

PRESENTACIÓN

por FÉLIX R. LÓS

Ignacio Adrián Lerner fue un destacado discípulo mío. Por eso es para mí una misión reconfortante formular algunas reflexiones, a modo de presentación, de su trabajo sobre la relación entre la Iglesia y el Estado. En primer lugar, quiero destacar que el tema elegido contiene señoras implicancias, porque raya una cuestión tan delicada y esencial como es la libertad de conciencia. También resulta muy difícil, porque suele plantearse como una terna de posición entre la verdad y el error. Ello hace que sea muy problemático lograr una objetividad plena en su análisis. Lerner no se amilanó por esas circunstancias, y encaró su labor con el brío de la juventud y el afán de hallar respuesta al interrogante que se formula acerca de la posibilidad futura de una auténtica libertad de cultos en nuestra realidad.

En efecto, se trata, nada menos, que de dejar atrás una etapa en que diferentes religiones pugnaron por poseerse del Estado para, desde él poder, influir sobre la sociedad y afirmar una particular concepción religiosa, reduciendo, al máximo posible, la convivencia con otros cultos. Hoy se busca la tolerancia, porque sin ésta es impracticable la convivencia pluralista. Y la democracia se caracteriza por el pluralismo y no por ser la expresión del gobierno de la mayoría. Este aspecto cuantitativo no es de la esencia de la democracia. Si lo es, en cambio, la discrepancia. En toda situación la democracia supone una fecunda complejidad con las diferencias. Por eso el Estado no puede identificarse con una religión ni preferir a un culto determinado porque, de ese modo, se estaría afectando al pluralismo que, para regir realmente, requiere que todos reciban un trato igual.

Muestra del nuevo signo de los tiempos, tal como lo destaca Lerner, es el ap. 3º del art. 16 de la Constitución española, al prevenir que ninguna confesión tendrá carácter estatal. O sea que con contundencia se sostiene que no puede haber identidad entre el Estado y una religión específica. En el mismo precepto se señala que las relaciones entre los poderes públicos y las distintas religiones se desenvolverán en el plano de la cooperación. De este modo se trasciende, por un lado, tolerancia con las diferentes confesiones y, por el otro, prescindencia, porque desde el Estado no se privilegiará a ninguna. Por la vía de la cooperación se aspira a alcanzar la coexistencia entre las religiones en el marco del respeto mutuo.

En suma, puede sostenerse que las luchas habidas y el tiempo pasado no han transcurrido en vano. En la Iglesia Católica hoy soplan vientos firmes en favor de la tolerancia religiosa. El saber amargo de los antagonismos irreductibles le ha deparado a los argentinos una experiencia fructuosa.

F. LÓS

Puede decirse, por ello, que la sociedad argentina se encuentra dispuesta a recoger la lección y encarar las reformas institucionales que permitan consolidar vigorosamente la libertad de conciencia.

Lerer exhibe, a través de su labor, una encantadora inquietud. También un loable apego por el estudio objetivo, porque suscita, sin vacilar, a diferentes autores, exponiendo con fidelidad sus opiniones. La variedad de citas y fuentes utilizadas revelan a un analista amplio y desprejuiciado. Son ellas —la amplitud y la actitud antidegramática—, condiciones indispensables para que prospere la labor científica. Lerer, pese a su juventud, cuenta con ellas. Por eso le aseguro un venturoso porvenir como pensador y estudiioso.

LA IGLESIA Y EL ESTADO EN UNA FUTURA REFORMA DE LA CONSTITUCIÓN NACIONAL*

IGNACIO ADRIÁN LERER

"El olvido de los deberes religiosos puede favorecer la corrupción general, pero no es la causa eficiente de ella"
(P. J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*)

"La libertad de conciencia es incompatible (...) con la confessionalidad del Estado".
(Del voto del doctor E. S. Petracchi, in re "Bejcam c/ Zaka de Bejcam" 17/11/88)

I. PLANTEOS JURÍDICO Y POLÍTICO DEL TEMA. ACLARACIONES PREVIAS

De manera frecuente, las obras que encaran el estudio del problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado —como veremos— lo hacen de una manera parcial, dogmática, pseudocientífica y encubiertamente tendenciosa. No pretendemos rotularnos como quienes vienen a "echar luz"

* Este trabajo fue presentado el 23/7/87 por el autor, para el Concurso Jurídico que Lecciones y Ensayos convocó acerca de "la reforma a la Constitución Nacional". Incorporado posteriormente al consejo directivo de la revista, Ignacio Adrián Lerer quedó en situación de incompatibilidad sobreviniente, por integrar el jurado que evaluaba su propio trabajo. No obstante, la calidad de la investigación, así como la seriedad de la labor realizada, nos obligan a publicar íntegramente su trabajo. La actualización corre también por su cuenta.

sobre la cuestión, pero creemos sinceramente que depurando, a nuestro entender, el método y el enfoque con los que se trata, en general, el tema, podremos comprender mejor sus implicancias y, a su vez, ver con un poco más de "claridad" que todas las posiciones controvertidas que suscita —incluida la nuestra, obviamente— contienen en su interior un marcado tinte ideológico y una postura política determinada. Esto, que parece una verdad de Perogrullo, no es reconocido abiertamente las más de las veces por los participes de este debate, que involucra cuestiones tildadas de "sobrenaturales", casi siempre sostenidas como dogma indiscutible. Con esto no queremos decir que sea negativo que la discusión entre en el terreno ideológico; podríamos afirmar que es positivo y casi inevitable. Lo que queremos señalar como disvalioso es esa actitud pseudocientífica que no se muestra ni se asume como envuelta en una determinada posición, y procura aparecer como objetiva, verdadera y jurídica, escudándose en cuestiones de fe. Quienes sustentan ese tipo de posiciones, en el fondo le rehúyen al debate abierto de las ideas, pilar indudable para la construcción de una sociedad democrática y pluralista, basada en el diseño explícito y franco.

En este estudio trataremos de ver cuáles son las fórmulas jurídicas que a nuestro criterio tendría que tomar el tema religioso en una futura reforma de la Constitución Nacional, basándonos para ello en consideraciones que no dejarán de tener rasgos políticos, sociales, culturales y económicos, ya que vemos en el derecho no una simple concatenación de premisas y conclusiones lógicas "en abstracto", sino la expresión formal de la configuración de una sociedad dada en un momento histórico determinado.

Al mismo tiempo, intentaremos desechar los argumentos dogmáticos y los prejuicios que campean en gran parte de los "estudiosos" de la cuestión, y dejar de lado disyuntivas que no contribuyen —a nuestro criterio— a clarificar el tema, logrando sólo construcciones que no constituyen razonamientos valiosos para la discusión científica.

Por ende, no entraremos a discutir "la existencia de Dios", "la verdad de las Santas Escrituras", "el carácter de verdadero de la religión Católica", "la infalibilidad Papal", "la existencia de un orden natural", o cuestiones conexas, como bases para establecer el modo en que deben desarrollarse las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sólo nos referiremos a ellas como parte de las argumentaciones de

squellos que, como dijimos, no aceptan la discusión abierta de las posturas.

Hechas estas aclaraciones doctrinarias y metodológicas, encararemos a renglón seguido el fondo del trabajo.

2. ASPECTOS SOCIOPOLÍTICOS DE LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO. DISTINTAS POSTURAS. IMPLICANCIAS

Pasaremos a ver a continuación un muestreo de las diversas posiciones que en el campo de la sociología y de la ciencia política ha despertado este tema en el mundo, en América latina y en la República Argentina. Planteos sobre qué papel –si es que debe desempeñar alguno– se le asigna a la presencia de la Iglesia en el Estado, el mayor o menor grado de esa relación, sus causas, su justificación, los factores coyunturales y estructurales que en ella influyen y su significación en el intrincado juego de los mecanismos del poder, serán algunos de los tópicos que encontraremos desarrollados –entre otros– en los estudios de diferentes autores que cubren las diversas opiniones del espectro ideológico.

Se sindica a la obra del italiano Nicolás Maquiavelo como "el primer gran experimento de teoría política 'pura'", y como pionera –aventajando en ello a los filósofos de la Ilustración– en el examen de las funciones que cumplen las convicciones religiosas con respecto al "ejercicio del poder por parte del Príncipe"¹. Alguien lo calificó, además, "el primer pensador político auténticamente moderno", y señaló que su "modernidad... residió también en el intento de excluir de la teoría política todo lo que no parecía ser estrictamente político"².

En *El Príncipe*, Maquiavelo dedica un párrafo aparte a los que él denomina "principados eclesiásticos". Éstos po-

¹ Wallin, Sheldon S., *Política y perspectivas. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, cap. 7: "Maquiavelo: Actividad política y económica de la violencia", p. 213.

² Léon, Kurt, *Los estilos esenciales en la concepción de la ideología*, en Solé-Tura, Jordi, "El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos", parte I, p. 12, quien dice de Maquiavelo que él, antes que los filósofos ilustrados de los siglos XVII y XVIII "había examinado las funciones que las ideas religiosas de los cristianos desempeñan en el Estado con referencia al ejercicio del poder por parte del Príncipe".

³ Wallin, op. cit., p. 214.

sean cualidades particulares, ya que no se necesitaba para conservarlos "ni valor... ni fortuna", porque, decía, "se sostienen por medio de instituciones antiguas de la religión, las cuales son tan poderosas y de tales propiedades, que conservan a los principes en su Estado, de cualquier modo que procedan y se conduzcan"⁴. Sin embargo, no profundiza demasiado su análisis porque "como son gobernados por causas superiores que la mente humana no alcanza, los pasaré en silencio; porque, siendo erigidos y conservados por Dios, discurrir sobre ellos sería propio de hombre presuntuoso y temerario"⁵. Nos encontramos, pues, frente al primer argumento dogmático, paradójicamente emanado del padre de la ciencia política moderna. Nadie —ni Maquiavelo— puede exceder su marco histórico: en la Edad Media, ya la religión era muy importante y temible. Aun así, otra de sus obras nos muestra, entre líneas, el cambio de la función de la religión en la teoría política: ya no es su fundamento, sino que pasa a desempeñarse como un instrumento para la legitimación de todo Estado⁶.

Desde aquí y hasta nuestros días, la combinación de estas ideas con las de pensadores como Hobbes, Spinoza, Höl-

⁴ Maquiavelo, Niccolò, *El Príncipe*, cap. XI, "De los principados eclesiásticos", p. 88.

⁵ Ibídem.

⁶ Citas de los Discursos sobre Tito Livio en el "Sumario de las máximas fundamentales de la política de Maquiavelo, sacadas de sus diversas obras" que aparecen al final de la edición de "El Príncipe", de la Colección "Aviaria" de Espasa-Calpe comentada por N. Bonaparte, p. 134-135. Los "Discursos sobre Tito Livio", en pocas páginas nos dicen: "Jamás hubo Estado ninguno al que no se diera por fundamento la religión; y los más prevenidos de los fundadores de los imperios le atribuyeron al mayor influjo posible en las cosas de la política; tales fueron los griegos Solón, Licurgo, etcétera. Tres motivos debieron inclinarlos a ello —supone Maquiavelo, enumerándolos— el primero es que la religión hacia felicemente passar a las naciones de nativa ferocidad a la sociabilidad de la civilización, como se vio... en el pueblo romano... Su segundo motivo debió ser que una gran cantidad de acciones reputadas como útiles por algunas gentes prudentes, no presentan, realmente, al primer aspecto, razones bastante evidentes para que los demás se convengan igualmente de su bondad. Los caudillos de las naciones tenían entonces, para desvarriar ese obstáculo, el socorro de la religión, que llegaba a persuadir a aquella multitud que se había habituado a su creencia y preceptos. Últimamente, su tercer motivo fue que hay empresas difíciles, peligrosas, aun contrarias a la disposición natural de los pueblos, y, sin embargo, necesarias para su prosperidad, a las que no es posible decidirlas más que mostrándoles que están prescriptas por la religión o que, al menos, se harán allas bajo sus auspicios. En todas partes hay ejemplos convencentes de esto, por lo que puede verse cuán útil es la religión a la política".

bach, Elvetius y los philosophes de la Ilustración francesa, configuró la concepción de una "conjura de los poderosos en contra del pueblo, el cual debe ser mantenido en un estado de minoridad espiritual" que Kurt Lenk denomina "teoría del engaño del clero", ante la que él reacciona, al formular la suya, propugnando la tesis del "autoengaño necesario", a la que considera "determinante para el concepto objetivo de ideología"⁷.

Con respecto a la posibilidad de aceptar la "neutralidad de las iglesias frente a la historia", Paulo Freire, el pedagogo brasileño, expresa en forma tajante: "no puede haber más que dos formas de interpretar a los que proclaman tal neutralidad: o son, por un lado, totalmente 'ingenuos' en su percepción de la Iglesia y la historia, o, por el otro, 'inteligentemente' saben encubrir su opción real. Desde el punto de vista objetivo, todos ellos se identifican, sin embargo, en la misma perspectiva ideológica. Vale decir, todos ellos, al insistir en la necesaria neutralidad de la Iglesia frente a la Historia, frente a la política, no hacen otra cosa que ejercer una actividad política, en favor lógicamente de las clases dominantes y en contra de las clases dominadas. No es posible 'lavarse la manos' frente a irreconciliables, a no ser poniéndose del lado de los fuertes"⁸.

Por su parte Maurice Duverger, trae a colación un tema estrechamente ligado al nuestro: el del llamado "derecho natural". Observa el estudioso francés, al analizar la influencia de la aceptación de su existencia en el desenvolvimiento de los resortes del poder y sus efectos, que, si bien "la teoría del derecho natural fue edificada como un medio de resistir al entrometimiento del poder, prácticamente... ha servido a menudo a reforzarlo"⁹.

⁷ Lenk, op. cit., p. 13-15.

⁸ Freire, Paulo, *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*, p. 5-4.

⁹ Duverger, Maurice, *Instituciones políticas y derecho constitucional*, primera parte, cap. primero, sección II, "El poder y el derecho"; I: "El derecho natural, pto. B: La influencia del derecho natural en el poder" p. 56-59. Este segundo aspecto de la función del derecho natural como "instrumento de consolidación del poder", no ha sido objeto de tantos estudios como necesaria. Señala al respecto que "los opositores no han tenido el monopolio del derecho natural; de tal manera que los gobernantes han llegado a apelar al mismo para obtener más fácilmente la obediencia; y cuando han afirmado que las prescripciones positivas por ellos impuestas no eran más que el reflejo fiel de principios superiores y la aplicación de la justicia, logrando persuadir a los gobernados de la veracidad de tales afirmaciones, es cuando su poder ha encontrado un fundamento más sólido".

Agrega que: "Basta con ver hoy día el papel que tiene invocar el Derecho Natural y los principios morales para justificar ciertas dictaduras... para observar que el arma tiene doble filo".

Continúa Duverger: "Por otra parte... el concepto mismo de derecho natural ha producido una sacralización del derecho... A fuerza de hablar del 'derecho', con mayúscula, a propósito del derecho natural, se ha llegado a llevar un poco de este respeto al derecho positivo. Los juristas han ayudado de esta manera a conferir al derecho positivo un carácter casi sagrado, no distinguiendo... en sus análisis los hechos concretos de las consideraciones éticas... Todos los análisis del Estado como 'el ordenador' del 'bien común' —expresando en realidad una noción de derecho natural— han ayudado poderosamente a forjar una imagen idealizada del poder, que hace aceptar —concluye— más fácilmente sus decisiones por los ciudadanos".

Siguiendo con esta línea "dura" de interpretar el papel de la Iglesia en el Estado y su concepción del derecho natural, encontramos a Carlos Marx, que enfoca la cuestión de un modo particular: "El Estado cristiano perfecto no es el llamado cristiano, el perfecto Estado cristiano es más bien, el Estado ateo, el Estado democrático, el Estado que relega la religión entre los demás elementos de la sociedad civil"¹⁰.

Citando al propio Marx en su epígrafe¹¹ el teórico yugoslavo Radovan Samardzić, intérprete de la doctrina oficial de su país, señala al respecto: "La historia de toda sociedad de clases ha sido la historia de la falta de libertad del hombre. Con la creación de la autoridad política... de una clase con el propósito de oprimir a otra, la religión se convirtió en un elemento integrante del aparato ideológico del Estado" —dice, parafraseando a Louis Althusser¹²—.

¹⁰ Marx, Carlos, La cuestión judía, I, I, p. 21-31. El llamado Estado cristiano es el Estado imperfecto, y la religión cristiana le sirve como complemento y santificación de su imperfección. La religión le sirve por eso, necesariamente, de medio; y ese es el estado de la hipocresía... El Estado democrático, el verdadero Estado, no tiene necesidad de la religión para su perfección política... El llamado Estado cristiano se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política".

¹¹ Samardzić, Radovan, Religion rights and freedom, en "Self-management, Human rights and freedom", p. 149 (versión castellana del autor de este artículo) dice: "un Estado no puede ser construido basándose en la religión; sólo puede construirse basándose en la libertad de conciencia".

