, “Vigilancia, censura, gobierno y castigo en el caso de la llamada “Biblia Latinoamericana”. Una perspectiva foucaultiana”, en *e-@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, Vol. 3, n° 10, Buenos Aires, enero-marzo de 2005, pp. 3-23. En <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>