¹² Althusser, Louis, Ideología y aparatos ideológicos del Estado, p. 72-80.

Otro exponente de la concepción marxista de las implicancias de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es Klochkov, estudioso soviético. Al analizar la interacción de la religión, el Estado y el derecho en la sociedad capitalista en particular, dice: "En las primeras etapas del desarrollo del capitalismo en Europa, la burguesía se manifiesta contra la Iglesia dominante y el régimen feudal santificado por ella. Cuando Europa salió de la Edad Media el desarrollo libre de la burguesía se hizo ya 'incompatible con el sistema feudal'. Uno de los obstáculos esenciales en el camino de la lucha revolucionaria fue la Iglesia Católica, que actuaba como síntesis y sanción más general del régimen feudal existente. Antes de emprender la lucha contra el feudalismo se hacía necesario destruir la organización central sagrada, y todo movimiento social contra las relaciones feudales era imposible sin que 'le fuera quitada toda la aureola de santidad'" —apunta, citando a Marx y Engels—, para luego deducir que "por eso, en el periodo de la lucha revolucionaria por el derrocamiento del feudalismo, la burguesía se vuelve enemiga no sólo de la Iglesia dominante, sino en mayor o menor grado de la religión". Sin embargo, Klochkov indica que esa situación no se mantuvo así por mucho tiempo, ya que "al erigirse en clase dominante, la burguesía empieza a utilizar activamente la religión para reprimir la resistencia de las masas populares" experimentando —agrega— "una aguda necesidad de santificar su dominio". Se dirigió a la religión porque la coacción estatal no bastaba para reprimir al pueblo, había que "proveerse —dice con Lenin— de un arma ideológica más moderna, de una arma espiritual", y que "la burguesía tuvo necesidad de reavivar la religión". Continúa diciendo que la burguesía tomó conciencia de que "la religión debe ser conservada para el pueblo" para frenar los "impulsos revolucionarios de las masas". Por su parte, también la Iglesia —para Klochkov— luego de tomar conciencia de la victoria de la burguesía sobre el feudalismo, se "reconcilia con los librepensadores arrepentidos". Agrega el soviético que, desde entonces, "la unión entre la burguesía y la Iglesia se hizo más estrecha aún"¹².

12 Klochkov, V. V., *La religión, el Estado y el derecho*, cap. IV, "La religión, el Estado y el derecho en la sociedad capitalista: Las relaciones de la burguesía y el Estado burgués con la religión", p. 131-136, dice: "ambas se necesitan mutuamente: la burguesía para 'aprovechar al máximo las funciones sociales de la religión' y la Iglesia porque 'el proceso de secularización adquiere magnitudes amenazadoras para su existencia'".

Finalizando el panorama del pensamiento marxista, acudiremos a la visión del italiano Antonio Gramsci. En principio, refiriéndose al "sentido común" trata tangencialmente el tema religioso de un modo que nos será muy útil a la hora de sacar conclusiones: "Toda religión, incluso la católica¹⁴ es, en realidad, una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y de los obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, abigarrado e inconexo a la vez".

En otro de sus escritos, Gramsci señala un fenómeno verificable en el interior de la sociedad, ya vislumbrado por Benedetto Croce, "el perpetuo conflicto de la Iglesia y el Estado" en el que la Iglesia toma el papel de representante de toda la sociedad civil "cuando no es más que un elemento cada día menos importante" y el Estado hace las veces de quien quiere "cristalizar permanentemente" una determinada situación¹⁵.

Es decir, la parte (Iglesia) tomando el papel del todo (sociedad) de un modo inconsulto, autoadjudicándose su representatividad.

Además, Gramsci ayuda a dar una explicación a una actitud que la Iglesia Católica viene asumiendo, a nivel mundial, en las últimas décadas, cuyo exponente mayor es la encíclica *Gaudium et Spes* surgida del Concilio Vaticano II en los años sesenta. En ella, se propugna tibiamente¹⁶ la separación (en caso de necesidad) de la Iglesia del Estado. El

¹⁴ Gramsci, Antonio, *La política y el Estado moderno. Notas críticas sobre un intento de enfoque popular de sociología*, introducción, p. 9-10: "Y especialmente la Católica por sus esfuerzos para permanecer unitaria 'superficialmente' para no escindirse en Iglesias nacionales y en estratificaciones sociales".

¹⁵ Ibídem, p. 154, "El Principio moderno: Hegemonía (sociedad civil y división de los poderes)". Agrega que la Iglesia a menudo toma el papel del Estado ante la sociedad civil "laica o laizante", convirtiéndose en "parte integrante del Estado", al tiempo que el Estado incorpora en su seno a la Iglesia "...para sostener mejor su monopolio con el apoyo de la 'sociedad civil' representada por la Iglesia".

¹⁶ Concilio Vaticano II, *Ocho grandes enseñanzas*, edición preparada por J. L. Gutiérrez García y J. Burguera, p. 367 y ss.; encíclica *Gaudium et Spes*: "tan pronto como constate que... (el) uso (de ciertos derechos 'legítimamente adquiridos' v.gr., el de ser la religión católica elevada a religión de Estado o tratada de un modo preferente) puede empañar la pureza de su testimonio o, las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición".

marxista heterodoxo italiano indica que "los católicos quisiieran un Estado intervencionista totalmente en favor suyo, pero a falta de éste, o cuando constituyen una minoría, pidan un Estado 'indiferente' para que no apoye a sus adversarios"¹⁷.

Por último encontramos en la obra de Antonio Gramsci, una crítica que abarca tanto a los intelectuales de la Iglesia como a los laicos, por no poder crear, un mensaje cultural que interprete en forma cabal las necesidades populares en ese aspecto¹⁸.

Obviamente, gran cantidad de escritos sobre el tema tiende a defender el papel de la Iglesia en el Estado, sosteniendo la necesidad por parte de todo Estado, de reconocer esos principios, a menudo basados en argumentos que parten de la existencia de un orden natural que así lo requiere¹⁹, aun cuando también haya entre los distintos teóricos, diferencias de grado: no es igual la posición de Enrique J. Laje, que sostiene que la Iglesia no posee ni un poder directo ni uno indirecto sobre el Estado, sino sólo uno directivo, es decir "un poder espiritual sobre las conciencias...", lo que le lleva a postular que "el encuentro armónico entre los dos fines, temporal y espiritual, y entre las dos sociedades, Iglesia y Estado, se realizará en la libertad del ciudadano para vivir según su conciencia y de acuerdo a sus convicciones"²⁰ que la posición defendida por hombres de la Iglesia tales como Rómulo Amadeo²¹ o, más modernamente, por Santiago Alberione²². Ni qué hablar de lo sostenido por Alberto Ezcurra Medrano²³ —entre otros— identificable con po-

17 Ver además Calvez, Jean-Yves, *L'église a-t-elle changé dans son appréciation du politique?*, en "Revue Française de Science Politique", juin 1998, p. 342-349.

18 Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales*, 2^a parte, cap. 4, "Sobre el concepto de lo nacional-popular", p. 191-199.

19 La bibliografía católica sobre el tema es inagotable. Sacerdotes, pensadores y constitucionalistas laicos, vinculados a la Iglesia, han dedicado libros enteros a justificar en todas las épocas y en muchos idiomas la presencia de la Iglesia en el Estado. En este trabajo tomaremos algunos ejemplos de esa tendencia, que no difiere demasiado en sus diversas versiones, con excepción de sostenidas posturas progresistas.

20 Laje, Enrique J., *Fa y política*, p. 53-57, "Poder de la Iglesia, poder del Estado".

21 Amadeo, Rómulo, *El Estado moderno y los principios católicos*.

22 Alberione, Santiago, *Elementos de sociología cristiana*.

23 Ezcurra Medrano, Alberto, *Catolicismo y nacionalismo*.

siciones fascistas –en el sentido lato y estricto del término– de las décadas del '30 y del '40 en la Argentina, a quien trataremos más adelante en nuestro estudio²⁴.

Nos recuerda Alberto Ciria, que Rómulo Amadeo fue secretario del grupo Acción Católica Argentina²⁵. En su obra *El Estado moderno y los principios Cattólicos* apunta que, si bien la Iglesia y el Estado tienen materias de jurisdicción propia y exclusiva, hay "materias mixtas en que se encuentran las dos jurisdicciones", para cuya resolución es necesario que "estas dos potestades estén unidas"; agrega que "la unión de la Iglesia y el Estado se asemeja a la unión del alma con el cuerpo en el hombre", y se pregunta "¿qué serían el uno sin el otro en la Tierra?", concluyendo con un rigor lógico y científico bastante criticable que "Dios, no pudo hacerlas discordes y enemigas; hubiera sido esto un desorden impropio de su sabiduría"²⁶.

Por su parte, Santiago Alberione, en la década del '60, reitera los argumentos de Amadeo²⁷.

Adentrémonos ahora en las opiniones de quienes analizaron el problema de la Iglesia y el Estado con respecto a la realidad latinoamericana. También en este campo la diversidad es palmaria. Qué función debe cumplir la Iglesia en Latinoamérica, cuáles son sus rumbos rectores, qué sector de la misma (conservadores o progresistas) prevalece o debe prevalecer, son algunas de las preguntas que se plantean estos pensadores.

Luis Mercier Vega, un chileno que fuera en los '60 director del ILARI (Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales), nos ofrece un panorama singular de las costumbres religiosas en nuestro continente, coincidiendo en parte con aquella "pluralidad de catolicismos" que nos mostrara Gramsci. Señalando junto a un "sacerdote romano (que) la inmensa mayoría de las poblaciones de América Latina son católicas; sería menos afirmativo si debiera calificarlas desde el punto de vista cristiano", Mercier Vega abre

²⁴ Ver en este trabajo, n° 4, a.

²⁵ Ciria, Alberto, *Partidos y poder en la Argentina*, p. 223, cap. VI, "Iglesia".

²⁶ Amadeo, op. cit., cap. I.

²⁷ Alberione, op. cit., p. 113-115 al sostener que el "mejor sistema" para las relaciones entre Iglesia y Estado es el de "colaboración... y moderada subordinación del Estado con respecto a la Iglesia, relaciones armoniantes a las existentes entre el cuerpo y el alma".

ácidamente su análisis. Colige luego de este juicio que no hay que confundir "las apariencias del poder espiritual con la realidad del comportamiento del fiel"²².

Compara, además, la distante forma de concebir la fe de un "campesino mexicano (que) se dirige a su santo para pedirle un socorro... y le agradece con un exvoto..., pero le retirará vestido y ornamentos si no ve satisfecho su pedido" y un "empleado de oficina chileno, militante de la Acción Católica, lector de Maritain". De ese modo, nos muestra las enormes dificultades que debe afrontar la Iglesia Católica en Latinoamérica para mantener su autoridad ante tal diversidad de creencias. Añota que, frente a tal situación, cercaña a "la herejía y a las prácticas discutibles" la Iglesia debe admitir una gran tolerancia. Como contrapartida "reina una gran disciplina en la cima". A renglón seguido, Mercier Vega hace un relato de la historia de la Iglesia en Latinoamérica desde la época colonial. La sindica caracterizándose por "su apoyo a los poderes civiles, a las clases dirigentes, a cambio del reconocimiento de sus privilegios y de sus funciones oficiales". Señala luego que su "aparente poderio... se debe a la constante presencia de sus más altos dignatarios en los medios de grandes propietarios, de gobernantes conservadores, de oligarcas paternalistas". A partir de allí, al no participar en principio activamente en los movimientos populares de cambio, la Iglesia se vio relegada por el "anticlericalismo creciente" de esos grupos. Concluye Mercier Vega indicando que eso provocó que "la tendencia de la separación de la Iglesia y el Estado acabó por imponerse en los países donde la mayoría de la población continúa afirmándose católica, como en Brasil, Chile y México".

Otro ensayista, Mario Boero Vargas, coincide con Mercier Vega en señalar la separación existente entre la religión practicada por la mayoría de la población en América Latina y la sostenida de modo oficial. Concluye que "las tendencias socioreligiosas latinoamericanas... chocan con los límites y horizontes de creencias eclesiásticamente impuestas, pues el carácter mesiánico... existente en el cristianismo po-

²² Mercier Vega, Luis, *Mecanismos de poder en América Latina*, p. 74-77, "Una Iglesia en movimiento". Ejemplifica con la distancia que existe entre la forma de realización de las ceremonias rituales 'candombes' en los barrios populares de Bahía (Brasil) o una misa en quechua de una aldea india de un alto valle del Perú -rituales de características "totalmente extrañas a las de un servicio católico"- y "un oficio celebrado en la catedral de Buenos Aires..., ceremonia reservada para una cierta élite".

pular... interrumpe y amenaza esa instalación administrativa dada en la realidad de la Iglesia instituida"²². En otro trabajo de su autoría, escrito en noviembre de 1985, Boero Vargas expresa sus temores ante las "tentativas restauradoras en la Iglesia a raíz del sinodo que se inicia". Allí, el tema a tratarse sería "el examen de los frutos del Concilio Vaticano II". Afirma que esas tendencias causan "efectos negativos" uno de los cuales es el que "conduce a las jerarquías a distanciarse... peligrosamente del sentir de las bases del cristianismo creando un caduco clericalismo impropio de espíritus de cristiandad"²³.

... ¿La Iglesia siempre desempeñó un mismo papel en América latina? ¿Lo ha cambiado? ¿Cuál es la extensión real de esos cambios? Todos estos interrogantes nos nacen ante la lectura del estudio de H. W. Krumwiede sobre la transformación del papel sociopolítico de la Iglesia en América latina. Este estudioso trata en principio, la conducta social y política tradicional de la Iglesia. Señala que ella está orientada por el "modelo de una sociedad estática, jerárquicamente estructurada" y que su interés se dirige en mayor grado a "asegurar las posiciones eclesiástico-religiosas, tales como un tratamiento legal especial (su reconocimiento como religión oficial), privilegios económicos (conservación de las propiedades eclesiásticas y exención de impuestos), influencia social (mantenimiento del control eclesiástico sobre la educación) y garantía del carácter cristiano de la sociedad (incorporación de principios del derecho canónico a los sistemas jurídicos nacionales, como por ejemplo, la prohibición del divorcio)". Continúa Krumwiede afirmando que para lograr esos objetivos, la Iglesia "se sirve de una estrategia cuyo carácter es primordialmente político". Describe a continuación cómo la élite tradicional que ejerce el poder y la Iglesia se necesitan mutuamente, y se ayudan; una manteniendo el *status quo* eclesiástico-religioso y la otra siendo útil como legitimadora del *status quo* sociopolítico. En fin, colaborando para que nada cambie.

Todo este esquema, sostiene Krumwiede, responde a un "catolicismo formado y condicionado históricamente cuyas raíces se remontan hasta la época colonial".

²² Boero Vargas, Mario, *Religión y sociedad en Iberoamérica*, en "Cuadernos Hispanoamericanos", nº 395 p. 237-259.

²³ Boero Vargas, Mario, *El Vaticano II en América Latina: 20 años de posconcilio*, en "Cuadernos Hispanoamericanos", nº 430 p. 61-63.

Por otra parte, señala que la crítica anticlerical surgida en el siglo XIX en América latina, estaba basada menos en "la religión como tal" que en "la Iglesia como institución política" y que es en esa época en la que se origina "la imagen negativa de una Iglesia retrograda, aliada a los conservadores e indiferente a la problemática social". Pero, dice el autor, esa Iglesia no puede seguir influyendo en la sociedad —en pleno proceso de transformación— sin adaptarse, sin transformarse ella también. Es por ello que enumera una serie de factores sociales e ideológicos que han de determinar el cambio del catolicismo tradicional por uno progresista, mencionando como punto de partida formal de esa transformación, la Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de 1968 en Medellín. Reconoce, sin embargo, que pueden distinguirse varios grupos en el seno de la Iglesia actual, según su posición "frente a las transformaciones sociales". Así podremos encontrar posiciones desfavorables a ellas en los "conservadores y reaccionarios", tibias adhesiones a las transformaciones posibles en los "progresistas" y posturas más extremas en los "radical-progresistas". Es por ello que, coincidiendo con varias de las exposiciones doctrinarias ya analizadas, concluye que "en cierto sentido se puede hablar de varias Iglesias dentro de la Iglesia"³¹.

Recapitulemos: religión practicada, religión formal; pluralidad de catolicismos, catolicismo monológico; Iglesia tradicional, Iglesia progresista o radical-progresista. Estas y otras disyuntivas nos muestran que en este tema caben todos los tipos de análisis, salvo la generalización y la simplificación.

Por su parte, Iván Vallier empieza por plantearse varios interrogantes: "¿por qué el Estado parece necesitar el apoyo de la Iglesia, y viceversa?, ¿qué funciones políticas limitadas desempeña la Iglesia, y en qué condiciones?, ¿en qué punto del desarrollo de la política nacional puede el Estado permitirse una separación de la Iglesia?" Trata de contestarse diciendo que las pautas hoy existentes en Latinoamérica entre la Iglesia y el Estado son la consecuencia de un problema más fundamental: la existencia de "valores de consenso general débiles". Explica que "los líderes políticos solicitan el apoyo de la Iglesia o subordinan su funcio-

³¹ Krumwiede, H. W., *La transformación del papel sociopolítico de la Iglesia Católica en América Latina*, p. 8-9.

mamiento a la maquinaria del gobierno, porque comprenden que ciertas coyunturas del proceso político no pueden obviarse sin la ayuda de la Iglesia, ya sea como mecanismo de formación de la opinión pública o como fuente de legitimación”²².

Terminando con este panorama de visiones generales sobre el papel de la Iglesia Católica en América latina, recurrimos a la particular reflexión de Pedro J. Fries sobre el tema. Advierte que la “mayor autonomía entre gobiernos latinoamericanos e Iglesias locales es un hecho irreversible”, y que después del Concilio Vaticano II, “la línea de aproximación y de fractura ha quedado más definida”²³.

Crítica velada a los seguidores de la llamada teología de la liberación sostenida por los sacerdotes del Tercer Mundo y captación de una inevitable tendencia que pone a la Iglesia en la disyuntiva de modernizar su discurso o parecer, el trabajo de Fries concluye con un serie de advertencias sobre los contratiempos a los que se verá enfrentada esta política que vislumbra y propone. Entre ellos menciona al “neoclericalismo de algunos (y) el aprovechamiento de las instituciones cristianas para fines metarreligiosos”. Esta política –agrega– “no evitará que los gobiernos deban enfrentar ciertos grupos religiosos con ambiciones de poder más que de servicio”.

Sólo haremos aquí una somera referencia a lo que Juan

²² Véase, Iván, *Concilios, control social y modernización en América Latina*, p. 52-63. Para sustentar su tesis recurre a dos ejemplos de la realidad latinoamericana: el contrato entre el peronismo y el AIPRA peruano. Señala que este último tuvo una posición preascendiente del apoyo de la Iglesia como fuente legitimadora, mientras que Perón “hizo rigidas exigencias para poner la Iglesia de su lado. Mientras los dos sistemas trabajaron juntos, el peronismo tuvo éxito. Pero una vez que Perón superó los límites y trató de legalizar en esferas de la vida social que son de incumbencia directa de la Iglesia, su liderazgo y su movimiento se vieron a picar”.

²³ Fries, Pedro J., *Gobiernos, sociedad e iglesia en América Latina*, p. 4 y ss., dice: “si los gobiernos latinoamericanos corrieran solos los riesgos del poder; si respetarían la autonomía de la Iglesia en la esfera que le es propia; si se concertarán con la Iglesia local en aquellas servicios que se cumplen en la esfera del Estado pero que dependen de la jurisdicción eclesiástica; si se concertarán también en aquellas materias que interesan lo espiritual; y si la concertación no es posible, más bien se abstendrán si no danan al bien común; si y para asociar más estrechamente las fuerzas normadas de la Iglesia, sus políticas deben proponerse la renovación del hombre, sin por eso pliegarse al proyecto político que se inscribe en tanto hombres de la Iglesia”.

Bautista Alberdi pensara sobre el tema, ya que luego le dedicaremos un estudio especial. En sus *Bases*, Alberdi, re-marcando una y otra vez el carácter historicista de su análisis, y su finalidad obesaiva de traer población extranjera a nuestro país repleto de sectores desiertos en el siglo XIX (situación ésta no muy distinta a la de hoy), ve a la religión "sólo... como resort de orden social, como medio de organización política" ya que el suyo es "un escrito de política". Brega entonces por el establecimiento de la libertad religiosa coexistiendo con "el catolicismo como religión de Estado"¹⁴, en un sistema con tantos componentes mixtos como híbridos.

Junto a Alberdi, muchos pensadores dedicaron su labor investigativa para analizar el tema en y desde la Argentina. Con la revisión de algunos de esos trabajos, iremos enfocando de una manera más precisa, cuáles son las implicancias sociopolíticas del desarrollo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en nuestro país sin dejar de tomar como referencia las posiciones que la cuestión suscita en el resto del mundo.

El estudioso norteamericano John J. Kennedy es autor de un ya clásico trabajo llamado –de un modo significativo– Catolicismo, nacionalismo y democracia en la Argentina. Comienza diciendo que "es un lugar común hablar de la Argentina y de otros países latinoamericanos como naciones católicas, pero la palabra rara vez es usada con precisión". Luego da una lista que muestra los distintos sentidos que engloba esa ambigua expresión de nación católica¹⁵.

Con este intento de precisar algunos términos, Kennedy tropieza con la renovada ambigüedad de otros: ¿a qué se le llama "católico nominal"? Quizá pueda usarse para calificar –dice Kennedy– a los pertenecientes al grado de menor significación en la adhesión a esa comunidad religiosa. Agrega que el catolicismo nominal tiene "una importancia política en la Argentina" y ejemplifica con la exigencia que está

¹⁴ Alberdi, Juan B., *Bases y pautas de partida para la organización política de la República Argentina*, cap. 18, p. 83-85.

¹⁵ Kennedy, John J., *Catholicism, nationalism and democracy in Argentina*, p. 3-38 (traducción castellana del autor de este trabajo): Significa que "la Iglesia Católica es el único cuerpo religioso organizado de manera significativa en un país en particular" o se quiere referenciar que "el catolicismo ha sido administrado a la vasta mayoría de la población para darle un "catolicismo nominal" que no denota necesariamente una práctica religiosa activa y de toda la vida".

presente "tanto en la Constitución del '33 como en la revisión de 1949" sobre la pertenencia a la comunidad católica por parte del Presidente de la República. Señala que dicha previsión "nunca operó para demandar más que una comunión nominal por parte del jefe del Ejecutivo". Pero el catolicismo nominal -aclara- "no es, sin embargo, una fuerza que genera ideas con una particular impronta católica... (Por ello) argüir que porque el presidente argentino debe ser católico, las ideas forjadas por cualquier presidente en particular son católicas en su inspiración, es un absurdo".

Planteemos el tema desde un enfoque más concreto: ¿cuáles son los modos en que la Iglesia actúa sobre los centros de toma de decisión? Tampoco aquí hay posiciones univocas. El sociólogo católico José Luis de Imaz hace una clasificación pentapartita del rol importante de la Iglesia en la Argentina basada en la "actitud de la Iglesia y el grado de participación objetivamente visible de sus más altas autoridades"¹².

¹² Imaz, José L. de, *Los que mandan*, cap. IX, "La Iglesia", p. 167-168: "Estas situaciones son:

a) Cuando la Iglesia actúa públicamente y se expresa a través de sus autoridades jerárquicas. Eso ocurre siempre sobre tres puntos doctrinarios: relaciones de Iglesia y Estado, magisterio de la Iglesia y legislación familiar, especialmente en lo que hace al vínculo matrimonial.

La intervención se hace en dos niveles: uno simplemente declarativo, dirigido al grupo religioso en vísperas electorales, recordando los puntos programáticos de la Iglesia... El segundo nivel es cuando de la idea abstracta se desciende al terreno de los hechos".

b) En un segundo grado de la escala, la institución religiosa puede, más o menos directa o más o menos indirectamente, alentar e impulsar determinados hechos, pero sin que implique la participación formal del grupo. De como ejemplo los sucesos acaecidos entre noviembre de 1984 y setiembre de 1985, de los que nos ocuparemos al tratar los problemas de Perón con la Iglesia.

c) Un tercer grado dentro de la escala es aquel en que la Iglesia interacciona con la autoridad formal del Estado y con otros poderes temporales. Se produce cada vez que la autoridad nacional ajusta su comportamiento, o sus declaraciones, conforme a las expectativas de la Iglesia. Puede ser una actividad unilateral asumida por la autoridad, y hasta en algún caso documentable auténtica. La interacción puede efectuarse entre la Iglesia y otros grupos con poder, o la Iglesia como mediadora.

d) En un cuarto nivel ubicaríamos aquellas situaciones en las que no la institución, sino grupos de cristianos alegan o manifiestan inspirarse en su programa, como ocurre con algunos grupos o partidos políticos.

e) Finalmente, a un quinto nivel, se trataría ya no de grupos, sino de individuos, que -sin invocar el nombre de la Iglesia- artilan o a través de ésta o como vinculados a ella. Distinguiremos... ya se trate de miembros expresamente sometidos a disposiciones canónicas o simples laicos.

En esa clasificación vemos, coincidiendo con Alberto Ciria, las "dificultades" de Imaiz "en separar la objetividad científica de la valoración subjetiva"²⁷.

Es el mismo Ciria quien señala que el tema de la "función política de la Iglesia Católica en la Argentina" es un "tema tabú para la mayoría de autores católicos y no católicos". Observa en ese sentido que la Iglesia "ha estado en buenos términos" con todos los gobiernos del período que él analiza (1930-1946) en algún momento de su desarrollo, dato que pueda verificarse hasta nuestros días. Agrega que ella empleó "en cada oportunidad la táctica (o tácticas) adecuada a la situación. Con el tradicional antiliberalismo cuando convenía -y era casi siempre-, desde fuera o desde dentro del aparato estatal, sus intereses se vieron con frecuencia bien servidos. Podrá alegarse que 'directamente' la jerarquía como tal no es responsable de tal o cual medida, pero lo que no podrá cuestionarse es la maestría del clero en la 'acción indirecta'"²⁸.

Una posición esperanzada en los cambios que se vislumbraban a fines de la década del '60 y principios de la del '70 en el seno de la Iglesia después del Concilio Vaticano II y de la reunión de Medellín, es la de Aldo Bünig.

Señala que "la Iglesia jerárquica y las élites católicas tradicionales aparecen ligadas estrechamente al Poder y a las clases sociales que estructuran y tratan de mantener el 'proyecto colonial', cuya característica clave es marginar al pueblo del poder político, económico, social y cultural". Al referirse a los "nuevos aires" percibidos en el planteo de la Iglesia advierte "que no es raro percibir detrás de un lenguaje renovador y modernizante que apela al cambio de estructuras y a la pobreza evangélica, la fachada, simplemente revocada de una Iglesia que parece no querer perder sus privilegios de clase y sus seculares connivencias"²⁹.

27 Agrega que en el primer caso estarían ubicados los "miembros del clero" que participan de algún modo en "el proceso político nacional". Se apura en aclarar Imaiz que ellos lo hacen a título "de simples particulares" aunque haya "terceros" que visualicen su actitud -si no es desautorizada o si poseen una alta jerarquía- como "atribuible y privativa del grupo religioso".

28 Ciria, op. cit., p. 251, nota 73.

29 Ibídem, p. 247-248.

29 Bünig, Aldo y Equipo Cicc, Bs. As., *La Iglesia Argentina en las distintas etapas del Proyecto Nacional*, en Borsat, Héctor y Bünig, Aldo: "El imperio y las Iglesias", p. 106-107.

Para terminar, dos grandes pensadores argentinos de nuestro siglo: Ezequiel Martínez Estrada y José Luis Romero. El primero analiza el desarrollo del papel de la religión católica en nuestro territorio. Señala que con el correr de los tiempos, ya desde la época colonial, "todas las prácticas y ejercicios espirituales se redujeron al culto; a la concurrencia material al templo, a la observancia de las fiestas rituales. Al despajarse de sus hábitos, vistió incontables disfraces civiles y docentes. Convirtiéose la religión en una liturgia externa y en un aparato extensible de la fe... Todo lo que había sido ejercicio espiritual se convirtió en milicia política y burocrática. Los colegios continuaron preparando sus huestes invisibles, como la araña que remienda su tela; y... se aseguró en la ley y en el presupuesto una vida decorosa"²².

Por su parte, José Luis Romero nos es útil para el esbozo de una partición de nuestra historia en períodos sucesivos radicalmente distintos entre sí. Romero divide la historia del país en tres eras: la "colonial", la "criolla" y la "aluvial"; ésta —según su análisis— todavía no habría concluido. Nos interesamos de modo especial en los últimos dos períodos, ya que fue durante la era criolla que se sancionó nuestra Constitución (al abrigo el lapso 1810-1880), y que —como dijimos— nos encontrarnos en las postimerías del restante (la era aluvial).

Refiriéndose a la era criolla, Romero apunta que "la revolución emancipadora era, en cierto sentido, una revolución social, destinada a provocar el ascenso de los grupos criollos al primer plano de la vida del país". Explica que, por razones de solidez del movimiento, el núcleo porteño tuvo que recurrir a los grupos del interior —en gran parte formados por la masa rural—; esos grupos respondieron, pero no se sintieron representados por el tipo de régimen político, ya que éste le daba preeminencia hegemónica a los grupos cultos de formación europea. Así comenzó —dice Romero— "el duelo entre el sistema institucional propugnado por los núcleos ilustrados... y los ideales imprecisos de las masas populares. La pugna entre estas dos concepciones político-sociales condujo a la guerra civil y el triunfo de los federales desembocó en la autocracia...; entonces comenzó a insinuarse una tendencia intermedia que trató de conciliar las dos corrientes antagónicas para constituir una

²² Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pompa*, "Las fuerzas primitivas", "Las fuerzas psíquicas", "La fe", p. 179-185.

doctrina política que permitiera la consolidación de la nación". En esa postura –recordemos– se hallaba la Generación del 37, y con ella, aun Alberdi.

Romero continúa indicando que esa tesis transaccional "triunfó en 1853 con la Constitución y se impuso definitivamente en 1862". El desarrollo de esa política constructiva provocó "la conformación de una nueva realidad social. La inmigración europea y la intensa transformación económica hirieron de muerte a la Argentina criolla y tornaron difícil el normal funcionamiento del sistema institucional creado a costa de tantos esfuerzos y tanta sangre". Se impone, entonces, la era aluvial. Su primer signo, dice el citado autor, es "en el campo político-social, un nuevo divorcio entre las masas y las minorías". Agrega Romero que "las masas han cambiado su estructura y su fisonomía y, por reflejo, las minorías han cambiado de significación y de actitud frente a ellas y frente a los problemas del país. Las consecuencias de este hecho fueron inmensas y perduran aún hoy en el panorama argentino. El sistema institucional establecido... dejó de ser, poco a poco, adecuado a la realidad: superior a ella en algunos aspectos, más insuficiente en algunos otros. Estaba preparado –señala Romero relevantemente– para regular el juego convencional entre partidos de una misma clase social, y aseguraba el funcionamiento político de una sociedad en la que la masa daba por admitido el legítimo monopolio del poder por parte de una minoría en la que reconocía ciertas auténticas virtudes republicanas; pero resultó insuficiente en cuanto la lucha se planteó entre clases que combatían por sus privilegios o por sus aspiraciones, sin darse cuartel ni reconocerse derechos preestablecidos. Así se determinaron dos líneas políticas antagónicas, cuyo choque repercutió en la estabilidad del sistema institucional".

Finaliza diciendo Romero que "el ciclo de la Argentina aluvial está aún inconcluso y no ofrece sino interrogaciones y enigmas; pero –con razón agrega–, ya es mucho para el diagnóstico de una época el saber a ciencia cierta cuáles son los elementos encontrados que luchan en su seno"⁴⁴. Ese es, precisamente, uno de los objetivos de este trabajo.

⁴⁴ Romero, José L., *Las ideas políticas en la Argentina*, p. 13-14, 63-64, 187-188.

3. LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO EN EL MUNDO

a) Breve análisis sobre la situación actual del problema en el derecho internacional comparado

No abordaremos aquí el estudio del desarrollo histórico de la relación entre la Iglesia y el Estado en la legislación comparada, pues ello excedería los propósitos de este trabajo. Nos limitaremos a exponer un panorama del modo en que se trata el tema religioso en los distintos ordenamientos positivos.

Es Klochkov quien nos muestra las distintas maneras de interrelación jurídica entre la Iglesia y el Estado en el mundo. Señala que es frecuente que las leyes proclamen a la religión como "base del Estado". Da como ejemplo el caso de la Constitución de Irlanda, que comienza diciendo: "En nombre de la Santísima Trinidad, de la que se origina todo poder y a la que, como último refugio, se deben orientar todas las acciones, tanto de los hombres como de los Estados, nosotros, el pueblo de Eire, al reconocer humildemente todos nuestros deberes ante nuestro señor Jesucristo".

Sigue diciendo Klochkov que, de un modo u otro, la alocución a Dios está contenida en los preámbulos de las Constituciones de muchos Estados, aunque "la mitad de ellos (República Federal Alemana, Países Bajos, Suiza y otros) no tienen religión estatal y algunos, hasta proclaman la libertad de conciencia". Al adentrarse en el análisis específico de la regulación jurídica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el escritor soviético señala que actualmente, las Constituciones de cuarenta y tres países conceden a alguna organización religiosa una posición privilegiada. Es el Islam quien ocupa el primer lugar entre las religiones estatales, al fijarse en la legislación de diecisiete países su status preferencial. Lo siguen: la Iglesia Católica Romana, que "domina" en catorce Estados de Europa y América latina; la religión evangélica luterana es la estatal en Dinamarca, Islandia, Noruega y Suecia. Agrega Klochkov que en algunos países la Iglesia oficial no se denomina "estatal" sino "nacional", citando como ejemplos a Dinamarca y Colombia; también se habla de Iglesia "oficial", como en Noruega e Irak, o "religión del pueblo", tanto en Mauritania como en Panamá. Más adelante, apunta que muchos países cuyas Constituciones establecen la religión estatal, declaran también en ellas la libertad de religión y, en algunos casos, hasta

la libertad de conciencia. Reflexiona señalando que reconocer oficialmente una religión como estatal es "la negación directa de la libertad de conciencia y es incompatible con la libertad de religión", porque "pone a los seguidores de esa religión en posición privilegiada en comparación no sólo de los ateístas, sino con las personas que profesan otras creencias" originando una desigualdad real y jurídica. Avanza en su análisis el soviético diciendo que la Iglesia oficial goza del apoyo preponderante del Estado y de los más notables privilegios en comparación con otras organizaciones religiosas, y señala que esos privilegios "están fijados en los actos normativos". Luego ejemplifica tales aseveraciones con las Constituciones de la Argentina, Bolivia y Costa Rica, en las que se indica que el Estado "apoya a la religión católica"; con la de Islandia, que expresa que "La Iglesia Evangélica Luterana es la Iglesia estatal y, como tal, goza del apoyo y la protección del Estado"; con la de Irán, que estipula que "el Consejo Nacional se establece para fortalecer el edificio del Estado y cumplir las leyes de nuestro profeta"; con la de Grecia, en fin, que denomina la religión de la Iglesia Ortodoxa Oriental como la religión dominante en Grecia.

Otro de los privilegios enumerados especialmente por Klochkov es el que consiste en que sólo los seguidores de la Iglesia oficial "pueden ocupar el puesto de jefe de Estado", a la que nos hemos referido con anterioridad. Añota que la legislación de Italia, Guatemala, Colombia, Ecuador y otros países declaran la "no injerencia de la Iglesia en la vida política"; en Perú no pueden tomar parte de las elecciones quienes se ocupen "de la religión como profesión". Sin embargo, Klochkov declara que las organizaciones religiosas nunca han limitado su actividad a una esfera puramente religiosa. En Sudáfrica —señala Klochkov— "la Iglesia Reformista (Calvinista) Holandesa está estrechamente relacionada con el régimen racista (Apartheid)". En otro párrafo el soviético apunta que la legislación de Irlanda, Brasil y otros países indica "la inadmisibilidad de que el Estado brinde apoyo material a la Iglesia" aunque "una profundización de las leyes demuestra que... éstas establecen un financiamiento indirecto o directo a las organizaciones religiosas del tesoro público estatal". Da como ejemplo el subsidio estatal a la educación religiosa estipulado por esas Constituciones (a la sazón, el art. 44, Constitución de Irlanda).

En Francia, por su parte, la separación de la Iglesia y el Estado fue proclamada por ley del 9 de diciembre de 1905,

que abolió "las instituciones religiosas estatales y las sustituyó por asociaciones religiosas privadas, a las que les concede el derecho de persona jurídica". Esas asociaciones no deben recibir subsidio estatal alguno. Pero, luego de la ley del 25 de diciembre de 1942, en la que se establece el permiso para "distribuir recursos para reparar edificios donde se practica el culto", y de liberar del impuesto a los bienes donados o testados a las asociaciones religiosas, y con la disminución del impuesto a los bienes inmuebles adquiridos por otros medios, se ha creado, para Klochkov, una forma indirecta de subsidio estatal. En Inglaterra las asociaciones religiosas gozan de grandes ventajas. Los consejos parroquiales de la Iglesia Anglicana y los órganos de las asociaciones de otras religiones son personas jurídicas. Ellas no están sujetas a una serie de limitaciones y se les libera de algunos impuestos. Finaliza diciendo que algunos países cuyas legislaciones proclaman la separación de la Iglesia del Estado, no sólo establecen en su legislación "un régimen preferencial para los bienes eclesiásticos", sino que estipulan "el mantenimiento de los sacerdotes a cuenta del tesoro público". Ejemplifica con el caso de la República Federal de Alemania, en la que el Estado asigna dotaciones a las organizaciones religiosas; en Holanda, la Constitución garantiza a los sacerdotes la consecución de subsidios y pensiones; en Venezuela, donde la Iglesia fue separada del Estado a fines del siglo xix, desde 1949 se otorgaron facilidades para el ordenamiento de sacerdotes, por su escasez.

Más adelante, Klochkov agrega que la libertad de conciencia "se contradice con la coacción de los ciudadanos de participar en ceremonias de carácter religioso". La legislación de muchos países condiciona el acceso a algunos cargos a prestar un juramento religioso: así lo hacen las Constituciones de Grecia, Afganistán, Irán y Nueva Zelanda para con los miembros de sus parlamentos; la de los Países Bajos, a todos los funcionarios superiores; la de Dinamarca, a todos los jueces; la de Luxemburgo, a todos los dignatarios civiles; la de Costa Rica, a todos los funcionarios estatales. Otro tema abordado por el soviético es la ausencia, en la mayoría de las Constituciones occidentales, del reconocimiento de la libertad de conciencia; algunas hablan de la libertad de culto como la nuestra, o las de Bélgica, Luxemburgo, Mónaco, Suecia, Paraguay, El Salvador, Irán, Pakistán, etc.; la mayoría de las veces para expresar el modo de desarrollarse estas relaciones, se hacen las más diversas formulaciones en las que se indican elementos concretos

aislados de la libertad de culto, como en la de Dinamarca ("Los ciudadanos tienen derecho a unirse en comunidades para ejecutar sus ritos religiosos en las formas correspondientes a sus convicciones") o la de Finlandia ("Se concede el derecho de celebrar pública o privadamente ritos religiosos, salir de la comunidad religiosa a la que pertenecen e ingresar libremente a otra"). Ese derecho de profesar libremente su culto no es ilimitado; casi siempre debe subordinarse al orden público, a la moral, a las buenas costumbres, etcétera. Klochikov apunta que Israel establece en su legislación, como requisito para la plena ciudadanía, el profesar la religión dominante, el judaísmo ortodoxo¹². En la URSS, como en todos los países socialistas, el Estado propugna una total separación de la Iglesia, postulando a la religión como un "asunto privado" de los individuos, que goza —por lo menos formalmente— de "entera libertad", aunque limitada por normas que anatemizan "el abuso de la religión y de la actividad religiosa con intenciones políticas" y lo tildan de "anticonstitucional"¹³. El caso de la República Popular China es el caso extremo, al propugnar el ateísmo desde su texto constitucional.

b) Estudio particular de los casos de Estados Unidos de América, algunos países Latinoamericanos y España. Comparaciones

Decía Alberdi, "me propongo ayudar a los diputados y a la prensa constituyentes a fijar las bases del criterio en la cuestión constitucional. Ocupándome de la cuestión argentina, tengo necesidad de tocar la cuestión de América del Sur, para explicar con más claridad de dónde viene, dónde está y adónde va la República Argentina, en cuanto a sus destinos políticos y sociales"¹⁴.

Es moneda corriente elogiar el trabajo realizado por Alberdi en sus *Bases* y decir que fue fundamental para la organización política de nuestro país. Todo eso es cierto.

Lo que se olvida frecuentemente es señalar el carácter historicista, basado eminentemente en lo fáctico, que impregna su obra. Sus *Bases* fueron escritas sin tratar de de-

¹² Klochikov, op. cit., p. 139-162.

¹³ Art. 174 *in fine* de la Constitución de la República Socialista Federativa de Yugoslavia de 1974. Cfr. Samardzic, op. cit., p. 149-163.

¹⁴ Alberdi, op. cit., p. 16.

jar, ni por un momento, de reflejar la realidad, intentando demostrar cuáles eran las necesidades concretas, palpables, de nuestro país en ese instante determinado y encontrar las instituciones que mejor interpretaran esos requerimientos.

Las ideas, que provienen de la mayoría de los sectores políticos nacionales y de muchos pensadores argentinos y extranjeros, sugieren que Alberdi realizó un análisis correcto de esa realidad.

Hoy, ciento treinta y cinco años después de su primera edición en Valparaíso, sus precisiones nos sirven –nada menos– como guía para el estudio de esta realidad, y como espejo en donde reflejar cualquier trabajo sobre las necesidades constitucionales argentinas. Pero no podemos decir lo mismo –ni el propio Alberdi lo haría– de las conclusiones que él extrae sin la necesaria actualización, sin la imprescindible confrontación con la realidad actual. Es cierto que todavía siguen existiendo grandes zonas desérticas, con escasa población; también hoy se habla de nuestro tiempo como de una "etapa de transición"; podríamos decir con Alberdi que América "no está bien; está desierta, solitaria, pobre. Pide población, prosperidad". Lo que no podríamos refrendar completamente es la respuesta que requiere la pregunta que se formula ante tal situación: "¿De dónde le vendrá esto en lo futuro?"; Alberdi afirma: "de Europa"⁴¹.

La realidad actual, según vimos ayudados por el análisis de Romero, es sustancialmente distinta: "Europa" ya vino. Pero no la Europa desarrollada. Lo que vino –vinimos– fue la Europa atrasada, la Europa pobre. Con todo, al fin y al cabo, esto somos. No podemos esperar más, para el desarrollo de nuestro país, que de afuera vengan las soluciones de un modo mágico.

Y esa Europa que vino, con los años se hizo esta Argentina; aquellos extranjeros de ayer son los nacionales de hoy, con diversidad de pensamientos y de actitudes políticas, que una interpretación actualizada de las necesidades que demuestran, hace que deban plasmarse en un texto constitucional vivo, que sea algo más que esa "simple hoja de papel" de la que hablara Lassalle⁴².

Por ende, siguiendo los consejos que Alberdi deja vislumbrar en su obra, nos disponemos a hacer un estudio

⁴¹ *Ibidem*, p. 58-59.

⁴² Lassalle, Fernando, *¿Qué es una Constitución?*, p. 81 y siguientes.

comparado de los actuales textos constitucionales hispanoamericanos y de la evolución actual del tema en la Constitución de los Estados Unidos de América, para poder encarar con una mayor visión, el análisis de las necesidades normativas actuales de nuestro país.

1) *Estados Unidos de América.* Alberdi los incluye entre las naciones más religiosas de la Tierra en sus costumbres, y, agrega, "han llegado a ese resultado por los mismos medios que deseamos ver adoptados por la América del Sud... Será necesario, pues, consagrar al catolicismo como religión de Estado, pero sin excluir el ejercicio público de los otros cultos cristianos".

Rara manera de interpretar la realidad constitucional norteamericana la de Alberdi, ya que el "modelo", en su art. VI establece que "nunca se exigirá una declaración religiosa como condición para ocupar ningún empleo o mandato público de los Estados Unidos", y la enmienda primera preceptúa que "El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente". Con el agregado de lo establecido por la enmienda decimocuarta, válida como parte de la constitución norteamericana desde el 28 de julio de 1868, que señala en su sección Primera: "tampoco podrá Estado alguno privar a cualquier persona de... la libertad... sin el debido proceso legal"⁴². Esas disposiciones mencionadas siguen vigentes; pero, ¿cuál es su alcance actual? Para ello, tendremos que ver el estado en que se encuentra el tema en la jurisprudencia de los tribunales norteamericanos. Históricamente, la libertad de religión "ha recibido dos interpretaciones. Según una, lo que la (primera) enmienda prohíbe es el tratamiento preferencial de una religión o secta particular, por parte del Gobierno Federal", posición a la que adhirió parcialmente Story; la otra interpretación se basa en una carta de Jefferson a un grupo de bautistas en Daubury, Connecticut, escrita en 1802, "en la que se afirmaba que el propósito de la enmienda era el de construir un muro separatorio entre la Iglesia y el Estado". En 1805,

⁴² Incluida en Kauper, Paul G., *Constitutional law. Cases and materials*, p. 1267-1278, (versión castellana del autor de este trabajo); ver, por ejemplo: "School District Abington Township v. Schempp", 374 U.S. 203 de 1963, en el que se expresa: "El fundamental concepto de libertad incluido en la enmienda decimocuarta abarca las libertades garantizadas por la enmienda primera, incluida la libertad religiosa".

Jefferson fue más explícito: "En cuestiones de religión, he considerado que su libre ejercicio está colocado por la Constitución al margen de los poderes del Gobierno General"¹⁰.

Fue recién en 1879 cuando la Corte trató por primera vez el alcance de la primera enmienda, en el caso "*Reynolds v. United States*" (98 US 145), en el que, hablando a través del Chief Justice Waite, declaró que "si bien ella protege la libertad de creencia y opinión religiosa, no priva al Congreso de ejercer su poder legislativo para repeler acciones que están en violación de los deberes sociales o subvierten el buen orden"¹¹.

Más recientemente (1947), en un fallo dividido, el Justice Black, representando a la mayoría, agregó –al margen de la decisión central¹²–, un párrafo obiter dictum muy significativo: "Ni un Estado ni el Gobierno Federal pueden sostener una Iglesia. Ni pueden aprobar leyes que ayuden una religión, ayuden a todas las religiones, o prefieran una religión sobre otras. Ni pueden forzar ni influir a una persona a ir o dejar de ir a una Iglesia contra su voluntad o formarla a professar creencias o no creer en una religión. Ninguna persona puede ser penada por tener o professar creencias religiosas o por no creer, por concurrir o no concurrir a la Iglesia. Ni un Estado ni el Gobierno Federal pueden, abierta o, secretamente, participar en los asuntos de ninguna organización o grupo religioso, y viceversa" ("*Everson v. Board of Education*", 330 US 1).

Al año siguiente (1948), una Corte casi por unanimidad anatemizó, nuevamente a través de Black, un acuerdo por medio del que Illinois dictaba educación religiosa en sus escuelas a alumnos cuyos padres habían firmado una especie de petición. Hasta el Justice Frankfurter, indicado como uno de los más conservadores de la Corte norteamericana de este siglo, adhirió al fallo según sus fundamentos, agregando que "separación significa separación, no algo menor", y que la "escuela pública es un símbolo de nuestra democracia".

¹⁰ Gaviola, Carlos A., *El poder de la Suprema Corte de los EE.UU.*, p. 70.

¹¹ Kauper, op. cit., p. 1237 (versión castellana del autor de este trabajo): *Avalando la decisión del Congreso de prohibir la poligamia en los territorios federales (en este caso, en Utah)*.

¹² En Kauper, op. cit., p. 1253: que reconocía el derecho de las autoridades de New Jersey de dar transporte en forma gratuita a niños que asistían escuelas parroquiales.

cia". El único disidente fue el Justice Reed ("Mc Collum v. Board of Education", 333 US 203)¹¹.

Esta posición de Reed que sostenía que había capellanes en el Congreso y en las Fuerzas Armadas desde tiempo inmemorial, tuvo repercusión, ya que en 1952, "la corte -dividida seis a tres- sostuvo un programa de educación religiosa en Nueva York", pero que establecía que la enseñanza se impartiría fuera del ámbito escolar ("Zorach v. Clauson", 343 US 306)¹².

Sin embargo -en 1961- la Corte, por unanimidad, en palabras de Black declaró inconstitucional una ley de Maryland que exigía como requisito para ocupar cualquier cargo público, una declaración del candidato affirmando que creía en la existencia de Dios, considerándola contraria a las enmiendas I y XIV ("Torcaso v. Watkins", 367 US 488)¹³.

En "Engel v. Vitale" (370 US 421) de 1962, la Corte prohibió el uso de un libro de oraciones confeccionado por el Consejo Escolar de Nueva York. Allí se dijo: "La enmienda I fue agregada a la Constitución Federal para servir como garantía de que ni el poder ni el prestigio del Gobierno Federal podrá usarse para controlar, sostener o influir los tipos de rezo que el pueblo americano puede decir"; también que la enmienda I fue hecha "con la convicción de que una unión del gobierno con la religión tiende a destruir al gobierno y a degradar la religión, y bajo el conocimiento de los hechos históricos que enseñan que el establecimiento de una religión por parte del Estado y la persecución religiosa van de la mano"¹⁴.

En los últimos años, las posiciones están muy parejas dentro de la Corte norteamericana. Observadores políticos estadounidenses creen ver que con el retiro del Justice Lewis Powell -demócrata- y la incorporación posible de un conservador, la balanza de los votos estará cinco a cuatro en favor de los menos progresistas, quienes quizás tomen decisiones importantes en algunos temas -religión, aborto, etc.-

¹¹ Ibidem, p. 1258.

¹² Gaviola, op. cit., p. 71-73.

¹³ En Kauper, op. cit., p. 1262-1264.

¹⁴ Citado por Gaviola, op. cit., p. 72.

¹⁵ En Constitutional law, vol. 16, "American jurisprudence", 2^a ed. (16 Am Jur 2d), § 333, p. 634.

que puedan cambiar sustancialmente la jurisprudencia del más alto tribunal de los Estados Unidos de América²².

2) Latinoamérica. En sus *Bases*, Alberdi no encuentra entre las Constituciones de América latina de su época, un modelo digno de ser seguido. Esas Constituciones, dice, responden a una etapa anterior del desarrollo histórico latinoamericano —la etapa de las guerras por la independencia— ya superada a su criterio. Ninguna de ellas es acorde con la “ley del progreso”²³ de la que Alberdi hablaba, esa ley que necesitaba como requisito fundamental el aliento normativo párfa que poblaciones del resto del mundo concurrieran a cubrir los desiertos que cundían —cunden— en América latina.

Los textos constitucionales de Chile, Perú, Colombia, Ecuador, México, Uruguay y Paraguay, son los que caen bajo la severa crítica de Alberdi, quien los desecha en beneficio de la Constitución del estado norteamericano de California, modelo a tener en cuenta²⁴.

Hoy en día, ninguno de los textos constitucionales latinoamericanos que Alberdi tuvo la oportunidad de estudiar, está vigente²⁵.

Es por ese motivo que la actualización de su análisis se hace interesante, y hasta casi necesaria —como punto de referencia— para nuestro trabajo. Pero esa actualización, para ser completa y eficaz debe dar cuenta de la aparición, en el friso latinoamericano, de otras Constituciones —como la de Brasil— que son dignas de ser estudiadas. Por otra parte, para circunscribir de un modo más preciso este análisis, sólo nos referiremos a los casos más significativos en nuestra materia en Latinoamérica²⁶. Por ende, serán las Constituciones y las problemáticas de Brasil, Chile (en este caso, haremos la excepción de revisar no sólo la Constitución vigente desde 1980, que no se encuentra entre los textos de-

²² Cfr. los artículos de Church, George J., *The Court's pivot man*, p. 10-11, y de Ostling, Richard N., *Religion. Threshing the wall. Church-State separation has powerful new critics*, p. 44-45, en “Time” del 6/7/87.

²³ Alberdi, op. cit., p. 38.

²⁴ Ibidem, p. 38-39, 41-44.

²⁵ Así, las constituciones de Chile (1830); de Perú (1833); de Colombia (1886); de Ecuador (1945, vigente por decr. n° 1 del 15/1/72); de México (1917); de Uruguay (1947); de Paraguay (1967).

²⁶ Cfr. Vaillier, op. cit., p. 172 y siguientes.

mocráticos del continente, sino también el texto constitucional de 1925), Colombia y México.

Antes de entrar al análisis particular de los casos mencionados, haremos una referencia general al tipo de relaciones entre Iglesia y Estado en Latinoamérica. Iván Vallier indica que la Iglesia ingresó a nuestro continente protegida y auspiciada por la corona española, "transformándose así en uno de los principales instrumentos de conquista y en un sostén permanente de todo sistema de control social". Agrega que los gobiernos civiles se ocuparon del "bienestar de la Iglesia" y de la evangelización de los pobladores indígenas, mientras que esos mismos gobernantes esperaban de la Iglesia su apoyo a la política real y su aceptación de ciertos nombramientos y manejos políticos. Más adelante, luego de las luchas por la independencia, la función cumplida por aquellos gobiernos civiles sobre la Iglesia pasó a ser desempeñada por los líderes de las nuevas repúblicas.

Analizando la posición actual de la Iglesia en América latina, Vallier sostiene que su sector tradicional tiene distintos grados de apoyo constitucional; hay casos en los que la fe católica es reconocida como la religión del pueblo o como la religión oficial. Además, "otras medidas otorgan a las Iglesias subsidios financieros y un acceso formal a las escuelas estatales con el objeto de impartir instrucción religiosa". Comenta que en Colombia y en otros países existen concordatos entre el Vaticano y el Estado "que no sólo tienden a robustecer la posición de la Iglesia sino también a concederle plenos derechos para realizar, de mutuo acuerdo..., sus propios nombramientos episcopales".

Hay muchas variantes en las relaciones Iglesia-Estado en las veinte repúblicas latinoamericanas, y Vallier ejemplifica con los casos extremos de México, Cuba y Uruguay (extrema separación) por un lado, y Colombia, Perú y "tal vez Venezuela" por el otro.

Pero, salvando las diferencias nacionales, este estudioso asigna a la Iglesia un "alto grado de notoriedad en las esferas centrales de la vida institucional, y es capaz de conseguir un apoyo considerable para sus diversas actividades", puntos de influencia que "no sólo le ayudan a adquirir recursos e importantes medios de acceso, sino que también le confieren una serie de posiciones desde las cuales puede negociar". Agrega que en los casos en que son necesarias presiones adicionales, "pueden activarse una serie de lazos y apoyos informales". Más adelante Vallier señala que una

generalización en el tema de la influencia de la Iglesia sobre el Estado "se vuelve imposible", y que el simple "hecho de una cláusula de unión o separación dice poco". Esto depende, en un alto porcentaje, de si ese principio de unión otorga al gobierno un grado mayor de control y de qué manera esa unión "garantiza el monopolio católico"; por otra parte, también en caso de separación hay diferencias dadas por el modo en que ella se realiza: "abrupta y explosiva" o "conforme a arreglos y acuerdos". Seguidamente, Ivan Vallier esboza una "tipología formal" de las relaciones Iglesia-Estado utilizando dos dimensiones: el grado de unión de la Iglesia y el grado de la autonomía de la Iglesia. De ese modo, aparecen cuatro niveles de relación¹¹.

Para Vallier, las Iglesias nacionales de Latinoamérica pertenecen a un mismo sistema de fe, dogmas, rituales y estructuras de autoridad. Pero estos rasgos comunes sólo son una caparazón bajo la cual pululan muchas variantes sociológicas¹².

Vayamos, ahora sí, a un breve análisis de las situaciones nacionales en materia religiosa de los países latinoamericanos antes mencionados. Empezaremos con el estudio de la realidad de Colombia, ya que –según Vallier– su Iglesia "es la que posee formas y estilos más auténticos de catolicismo

¹¹ Ibídem, p. 53-55, "Medidas legales: la base del privilegio": 1) "Exrema autonomía de la Iglesia oficial". En el que la Iglesia conserva el monopolio como institución religiosa principal, pero no se complementa ese apoyo y protección con la posibilidad de los representantes del Estado de poder "...dirigir la Iglesia y controlar sus nombramientos de alto nivel..." y cita como ejemplo a Colombia; la Argentina, después de 1986, pertenece a este grupo.

2) "Exrema autonomía de la Iglesia oficial". En este nivel, la Iglesia tiene el carácter de religión oficial y se le otorga cierto grado de legitimidad y apoyo; mas el Estado ejerce el Patronato, especialmente en relación a nombramientos "destinados a ocupar sedes vacantes o recientemente organizadas". Da como ejemplo a la situación argentina hasta 1986, fecha en que se "abolió el derecho de Patronato".

3) "Exrema autonomía de la Iglesia separada". En el que la Iglesia está separada del Estado pero no tiene una independencia total para dirigir y llevar a cabo sus propios asuntos; es el caso de México y su Constitución de 1917.

4) "Exrema autonomía de la Iglesia separada". Para Vallier, es este "uno de los arreglos más afortunados". El Estado y la Iglesia acuerdan "seguir sus propios caminos", manteniendo su disciplina y ocupándose de los ordenamientos de sus asuntos privativos. El ejemplo que da es el de Chile, por lo menos en la situación mantenida desde 1925 hasta 1973.

¹¹ Ibídem, p. 172.

tradicional". El art. 153, contenido en el Título IV de la Constitución de 1886, establece el derecho a la libertad religiosa y de culto¹⁰. Al año siguiente, el 31 de diciembre, el gobierno firmó con el Vaticano un Concordato por el que se declaró al catolicismo religión oficial y a la República protectora de la Iglesia. Iván Vallier afirma que la Iglesia colombiana "está profundamente afincada en la vida institucional total de la sociedad, y mantiene así mayores niveles de monopolio ritual, educativo y territorial que las Iglesias de Argentina, Brasil, Chile y México". Es por ello que los sacerdotes "son notorios e... influyentes"; además, "la orientación de la Iglesia colombiana respecto del espacio territorial como indicador de potencia religiosa está confirmada por los esfuerzos que ha hecho para mantener fuera del país a los grupos religiosos competidores". Sin embargo, también existen otras líneas en la Iglesia colombiana, entre las que se cuentan una progresista y otra más radical (de las que ya nos hablara Krumwiede en la parte 2 de este trabajo), pero que son minoritarios. Los progresistas levantan las banderas del Concilio Vaticano II y de la reunión de Medellín. Los radicales –o revolucionarios cristianos– desarrollan una estrategia "poco atractiva" para el pueblo colombiano "agotado de tanta violencia"¹¹.

Pasemos a estudiar el caso de México. Vallier, con razón, lo sindica como algo "especial". La Iglesia mexicana, luego de su separación forzosa y abrupta de las bases tradicionales de privilegio a principios del siglo xx se vio privada de nexos formales con el Estado, sin propiedad y sin el derecho de crear instituciones educacionales. También la Constitución de 1917 coartó por lo menos formalmente sus facultades para dirigir coaliciones políticas o para apoyar partidos propios. El art. 24 de la Constitución estableció la libertad religiosa y de culto¹². Aun con la presencia de estas restricciones, la Iglesia mexicana, poco a poco, fue forjando "estructuras paralelas de tipo aislante centradas en el mantenimiento de lealtades... y en la construcción de barreras entre los católicos y el conjunto de la sociedad", y ha avanzado, aunque no mucho, su peso específico en la sociedad. Vallier la caracteriza como "no... bien politizada", y

¹⁰ Constitución de la República de Colombia de 1886, Título IV, art. 153.

¹¹ Vallier, op. cit., p. 174-178.

¹² Art. 24 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1917.

"bastante tradicional", y a su jerarquía como "no (muy) integrada en el plano nacional". Concluye afirmando que aunque goce de una fuerte "religiosidad popular" y haya logrado constituir "un clero nativo bien capacitado", no emprende, sin embargo, "cambios cualitativos de largo alcance en sus normas estructurales ni en sus relaciones con la sociedad"¹⁶.

En el Brasil, rotulado por Vallier como el "mayor país católico del mundo"¹⁰, la Iglesia está separada del Estado desde la creación de la República (1889), tomando forma legal en la Constitución de 1891, que crea un Estado "laico y federal". La Constitución que hoy está vigente es la de 1967, reformada el 17 de octubre de 1969 y enmendada en abril de 1977. En la actualidad se estudia una reforma constitucional, y ya se está llevando a cabo la Convención Constituyente.

El art. 153 de la Constitución actual, incluido en su Capítulo IV, preceptúa la libertad de conciencia y de religión⁴.

En el Brasil, las fuerzas conservadoras y progresistas de la Iglesia están en una situación pareja, por lo menos en lo referido a su influencia, persuasión y articulación, diferenciándose así de los otros países latinoamericanos analizados¹⁰. Brasil es, por otra parte, una de las cunas ideológicas de la llamada teología de la liberación, contando, entre sus miembros más salientes, a Helder Pessos Cámara y a Leonardo Boff¹¹.

Llegamos, por último, al caso de Chile. James Petras, al estudiar el desarrollo histórico del papel de la Iglesia en este país, sostiene que ella tuvo un rol fundamental en la formación de las premisas ideológicas que sustentaron la política chilena en el siglo XIX; además "ofreció la justificación racional del dominio de una minoría y alentó a la mayoría a someterse". Más adelante, Petras afirma que los primeros gobernantes chilenos "adaptaron a sus problemas terrenales muchos de los valores e ideas promulgados por la Iglesia"¹¹. Por su parte, Frederick Pike apunta que "a fines del siglo

² Waller, op. cit., p. 152-153.

— Maldem, p. 185.

⁴⁴ Constitución de la República Federativa del Brasil de 1967-69, esp. IV, art. 153 (1938).

© Waller 2002-03-04 125-126

¹⁹ Cfr. Don Rubén: Teología y dominación, cap. 2, pts. 3, "Iglesia de la cristiandad e Iglesia neófitica," p. 102-103.

¹¹ Petras, James, *Políticas y fuerzas sociales en el desarrollo chileno*, cap. 1 "La derecha", p. 41.

xix las autoridades eclesiásticas y sus partidarios laicos insistían en que la única tradición unificadora y constructiva a partir de la cual los latinoamericanos podían establecer un orden y lograr progresos era la tradición católica de los tiempos coloniales. Según afirmaban, apartarse de ella provocaría el caos y originaría instituciones políticas deformadas y antinaturales, por no estar arraigadas en el pasado”¹¹.

En otro párrafo de su estudio, dice Petras, que estos estrechos vínculos de “colaboración” entre la Iglesia y el Estado persistieron hasta el primer cuarto de nuestro siglo, cuando en 1925 ocurrió su separación, por expreso precepto de la Constitución chilena de ese año, cuyo art. 1º, inc. 11, establece la libertad religiosa y de culto¹². Concluye que “además de controlar y utilizar el gobierno para favorecer sus propios intereses, el poder de la derecha tradicional se basaba en el respaldo ideológico suministrado por la Iglesia Católica. El tradicionalismo, perpetrado por la superposición de autoridad eclesiástica y política, apuntaló el poder de la élite, al mismo tiempo que excluía a las clases inferiores de toda posibilidad real de intervenir en política”¹³.

Más recientemente, la Iglesia chilena está considerada –según Vallier– como “la más progresista de América Latina”. La Constitución de 1925 fue “suspendida” luego del derrocamiento del gobierno constitucional presidido por Salvador Allende en 1973, y fue reemplazada por una “nueva” recién en 1980, que entró parcialmente en vigencia el 11 de marzo de 1981. Durante ese lapso, el gobierno se basó en tres “Artas Constitucionales” que derogaron todos los artículos que aseguraban la vigencia de las garantías propias de un Estado de derecho¹⁴.

3) España. Nadie puede negar que la situación española es un punto de referencia ineludible. Su etapa de consolidación democrática, inaugurada después de la muerte de Francisco Franco el 20 de noviembre de 1975, echó por tierra con todo intento continuista del régimen que la mantuvo cuarenta años más cerca de la Edad Media que de la

¹¹ Pike, Frederick, *The conflict between Church and State in Latin America*, p. 1, citado por Petras, op. cit., p. 81.

¹² Art. 1º, inc. 11, de la Constitución de la República de Chile de 1925.

¹³ Petras, op. cit. y p. citadas.

¹⁴ Cfr. Fundación interamericana de abogados, *La protección legal de los derechos humanos en el Hemisferio occidental*, “Chile”, p. 82.

era contemporánea. Ese traspaso, de la "legalidad" franquista a la "legalidad" democrática, fue pacífico, gracias a una habilidosa "ley para la reforma política"¹⁶.

Esa ley que fue avalada por la mayoría del pueblo español, emplazaba al gobierno para redactar la normativa electoral que serviera para las elecciones generales que se convocarían para las Cortes. Como esas Cortes serían presumiblemente constituyentes, había que asegurar con ese sistema electoral la mayor participación de todos los sectores políticos del país. Esa ley electoral fue promulgada como decreto el 18 de marzo de 1977. Las elecciones del 15 de junio de 1977 respaldaron a Suárez. Las nuevas Cortes reflejaban una intención "moderada" del pueblo español, que otorgó a la centroderecha (UCD) y a la centro-izquierda (PSOE) las dos primeras minorías. Esto hizo que "fuera necesaria la transacción". Una Comisión del Congreso fue, en definitiva, la encargada de elaborar la Constitución, tarea que le insumió diecisésis meses hasta su aprobación por referéndum nacional el 6 de diciembre de 1978, luego de otras cuatro fases: las de redacción, discusión en el Congreso de los Diputados, discusión en el Senado y conciliación parlamentaria.

El 27 de diciembre fue sancionada la Constitución por el Rey ante las Cortes, y fue publicada en el Boletín Oficial del Estado el 29 de diciembre de 1978. Este texto constitucional, en su art. 16, contiene disposiciones referidas a las libertades de ideología y de religión. Es importante conocer a fondo su contenido y sus alcances puesto que –como veremos luego con mayor especificidad– en nuestro medio, el Consejo para la Consolidación de la Democracia, en su "Dictamen Preliminar", presenta, auspiciada por un sector minoritario dentro de él, la sugerencia de reemplazar el actual art. 2º de la Constitución por uno similar al citado¹⁷.

¹⁶ Cfr. De Esteban, Jorge - López Guerra, Luis. *El régimen constitucional español*, t. I, parte introductoria, "La fundación del régimen constitucional", cap. I y II, p. 9-31; presentada en forma de proyecto por el entonces presidente del gobierno nombrado por el Rey Juan Carlos I, Adolfo Suárez, en setiembre de 1976. Tres meses después, fue sometida a la aprobación del pueblo español mediante un referéndum nacional, "una vez que fue aprobada previamente, a modo de 'barakuri' histórico, por el Consejo Nacional y las Cortes franquistas".

¹⁷ Consejo para la Consolidación de la Democracia, *Dictamen Preliminar: Reforma constitucional*, comisión n° 4, "Síntesis referida al tema: relaciones entre la Iglesia y el Estado en el texto constitucional", p. 196-202.

Lo de "similar" está dado por la omisión (involuntaria?) del inc. 3º de ese precepto. Este art. 16 de la Constitución de España, expresa textualmente:

"1º) La Constitución garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y de las comunidades, sin más limitación en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

"2º) Nadie puede ser obligado a declarar su ideología, religión o creencias. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad y mantendrán las consecuentes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y demás confesiones".

"3º) Ninguna confesión tendrá carácter estatal"**.

Para conocer el alcance de este artículo y sus consecuencias fácticas, nada mejor que recurrir a dos constitucionalistas españoles.

Su obra es utilizada como texto de estudio en las facultades de Derecho de España. Nos estamos refiriendo al trabajo de Jorge de Esteban y Luis López Guerra, profesores de las Universidades Complutense y de Extremadura, respectivamente.

Al tratar la libertad de religión, los estudiosos citados comentan que el art. 16 de la nueva Constitución innovó con respecto a sus antecedentes normativos, pretendiendo, por un lado, desdramatizar el fenómeno religioso y, por el otro, implantar en España una auténtica libertad religiosa. Sin embargo, mencionan un tercer factor: "la presión que determinados medios sociales, políticos y religiosos ejercieron sobre los constituyentes al objeto de resguardar de facto los privilegios de que la Iglesia Católica goza en nuestro país".

A nosotros nos interesa sobremanera lo que preceptúan los incs. 2º y 3º del artículo, este último —como dijimos— no transcripto por quienes sugieren una fórmula similar para nuestra Constitución. La conjunción de ellos muestra, latamente, la ambigüedad que surge del texto completo. De Esteban y López Guerra intentan conciliarlos para entender su sentido apropiado. De ese ejercicio emanen los siguientes rasgos:

** Ibídem, transcribiendo el art. 16 de la Constitución española tanto en p. 193 como en p. 202.

** Así, De Esteban - López Guerra, op. cit., p. 142.

"1) Es un Estado aconfesional. A ese respecto, el art. 16.2 es suficientemente claro.

2) No sería apropiado, sin embargo, definirlo como un Estado laico... La obligación impuesta a los poderes públicos de tener en cuenta las confesiones religiosas y cooperar con ellas le confiere cierto compromiso de carácter teísta... (al tiempo que las sitúa) en un plano institucionalmente privilegiado respecto de las posibles concepciones agnósticas. Se trataría, en consecuencia, de un Estado de tipo intermedio.

Y si tenemos en cuenta la realidad actual a este respecto..., realidad que incorpora elementos tales como las subvenciones estatales a la Iglesia Católica o la hegemonía de la Iglesia en el campo educativo (lo que redundaría en un segundo canal de transferencia de fondos estatales a la confesión católica) habría que concluir que la balanza se inclinaría más bien hacia el Estado tolerante que hacia el laico...

3) En esta relación entre el Estado y las confesiones religiosas la Iglesia Católica ocupa un carácter protagonista. Pero hay que advertir que las relaciones entre los poderes públicos y las confesiones religiosas y entre ellas, en primer lugar, con la Iglesia Católica, son consecuencia de las creencias religiosas de la sociedad española (mantendrán las consiguientes). Por tanto, estas relaciones pueden experimentar alteraciones en cuanto varíen las creencias de los españoles, que constituyen su causa".

Después de este muy interesante análisis de la condición derivada de las creencias del pueblo que tiene este sistema de cooperación religiosa, los dos constitucionalistas señalan que "la eficacia de la libertad religiosa en España es, desde el punto de vista constitucional, plena, aunque quizás desde un enfoque sociológico se deba objetar que la realidad del sistema educativo y otros factores (como las subvenciones estatales a la Iglesia Católica) disminuyen esa plenitud de eficacia". Son conclusiones que debemos tener en cuenta al elaborar las nuestras¹⁰. Aquí sólo tomaremos uno de aquellos puntos: el de la afirmación del carácter mutable de las relaciones del Estado español con las confesiones religiosas, y en especial con la Iglesia Católica, dado por su dependencia de la variación de las creencias del pueblo.

¿Cuál es la situación en este campo en España casi una década después de la sanción de la Constitución? Es José

¹⁰ Ibidem, p. 148-151.

Ramón Montero quien realiza al respecto un análisis tan completo como interesante, titulado *Iglesia, secularización y comportamiento político en España*. Comienza indicando que la sociedad española de 1950 era más parecida a la de un siglo atrás que a la actual, dando cuenta de cómo influyeron los procesos de cambio social experimentados en ese país con respecto al papel institucional de la Iglesia Católica, en la preponderancia de elementos secularizadores y en la situación del factor religioso en el comportamiento político de los españoles.

Resalta que la influencia religiosa ha disminuido, y que lo más significativo es que ese cambio se haya producido "en un periodo de tiempo relativamente corto y de una forma aparentemente inadvertida". Montero engloba toda la controversia en el fenómeno de secularización producido en ese lapso y que sigue desarrollándose. Aclara que no es sinónimo de arreligiosidad, porque pese a ese proceso de secularización, "España ocupa el quinto lugar entre catorce países occidentales en lo que respecta a la importancia de sus nacionales tras Estados Unidos de América, Irlanda, Canadá e Italia. Y si se les pregunta directamente, nueve de cada diez españoles, italianos e irlandeses se declaran católicos, en unos niveles de religiosidad superiores a los de otros países europeos". Agrega que ese fenómeno puede involucrar "el declive de los valores religiosos explícitos, la mayor conformidad con este mundo en detrimento de lo sobrenatural, la privatización de la religión, la disminución del papel desempeñado por las creencias religiosas e institucionales, la progresiva desacralización del mundo y, en fin, el paso de una sociedad más o menos sagrada a otra secular en mayor o menor medida". De allí que la secularización no sólo abarque la menor fuerza "de la religión en la sociedad" sino que también incluye "una creciente racionalización y universalización de las conciencias". Apunta que esto "implica el abandono de una mentalidad dogmático-apriorística (*closed mind*) que hace de la fe la única guía del conocimiento y que rechaza, por lo tanto, el principio dogmático de la sumisión de las ideas a la prueba de los hechos. Y también implica una cierta laicización político-cultural, o un abandono parcial de la ideología entendida como un sistema cerrado e invariable"**.

** Montero, José R., *Iglesia, secularización y comportamiento político en España*, en "Revista Española de Investigaciones Sociológicas", abr.-jun. 1988, p. 131-158. Los indicadores que Montero utiliza para reflejar

Reconoce Montero, sin embargo, que el factor religioso sigue siendo importante, junto con otros, para la formación ideológica y el comportamiento electoral de España.

c) Documentos internacionales vigentes referidos a la cuestión en el ámbito de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y de la Organización de Estados Americanos (OEA).

Para completar el panorama del estudio del tratamiento del tema en el derecho internacional, recurrimos ahora al análisis de las disposiciones pertinentes en los documentos internacionales vinculados a los derechos humanos.

Desde 1948, fecha en que se aprobó –sin oposición– la Declaración Universal de Derechos Humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas (que llegó a convertirse en “la proclamación de derechos de todos los pueblos del mundo de mayor aceptación en la historia de la humanidad”), empezó a plasmarse el deseo y la convicción de los fundadores de la ONU sobre que “no se conseguiría un mundo pacífico sin una eficaz protección internacional de los derechos humanos”, ya que la violación de ellos “había sido uno de las causas de la Segunda Guerra Mundial”⁴⁹.

Más adelante, con la aprobación de las partes segunda y tercera de la Carta Internacional de Derechos Humanos por la Asamblea General el 16/12/66 constituidos por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (que entraron en vigor en 1976 luego de ser cada uno de ellos ratificado por los treinta y cinco Estados necesarios), se amplió el campo jurídico de protección internacional de esos derechos fundamentales. Los pactos difieren de la de-

esta secularización son: a) la disminución del número de católicos que se presentan a sí mismos como “católicos practicantes” de un 87% en 1966 a un 33% en 1993; también indica una disminución pronunciada de esos índices desde 1976, fecha del comienzo de la “transición política”; b) el descenso de la frecuencia de asistencia a la Iglesia, “que mide en cierto sentido la identificación psicológica del individuo con la subcultura católica”: en 1973 el 75% de los españoles declaraba asistir frecuentemente a misa, mientras que en 1986 alcanzó esa declaración al 28%. La situación contraria observó, según el estudio español, un crecimiento paralelo: de un 25% que “nunca o casi nunca”, pasó a ser del 71%.

⁴⁹ UNEESCO, Algunas sugerencias sobre la enseñanza sobre los derechos humanos, p. 8.

claración porque son "documentos jurídicamente obligatorios"¹¹.

Luego de amplios estudios, que se extendieron desde 1953 hasta 1981, siendo tema frecuente en su tratamiento por parte de la Asamblea General y de Comisión de Derechos Humanos, por res. 36/55 del 25 de noviembre de 1951, dicha Asamblea aprobó la "Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones"¹².

Por su parte, nuestra organización regional, la OEA, aprobó en la Novena Conferencia Internacional Americana (Bogotá, 1948) la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, mientras que el 22/11/69, en San José de Costa Rica, varios países americanos acordaron la Convención Americana sobre Derechos Humanos (conocida como Pacto de San José de Costa Rica).

Digamos, por otra parte, que la Argentina suscribió la Convención Americana sobre DDHH –ratificada por ley de la Nación nº 23.054 del 1/3/84– y los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos (PIDCyP) (y su Protocolo Facultativo) y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESyC) –ratificados por ley de la Nación nº 23.313 vigente desde el 13/3/86– teniendo, por ende, plena vigencia en nuestro ordenamiento jurídico, de acuerdo con los arts. 27 y 31 de la Const. Nacional.

Al conjugar los distintos documentos¹³ a saber: 1) Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerance;

11 Levin, Leah, *Derechos humanos. Preguntas y respuestas*, p. 18.

12 Incluida en ONU, "Resoluciones y decisiones aprobadas por la Asamblea General durante su 36º período de sesiones (1951-1952 de 1951; 14-29/3, 28/3 y 29/3 de 1952)", p. 298-299.

13 ONU, "Resoluciones y decisiones aprobadas por la Asamblea General, Anexo, "Declaración Universal de Derechos humanos" Art. 17. "Todas son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación".

Art. 18. "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia".

Art. 21. "Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente e por medio de representantes libremente elegidos.

vancia y discriminación fundadas en la religión o en las convicciones²¹; 2) Declaración Americana de los Derechos y

2º) Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3º) La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará (perí... elecciones auténticas... (periódicas con) sufragio universal.

Apenas III del libro citado en nota 1, p. 117-122:

Art. 18: "1) Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar la religión o creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, la práctica y la enseñanza.

2º) Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

3º) La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescriptas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral pública, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

4º) (Libertad de los padres a dar a sus hijos la educación religiosa que respondía a sus convicciones.)"

Art. 23. "Todos los ciudadanos gozarán (sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social)... y sin restricciones indebidas, de los siguientes derechos y oportunidades:

a) Participar en la dirección de los asuntos públicos directamente o por medio de representantes libremente elegidos.

b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto...

c) Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país".

Art. 26. "Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas, o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social".

²¹ Op. cit. en nota 3, p. 209-220. Cfr. ONU, *Actividades de la Naciones Unidas en materia de Derechos Humanos*, p. 178-181. "Medidas para asegurar la libertad de pensamiento, conciencia y religión".

Consta de un preámbulo y de ocho artículos. En el preámbulo la Asamblea General se muestra "preocupada por las manifestaciones de intolerancia por la existencia de discriminación en las esferas de la religión o las convicciones que aún se advierten en algunos lugares del mundo". En su art. 1º la Declaración enumera principios generales ya contenidos en los documentos que analizamos anteriormente. El art. 2º establece que "nadie será objeto de discriminación por motivos de religión o convicciones por parte de ningún Estado, institución, grupo de personas o particulares" y define lo que, a los efectos de la Declaración, se entiende por la expresión

Deberes del Hombre"; 3) Pacto de San José de Costa Rica (Convención Americana sobre Derechos Humanos)²¹, y des-

"intolerancia y discriminación basadas en la religión o en las convicciones"; "toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales". Su art. 3º afirma que este tipo de discriminación constituye "una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, y debe ser condenada como una violación de los derechos humanos y las libertades públicas fundamentales proclamadas en la Declaración Universal de Derechos Humanos y enunciadas detalladamente en los pactos internacionales de Derechos humanos, y como un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones". El art. 4º se dirige a todos los Estados, al decir que "adoptarán medidas adecuadas para prevenir y eliminar toda discriminación por motivos de religión o convicciones en el reconocimiento, el ejercicio y el goce de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en todas las esferas de la vida civil, económica, política, social y cultural" y que "harán todos los esfuerzos necesarios por promulgar y derogar leyes, según el caso, a fin de prohibir toda discriminación de ese tipo y por tomar todas las medidas adecuadas para combatir la intolerancia por motivos de religión o convicción en la materia". Su art. 7º establece que "los derechos y libertades esunciados en la presente Declaración se concederán en la legislación nacional de manera tal que todos puedan disfrutar de ellos en la práctica".

²¹ Fundación Americana de Abogados, op. cit., p. 31-43.

Art. II. (Derecho de igualdad ante la ley). "Todas las personas son iguales ante la ley y tienen los derechos y deberes consagrados en esta declaración sin distinción de raza, sexo, idioma, credo ni otra alguna".

Art. III. (Derecho de libertad de religión y culto). "Toda persona tiene el derecho de professar libremente una creencia religiosa y de manifestarla en público y en privado".

Art. XX. (Derecho de sufragio y de participación en el gobierno). "Toda persona, legalmente capacitada tiene el derecho de tomar parte en el gobierno de su país, directamente o por medio de sus representantes, y de participar en las elecciones populares, que serán de voto secreto, genuinas, periódicas y libres".

²² Ibídem, p. 41-71.

Art. 1. (Obligación de respetar los derechos). "Los Estados partes de esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y de garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social".

Art. 12. (Libertad de conciencia y religión). (Sus términos son idénticos a los del art. 18 del PIDCyp).

²³ Art. 12. (Libertad de pensamiento y de expresión). (Idem).

Art. 23. (Derechos políticos). "1º) Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades:

a) de participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente, o por medio de representantes libremente elegidos; b) de votar y ser elegi-

pués de repasar sus disposiciones, sobre libertad religiosa, igualdad y rechazo a toda discriminación, caben ciertos interrogantes: ¿No se contradicen con ellas -por lo menos- los arts. 2º y 7º de nuestra Constitución? ¿Cuáles prevalecen? ¿Debe una futura reforma constitucional contenerlos entre los puntos a modificar por tal motivo? Queda planteada la incógnita.

4. LA RELACIÓN IGLESIA Y ESTADO EN LA ARGENTINA

a) Somera referencia de la evolución del tema en el derecho patrio independiente

1) Antecedentes constitucionales (1810-1853). Veremos ahora la posición sustentada por los distintos ensayos normativos que se sucedieron desde la Revolución de Mayo hasta la sanción de la Constitución Federal del '53.

Ya Alberdi, en el trabajo que venimos teniendo como espejo, arremete contra ellos, por su posición inarmónica con respecto a "las necesidades modernas del proceso argentino"¹⁰. En lo referente a la cuestión religiosa, la totalidad de esos intentos procuró mantener a la Iglesia Católica, al decir de Bidart Campos, con todos los privilegios del culto oficial¹¹. Esto respondía, según dicho autor, a la "larga tradición hispana del período anterior a la Independencia" que dejó "grabadas en la comunidad las pautas cristianas de una civilización de hondo arraigo. Aunque, acota Bidart Campos, con un argumento carente de perspectiva y ubi-

¹⁰ "que la ley gocie reglamentar el ejercicio de los derechos y oportunidades a que se refiere el inciso anterior, exclusivamente por razones de edad, nacionalidad, residencia, idioma, instrucción, capacidad civil o mental, o condena, por juez competente, en proceso penal".

¹¹ Art. 34. (Igualdad ante la ley). "Todas las personas son iguales ante la ley. En consecuencia, tienen derecho, sin discriminación, a igual protección de la ley".

¹⁰ Alberdi, op. cit., p. 10.

¹¹ Señalan este hecho Barnella, Pablo A., Derecho constitucional, cap. IX: "Relaciones de la Iglesia con el Estado", p. 188; González Calderón, Juan A., Derecho constitucional, cap. X: "Derechos y libertades en relación inmediata con las personas", p. 249; Sánchez Viamente, Carlos, Manual de derecho constitucional, cap. XIV: "Estado e Iglesia", p. 108.

cación histórica, que "no faltaron los opuestos que, en imitación de modelos extraños, pretendían trasladar a nuestro país, en ese momento sin disidencias confesionales, fórmulas abstractas de un tinte liberal, ajeno al medio ambiente"¹¹.

Antes de 1815, el problema pasó por la lucha del gobierno criollo para asegurarse el traspaso del patronato, que venía siendo ejercido hasta 1810 por el virrey en representación de la Corona Española¹².

A partir de allí, con el Estatuto Provisional, comienzan los intentos de un tratamiento constitucional del tema¹³.

Acota Ramella que este Estatuto imponía al Director del Estado "la protección de la religión del Estado, su defensa y felicidad", y le otorgaba facultades propias del Patronato¹⁴.

En 1817, el Reglamento Provisorio transcribió, casi textualmente, lo dispuesto por el Estatuto del '15.

La Constitución de 1819, en su sección Primera, "De la religión del Estado", sigue la línea de sus antecedentes, aunque con un perfil que muestra, según Carlos Colautti, un adelanto a este respecto¹⁵.

La Constitución unitaria de 1826, en el art. III de su sección primera denominada "De la Nación y su culto", refleja en parte la "evolución operada en el Plata en materia de libertad religiosa... concretada jurídicamente en el Tratado suscripto el 2 de febrero de 1825 entre los plenipotenciarios

¹¹ Bidart Campos, Germán, *Tratado de derecho constitucional. Realidad, normatividad y justicia*, t. II, cap. XI: "El problema religioso en el orden constitucional", p. 38-39.

¹² Cfr. Ramella, op. cit., p. 186-188.

¹³ Colautti, Carlos E., *Proyectos constitucionales patrios (1811-1826)*, p. 38-39. Este, en el art. I de su capítulo II, establecía: "La religión católica apostólica romana es la religión del Estado", y en el art. II del mismo capítulo, en un tono duro, preceptuaba: "Todo hombre deberá respetar el culto público y la religión santa del Estado; la infracción a este artículo será mirada como una violación a las leyes fundamentales del país". A pesar de todo, es interesante señalar que es el art. I del capítulo referido a la seguridad individual en este Estatuto la fuente de la primera parte de nuestro art. 19 de la Constitución.

¹⁴ Ramella, op. cit., p. 188.

¹⁵ Colautti, op. cit., p. 69-70; ya que, luego de afirmar en el art. I de su capítulo II que "La religión católica apostólica romana es la religión del Estado", su párr. 2º dispone: "el gobierno le debe la más eficaz y poderosa protección y los habitantes del territorio todo respeto, cualquiera fueran sus opiniones privadas", ratificando la zona de reserva en materia religiosa. El art. II también sindicaba a la infracción del artículo anterior como "violación a las leyes fundamentales del país".

Manuel J. García, secretario de Relaciones Exteriores del Poder Ejecutivo Nacional (ejercido por B. Rivadavia), y Woodbine Parish, cónsul general de S. M. Británica en la Ciudad de Buenos Aires y por el cual se estableció la libertad religiosa para los subditos ingleses residentes en las Provincias Unidas del Río de la Plata”²².

Ramella remarca el “acentuado regalismo” rivadaviano²³. El mismo autor expresa que ese regalismo creció aun más durante el gobierno de Rosas; indica, también, la expulsión de los jesuitas en 1843 luego de haberlos admitido en 1836²⁴.

2) Los “Bases” de Alberdi. Este texto, del que ya hemos tomado referencias, considera que la religión “hoy (es decir, en el siglo xix) como en el siglo xvi, (debe ser) el primer objeto de nuestras leyes fundamentales. Ella es a la compleción de los pueblos lo que es la pureza de sangre a la salud de los individuos”, estableciendo una curiosa comparación con visos racistas.

Aun sosteniendo ese criterio, Alberdi, como vimos, recuerda que el suyo es un “escrito de política” y que por ende sólo mirará a la religión como “medio de organización política”. Esta reflexión nos recuerda lo sostenido por Ivan Vallier sobre el fundamento de la necesidad de la “unión funcional de la Iglesia con el Estado” basándose en la existencia de “valores de consenso general débiles”²⁵.

Señala Alberdi enfáticamente que, para las necesidades de la realidad que le tocó vivir, el derecho constitucional de su época debía separarse de los derechos constitucionales de los períodos anteriores de la historia patria: los hechos y las prioridades eran otros. Se debía abandonar la “exclusividad” hasta entonces sostenida, también en materia religiosa, y proteger “la religión de nuestros padres” -la católica- no por “exclusiones y prohibiciones de otros cultos cristianos” sino por “la libertad, por la tolerancia y por los medios

²² Ibidem, p. 93-94. Ese art. III establecía: “Su religión (la de la Nación) es la católica apostólica romana, a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección y sus habitantes el mayor respeto, sean cuales fueren sus opiniones religiosas”. El adelanto parece insinuarse en la omisión del precepto anatematizador de la violación de ese articulado, sindicándolo como violación de “las leyes fundamentales del país”.

²³ Ramella, op. cit., p. 189.

²⁴ Ibidem, p. 188.

²⁵ Vallier, op. cit., p. 52-63.

que son peculiares y propios del régimen democrático y liberal".

Ese cambio de política era, para Alberdi, imprescindible en pos de la consecución de los fines de la revolución de progreso y de libertad que América se proponía en ese momento. La libertad religiosa es –dice Alberdi en 1853– tan necesaria como la misma católica, a la que proponía como "religión de Estado". Indica que esa libertad religiosa, "medio de educar... poblaciones" que vendrían a habitar el suelo argentino, sólo necesitaba en la Argentina "ratificar y extender a todo su territorio lo que ya tiene Buenos Aires desde 1825 (Tratado con Inglaterra)".

Todo esto era necesario para "el engrandecimiento material y moral de nuestros pueblos", como medio para conseguir los fines que Alberdi consideraba propios de la época: "los fines económicos"¹²⁰.

En otra parte de las Bases, Alberdi redondea su concepción. Allí presenta su "dilema fatal": o católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera, y tolerante en materia de religión. Advierte sobre la inconveniencia del fomento del ateísmo al tiempo que promueve el respeto "de su altar a cada creencia" para que las "familias... formen las costumbres privadas". Muestra luego las consecuencias que acarrearía el excluir los cultos disidentes de la América del Sud: "excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente". Seguidamente, elogia el tratado de 1825 "logrado" con Inglaterra. Reitera su convicción acerca de la necesidad de cambiar de sistema en cuestiones religiosas, abandonando el exclusivismo. Vuelve a basar la necesidad de ese cambio en los requerimientos de su época¹²¹.

Las Bases no fueron escritas por Alberdi como un mero ejercicio teórico, sino como aporte directo al intento de Organización Nacional que se vislumbraba luego de Caseros, y así lo entendieron los constituyentes del '53.

3) La Convención Constituyente de 1853. Distintas posturas. El artículo 2 y concordantes. "Status" constitucional de la Iglesia Católica en la Argentina. Los constituyentes que se reunieron en Santa Fe seguramente conocían,

¹²⁰ Alberdi, Bases, cap. II, p. 82-83.

¹²¹ Ibidem, p. 63-64.

además de la posición tradicionalmente sustentada hasta entonces acerca del papel de la Iglesia en el Estado y de la postura ecléctica de Alberdi de las *Bases*, lo sostenido por los hombres de la Generación del 37, guiados por E. Echeverría. Alfredo L. Durante recuerda la posición de aquéllos a través de algunos párrafos de las Palabras simbólicas contenidas en el Dogma Socialista: "La jurisdicción del gobierno en cuanto a los cultos deberá ceñirse a velar para que no se dañen entre sí, ni siembren el desorden en la sociedad... El dogma de la religión dominante es además injusto y atentatorio a la igualdad, porque pronuncia excomunión social contra los que no profesan su creencia, y los priva de sus derechos naturales, sin eximirlos de las cargas sociales. El principio de la libertad de conciencia jamás podrá conciliarse con el dogma de la religión del Estado"¹²².

Considera también Durante la explicación que el mismo Alberdi da sobre el alcance de las menciones a Dios en las Constituciones, considerando a esa fórmula "tan vulgar como profunda, que sirve de encabezamiento a casi todas las Constituciones conocidas... Esta palabra grande y hermosa debe ser tomada, no en su sentido místico, sino en su profundo sentido político". Esas menciones de Dios y del catolicismo son, para Durante, "expresiones propias del idealismo de la época y de la huella indudable de la colonización hispánica". Indica, además, que "los intentos de establecer una religión oficial... resultaron negativos"¹²³.

Con el clima intelectual descripto, comenzaron en 1853 los estudios para lograr un texto constitucional acorde con la realidad argentina de entonces que, al mismo tiempo, pudiera guiar el desarrollo futuro de nuestro pueblo.

Alberdi había tirado la primera piedra. El art. 3º del Proyecto de Constitución, el que culmina sus *Bases*, proponía: "La Confederación adopta y sostiene el culto católico y garantiza los demás"¹²⁴. Los constituyentes discutieron la redacción definitiva de este texto, futuro art. 2º de nuestra Constitución. Varios autores de derecho constitucional ar-

¹²² Durante, Alfredo L., *Leocismo y constitución*, LL, 1986-C-1953, citando a Echeverría, Esteban, *Dogma socialista*.

¹²³ Ibidem, citando a Alberdi, Juan B., *Obras completas*, t. III, p. 442-443.

¹²⁴ Alberdi, op. cit., p. 202.

gentino reflejan las discusiones allí suscitadas¹², y hasta algunos parecen querer minimizarlas o negarlas¹³.

Véamose de modo somero las principales posturas del que fuera para González Calderón "el más extenso y luminoso debate que suscitara parte alguna de la Constitución Nacional".¹⁰

Es Ramella quien efectúa un análisis conciso de la discusión. Comienza señalando que la Comisión de Negocios Constitucionales propuso un proyecto idéntico al art. 2º de la Const. Nacional vigente, que fue considerado en la sesión del 21 de abril. Allí el convencional Zenteno propugnó un texto similar al de los anteriores intentos constitucionales: "la religión católica apostólica romana, como única y sola verdadera, es, exclusivamente, la del Estado. El Gobierno Federal la acata, sostiene y protege, particularmente para el libre ejercicio de su culto público, y todos los habitantes de la Confederación le tributan respeto, sumisión y obediencia"¹¹⁸. Fray Manuel Pérez y el miembro de la comisión Leiva sostuvieron posturas análogas, al igual que el convencional Colodrero quien propugnaba un Concordato con la Santa Sede¹¹⁹. El sacerdote B. J. Lavaisse, votó en favor del proyecto de la comisión, afirmando que "la Constitución Nacional no podía intervenir en las conciencias sino reglar sólo el culto externo"¹²⁰. Señalaba además Lavaisse que actuaba entonces como diputado de la Nación y no como sacerdote, viendo la necesidad de promover las principales fuentes de prosperidad del país, entre la que se encontraba "la inmigración de extranjeros, aunque de cultos disidentes", agregando "que, como sacerdote les predicaría después del Evangelio y verdad de su religión con valor y conciencia, como acostumbraba a hacerlo" y que "el catolicismo nada tenía que temer de las otras religiones, ni tampoco se-

¹⁰⁰ Cfr. González Calderón, op. cit., p. 283-343; Sánchez Viamonte, op. cit., p. 106-116; Bieisa, Rafael, Derecho constitucional, cap. VII, "Declaraciones, derechos y garantías", § 11, "Libertad religiosa", p. 302-309; De Vedia, Agustín, Derecho constitucional, cap. VII, "Iglesia y Estado", p. 129-135; Bidarte Campos, op. cit., cap. XI, p. 44-52; Ramella, op. cit., cap. IX, p. 199-202; Durante, op. cit., p. 1655.

¹⁰ Cf. Romero Carranza, A. y otros, *Manual de Historia política y constitucional argentino (1776-1976)*, cap. VIII, p. 188-189.

¹⁰⁵ González Calderón, op. cit., p. 341.

¹⁰⁰ Citado en Ramella, op. cit., p. 150.

• Consulting California, pp. 58-59, p. 242

¹⁰ Ibidem, op. cit., p. 612a.

ria poderosamente defendido con las armas de las censuras, desgraciadamente tan gastadas”¹¹¹.

Por su parte, Zenteno insistió argumentando que con su proyecto reflejaba idénticamente lo preceptuado por las Constituciones provinciales de su tiempo¹¹². Gorostiaga, cuya intervención –dice Durante– fue determinante para que el Congreso resolviera suprimir del proyecto de Alberdi, la palabra “adoptá”¹¹³, manifestó: “La declaración que se proponía de que la religión católica sea la religión del Estado, sería falsa; porque no todos los habitantes de la Confederación ni todos los ciudadanos de ella son católicos, puesto que el pertenecer a la comunión católica jamás había sido por naturaleza un requisito para obtener la ciudadanía y que ni a los hijos de los ingleses, que por el tratado del año 1825 pueden ejercer libremente su culto, se les ha exigido para ser ciudadanos nativos, que renieguen la religión de sus padres... Tampoco puede establecerse que la religión católica es la única verdadera; porque es punto de dogma, cuya decisión no es de la competencia de un Congreso político, que tiene que respetar la libertad de cultos, según las inspiraciones de la conciencia”¹¹⁴. Zapata apoyó el proyecto, lo mismo que Seguí “quien adujo que en la Constitución Nacional no había que hacer manifestaciones dogmáticas”. Zuviría expresó que “siendo el gobierno un ser moral no podía profesar religión alguna; como persona o gobernante podía tener cualquiera, como gobierno, no” aunque paradójicamente propuso una fórmula análoga a la de Pérez¹¹⁵. En definitiva, el proyecto fue aprobado con el texto del art. 2º que hoy nos rige: “El Gobierno Federal sostiene el culto católico apostólico romano”¹¹⁶.

Referenciemos, ahora, antes de pasar al análisis del alcance y la significación del art. 2º precitado, las otras disposiciones constitucionales relacionadas con el tema en estudio para verlas actuar como un todo orgánico con él. El art. 14 expresa: “Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamentan-

¹¹¹ Pérez, David, *La materia religiosa en la política argentina*, p. 34, citado por Durante, op. cit., nota 10.

¹¹² Ramella, op. cit., p. 199.

¹¹³ Durante, op. cit., p. 1055.

¹¹⁴ Durante, op. cit., p. cit., nota 12, referenciando a Pérez, op. cit., p. 34.

¹¹⁵ Ramella, op. cit., p. 199.

¹¹⁶ Art. 2º de la Constitución Nacional.

ten su ejercicio; a saber:... de professar libremente su culto"; el art. 67 establece: Corresponde al Congreso: inc. 15: "conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo". Inc. 19: "Aprobar o desechar los... Concordatos con la Silla Apostólica; y arreglar el ejercicio del Patronato en toda la Nación"; inc. 20: "Admitir en el territorio de la Nación otras órdenes religiosas a más de las existentes"; el art. 76 aclara: "Para ser elegido presidente o vicepresidente de la Nación, se requiere... pertenecer a la comunión católica apostólica romana"; el art. 86 expresa: "El presidente de la Nación tiene las siguientes atribuciones": inc. 8º: "Ejerce los derechos del Patronato nacional en la presentación de obispos para las iglesias catedrales, a propuesta en terna del Senado"; inc. 9º: "Concede el pase o retiene los decretos de los concilios, las bulas, breves y rescriptos del Sumo Pontífice de Roma con acuerdo de la Suprema Corte: requiriéndose una ley cuando contienen disposiciones generales y permanentes"¹¹⁷.

¿Cuál es el resultado que obtenemos luego de conciliar los distintos preceptos constitucionales con respecto al tipo de relaciones de la Iglesia Católica con el Estado argentino de 1853? Tampoco éste es un tema que goce de la paz de la doctrina. Según la postura ideológica sustentada, los juristas argentinos hablarán de un Estado confesional, un Estado confesional atípico o mixto, un Estado con Iglesia y religión preferentes o de un Estado separado de la Iglesia, según el alcance dado al ambiguo término "sostiene" y su conciliación con la libertad de cultos garantizada por el art. 14 de la Const. Nacional. Así encontramos las posiciones de constitucionalistas como Romero Carranza, Rodríguez Varela y Ventura, que sostienen que el texto del art. 14 "sólo ampara la tolerancia civil, que permite la pacífica convivencia social, sin pretender equiparar la verdad al error", dando probadas muestras de dogmatismo¹¹⁸; Bidart Campos, por su parte, habla de un régimen de "unión moral" de la Iglesia y el Estado¹¹⁹; González Calderón menciona una "situación privilegiada de la Iglesia"¹²⁰; J. V. González, en su ya clásico Manual de la Constitución Nacional Argentina, indica que

¹¹⁷ Arts. 14; 67, incs. 15, 19 y 20; 76; 86, incs. 8º y 9º, de la Const. Nacional.

¹¹⁸ Romero Carranza y otros, op. cit., p. 189.

¹¹⁹ Bidart Campos, op. cit., p. 51.

¹²⁰ González Calderón, op. cit., p. 345.

el sistema argentino "puede llamarse... mixto", dado por la presencia conjunta de los arts. 2º, 14 y 20¹²⁰; todos los juristas antes mencionados extienden el sentido de "sostener" más allá de lo estrictamente económico. Se suma a ellos la posición de A. de Vedia que incluye "todo lo que signifique satisfacer los motivos de la vinculación establecida"¹²¹. Bielsa habla de un mero "sostenimiento financiero", ya que "en un sistema jurídico político fundado en la idea de libertad y de igualdad de los habitantes ante la ley, el Estado no puede tomar partido por una religión dada, aun cuando la mayoría la profese o pertenezca a su Iglesia o comunión"¹²²; Sánchez Viamonte, en una posición cercana a la de Bielsa, agrega que "el Estado argentino es laico, por más que acuerde una preferencia o privilegio en favor del culto católico", y la desvinculación de la Iglesia y el Estado "se lograría con sólo dejar de sostenerla"¹²³.

Lo cierto es que, más allá de todo lo que se piense y diga en doctrina, la posición de la Iglesia Católica en la Argentina es, económica y políticamente, privilegiada dentro del Estado, ya sea en forma directa o indirecta, aun más luego de la pérdida del derecho de Patronato por parte del Estado, tras el Concordato de 1966 con la Santa Sede, ya que su existencia era uno de los fundamentos del sostenimiento, tal como lo apuntan tanto Sánchez Viamonte –en forma directa–¹²⁴ como González Calderón indirectamente¹²⁵.

Es por eso que ahora nos preguntamos: ¿es útil discutir sobre qué se entiende por "sostiene"? Es obvio que se le dará mayor o menor extensión, como vimos, según la postura ideológica que se tenga sobre los vínculos entre Iglesia y Estado. Por ende, creemos que, en una futura reforma constitucional, se debe tratar de evitar la inclusión de fórmulas tan ambiguas como la presente, defecto del que no escapa el art. 16 de la Const. Nacional española ya analizado.

4) El intento de Félix Pritas en 1860. Pese a lo establecido por su art. 30, la Constitución del 53 fue reformada an-

¹²⁰ González, Joaquín V., "Manual de la Constitución Nacional argentina, 1853-69", cap. VI, § L, p. 183.

¹²¹ De Vedia, Agustín, Derecho constitucional y administrativo. Instituciones de derecho Público, cap. VIII, p. 129-135.

¹²² Bielsa, op. cit., p. 303-309.

¹²³ Sánchez Viamonte, op. cit., p. 101.

¹²⁴ Idem, p. 107.

¹²⁵ González Calderón, op. cit., p. 343-347.

tes de cumplirse diez años desde su sanción, con motivo de la incorporación de la provincia de Buenos Aires al resto del país en 1860. Esa provincia estudió una serie de reformas al texto constitucional que intentó darle un carácter más federal. En esa Convención provincial, Félix Frías propugnó reformar el art. 2º, reemplazándolo por el siguiente: "La religión católica, apostólica, romana es la religión de la República Argentina, cuyo gobierno costea su culto. El gobierno le debe la más eficaz protección y sus habitantes el mayor respeto y la más profunda veneración"¹²⁷.

Referencia Ramella que Frías hizo "importantes consideraciones tendientes a probar que no puede haber pueblo libre sino con religión. Señaló que era un chocante contrasentido mantener encadenada a la Iglesia con las leyes dictadas por los reyes absolutos de la Edad Media;... pedía a los liberales que se mostraran consecuentes consigo mismos (y agregaba) que el Patronato hace a la Iglesia más esclava en una República que en el régimen absoluto de Rusia". Sin embargo, aun cuando contó con el apoyo de Acosta y Anchorena, el proyecto fue rechazado por la oposición, entre otros, de Sarmiento, Roque Pérez, Vélez Sarsfield y Gutiérrez¹²⁸. Sánchez Viamonte ve en este rechazo "una ratificación de la actitud, contraria al Estado confesional, asumida en 1853 por los constituyentes"¹²⁹.

No sólo de quienes se encuentran en los antípodas de Frías recibió críticas el proyecto; J. M. de Estrada, quizás el intelectual católico más prominente del siglo pasado, escribió en una carta –años después– dirigida al propio Frías: "Usted... dice que la religión de la mayoría de los habitantes de la República puede reclamar con justicia que se conserve la situación que le dan las leyes vigentes; y pregunta: ¿quiénes son los disidentes?; y añade que todos pueden exigir el derecho de tener una religión, pero no el de no tener ninguna... Sus datos podrían ser rechazados. Usted dice que el número de los incrédulos no debe ser contado. Si debe serlo... porque la incredulidad, tan deplorable como sea, es un hecho. Agrega que la enorme mayoría de la población es católica porque es italiana, francesa o irlandesa. Usted olvida la alemana y la inglesa... En su acepción ma-

¹²⁷ Citado por Ramella, op. cit., p. 192.

¹²⁸ Ibidem, op. cit., cap. y p. citados.

¹²⁹ Sánchez Viamonte, op. cit., p. 109.

terial y grosera, la libertad de la irreligión es un hecho. ¿Quién puede obligar a un hombre a adorar a Dios? "¹²⁰.

5) La reforma que no pudo ser. En 1898 –catorce años después de la ley 1420 de enseñanza común, laica, gratuita y obligatoria, surgida tras ardua discusión– se reunió una Convención Constituyente para reformar los arts. 37 y 87 de la Constitución. Apunta Sánchez Viarmonte que "el ciudadano Juan Gutiérrez presentó una solicitud de 22.000 habitantes de la República pidiendo la supresión de toda disposición constitucional sobre religión determinada. La Convención declaró que era un asunto extraño al cometido para el cual había sido convocada"¹²¹.

6) El catolicismo filofascista y las Fuerzas Armadas. El proyecto corporativista (1930-1943). Durante el primer cuarto de este siglo, poco a poco se registraron intentos cierdos de plasmar en la realidad un sistema democrático hasta entonces quasi declamado, formal, y reservado para cierta élite. Parte de ese grupo, no se resignó a retirarse "a cuarteles de invierno" sino que, contrariamente, recurrió a los cuarteles para obtener que su proyecto contara con apoyo armado, al ser insostenible con la ayuda de la voluntad popular. Ese desdén por la decisión concreta de la población llevó consigo la autoatribución de su postura supuesta. De allí en más, fue frecuente el sonar de voces proclamándose representantes de una "mayoría silenciosa" que no hablaba, no aparecía, no se manifestaba: se limitaba a emitir confusos y secretos signos que sólo eran captados por aquellos "voceros".

Veremos en este apartado el surgimiento efectivo e institucional de una verdadera "política" eclesiástica, enlazada cada vez más con los sectores que habían sido desplazados del poder. Alain Rouquié percibe que, a principios de los años 30, "una irresistible ola mundial parece arrastrar a los adeptos de ideologías resacacionarias y contrarrevolucionarias. La eclosión de gobiernos autoritarios, tradicionalistas por lo general, pero que adoptan varios de los rasgos propios de la Italia mussoliniana, atestiguan 'la universalidad del fascismo' entre los años 1933 y 1935... La proyección de este 'renacimiento latino' supuestamente ejemplar halaga a muchos argentinos de recientes raíces itálicas y de

¹²⁰ De Estrada, op. cit., "Carta a Félix Prier" del 24/2/1871.

¹²¹ Sánchez Viarmonte, op. cit., p. 109.

frágiles convicciones democráticas... La extrema derecha 'nacionalista' ya no se encuentra aislada... La renovación católica de los años 30 se efectúa en la Argentina bajo la advocación de la derecha autoritaria y antiliberal. La reención espiritualista adquiere una dimensión política que se nutre en el pensamiento tradicionalista europeo, nucleándose en torno de la influyente revista '*Criterio*' de la Acción Católica fundada en 1928 y a los cursos de cultura católica organizados en 1932 para servir como centro de formación de los miembros de las asociaciones de propagandas laicas. Contra el 'peligro comunista' y la impotencia de las democacias para detener la lucha de clases, los intelectuales y militantes católicos se fijan como objetivo la instauración de un orden cristiano"¹²¹. Agrega Rouquié que "algunos miembros de la Acción Católica crean en 1935 un movimiento político-religioso bautizado 'Restauración', cuyo himno... comienza con estas palabras: Con la cruz convertida en espada, restauraremos la fe nacional"¹²².

Por su parte dice Alberto Ciria que desde 1930 hasta 1943, "la Iglesia y sus órganos no institucionalizados de expresión (tanto los documentos emanados de las jerarquías como las publicaciones católicas) van a centrar su acción en algunos temas de interés. Los puntos claves serán, a no dudarlo, el mantenimiento de las disposiciones legales contrarias al divorcio vincular y la lucha por la enseñanza religiosa. El contexto en que mueve su estrategia la Iglesia –una estrategia que en muchos casos hay que inducirla de hechos aislados o de consecuencias concretas– será el fuerte tono antiliberal de su predica". Acota Ciria que no hay que desdenhar la presencia de distintos matices dentro de la Iglesia: G. J. Franceschi o J. Meinvielle, por un lado; M. de Andrea por el otro¹²³.

El mismo Ciria en otro de sus trabajos indica que en ese periodo "el problema del divorcio tuvo eco en el Parlamento... La pugna ideológica habrá de reiterarse en campos afines como la separación de la Iglesia y el Estado..., el laicismo escolar, etcétera... Un proyecto que establecía el divorcio vincular en la Argentina fue debatido minuciosamente en la Cámara de Diputados (1932) donde resultó aprobado

¹²¹ Rouquié, Alain, *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, t. I, cap. 6, p. 274-275.

¹²² Ibidem, p. 27d.

¹²³ Ciria, op. cit., p. 219.

por noventa y ocho votos contra veintiséis en medio de acusaciones bastante fundadas sobre la presión que –indirectamente y por medio de agrupaciones como la Acción Católica– ejerció la jerarquía católica para conseguir su rechazo. El Senado jamás consideró el proyecto de ley de Diputados”¹²¹. Agrega que eso significó otro triunfo del lobby¹²². Menciona además como demostración de fuerza y como indicador del crecimiento del poder de la Iglesia entre nosotros, la reunión del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires (9 al 14 de octubre de 1934)¹²³.

Apunta Ciria que existe un documento de la Iglesia Católica que es clave para discernir su posición política de esa época. Se trata de una pastoral emanada del Episcopado respecto del laicismo moderno y a los deberes de los católicos que se dio a conocer poco antes de las elecciones de 1931. Esta declaración consignaba, en el fragmento que nos interesa, lo siguiente: “Ningún católico puede afiliarse a partidos o votar a candidatos que inscriban en sus programas los principios siguientes: 1) La separación de la Iglesia y el Estado...; 2) la supresión de las disposiciones legales que reconocen los derechos de la religión y particularmente del juramento religioso y de las palabras en que nuestra Constitución Nacional invoca la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia; porque tal supresión equivale a una profesión pública y positiva del ateísmo nacional; 3) el laicismo escolar; 4) el divorcio legal”¹²⁴. En palabras del propio Ciria, “un simple programa antiliberal”¹²⁵.

¿Cuál era el clima intelectual de la época? Como vimos, primaba en los pensadores católicos una postura eminentemente medieval. Para avalar este concepto, basta con sólo recordar palabras de A. Ezcurra Medrano en su libro *Catolicismo y nacionalismo*: “La apostasía, después de haber trastornado la humanidad cristiana desde el alma hasta el estómago, ha terminado por fin su ciclo. Pero ha trastornado un orden natural que no se podía violar impunemente y ahora sufrimos las consecuencias de ese pecado de

¹²¹ Cantón, Darío - Moreno, J. L. - Ciria, A., *La democracia constitucional y su crisis*, 2^a parte, cap. 3, p. 174-175.

¹²² Ciria, op. cit., p. 232.

¹²³ Cantón - Moreno - Ciria, op. cit., p. 174.

¹²⁴ En revista “*Criterio*”, año IV, n° 188, 8/11/31, p. 37-38, citada por Ciria, op. cit., p. 238.

¹²⁵ Ibidem, p. 238.

cinco siglos... Ante semejante desastre, la reacción tiene que producirse, y se produce. Pero puede producirse inteligentemente, rectificando el mal camino andado e intentando volver, no a la Edad Media, porque la historia no retrocede, pero sí a una 'nueva Edad Media' como la llama Berdineff"¹⁴⁰. Más adelante, al referirse a cómo debe ser el Estado católico argentino, indica que "un Estado así, confesor y protector de la verdad, no podrá ser liberal con el error. No podrá admitir por lo tanto... las libertades de conciencia y de cultos que propugna el liberalismo desde su posición agnóstica. ...Aun desde el punto de vista puramente político la unidad religiosa es una condición primordial de la grandeza de los Estados... De ahí la necesidad de restringir la inmigración de pueblos de creencias 'exóticas' y de prohibir en absoluto toda propaganda religiosa fuera de la católica. Cuando un mal se tolera, lo menos que debe impedirse es su aumento"¹⁴¹. Elegía luego los Pactos de Leitrán de 1929 entre Mussolini y la Santa Sede, "ejemplo para todos los países católicos"¹⁴².

Es en ese momento, pues, que toman fuerza las vinculaciones políticas entre la Iglesia Institucional con sectores de las Fuerzas Armadas, tal como lo apunta Rouquié¹⁴³, a través del nacionalismo, llegando luego del golpe de estado de 1943, a controlar "el aparato ideológico del Estado"; por ejemplo Gustavo Martínez Zuviría (Hugo West), presidente de la comisión de prensa del Congreso Eucarístico de 1934, fue nombrado ministro de Justicia e Instrucción Pública el 14/10/43¹⁴⁴. Esas relaciones van a seguir marcando jalones importantes de la historia del país, y servirán de base para la formulación de un proyecto corporativo a menudo no explícito y a veces dilectante, que menospreciará la consulta frecuente de la opinión del pueblo como fuente del poder político en una sociedad que quiere reivindicarse como democrática; en palabras de León XIII: "El Estado no vendría a ser sustancia (en una democracia liberal laica) sino la multitud, árbitro y moderadora de si misma, y porque el pueblo es considerado como la fuente de todo derecho y poder, es lógico que el Estado se desligue de todo deber hacia la divi-

¹⁴⁰ Ecurred Medrano, op. cit., p. 17-19.

¹⁴¹ Ibidem, p. 19-20.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Rouquié, op. cit., t. I, p. 234-235.

¹⁴⁴ Ibidem, t. II, 1^a Parte, p. 36-37.

nidad; que no profese oficialmente ninguna religión; ni creáse obligado a averiguar cuál sea entre las muchas, la única verdadera... De aquí la libertad de conciencia, la libertad de cultos, la libertad de prensa”¹⁴³.

7) La reforma de 1949: todo sigue como antes. Referencia Ramella el estudio dentro de la comisión del bloque peronista en la Convención Constituyente de 1949 de la posibilidad de modificar las normas referidas a las relaciones de la Iglesia con el Estado. El resultado de esos intentos fue negativo, ya que se descartó la reforma por siete votos contra dos. Indica que se habían presentado cuatro proyectos de reforma; sus textos sólo propugnaban cambios formales y un acuerdo con el Vaticano a través de un Concordato. Presentaron esos proyectos los convencionales Berraz Menden, Sampay y el propio Ramella.

El art. 2º de la nueva Constitución no modificó, por ende, lo dispuesto por su par de 1853, manteniendo su misma redacción. El art. 26 de la Const. Nacional del 49 –análogo al art. 14 de la de 1853–, garantizaba la libertad de cultos¹⁴⁴.

8) De 1949 a 1955: Perón, la Iglesia y la ley 14.404. Desde el año 1943, como lo señala Rouquié, “el nacionalcatolicismo se consolida cada vez más... La tarea de restauración espiritual y moral emprendida por Martínez Zuviría y sus colaboradores se vio coronada con el decr. 18.411 del 31/12/43¹⁴⁵, que instituta la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas primarias y secundarias, controladas por la jerarquía eclesiástica. Al día siguiente fueron disueltos todos los partidos políticos, excepto los grupos nacionalistas (que lo serían más adelante)... En el sueño de un salazarismo adaptado a la realidad argentina, se revelaba el proyecto en marcha de un Estado corporativo y social a la vez, jerárquico y antiliberal, que desarrollaba una política nacional y autoritaria sin políticos”¹⁴⁶.

Cuando el país recién a fines de enero de 1944 rompió relaciones con los países del llamado eje, los nacionalistas, apunta Rouquié, “clamaban contra la traición” y Martínez

¹⁴³ Lcón XIII, *Encíclica Inseparabilem Devi*, citado por Escrivá Medrano, op. cit., p. 18-27.

¹⁴⁴ Ramella, op. cit., p. 193-194.

¹⁴⁵ Frigerio, José O., *Perón y la Iglesia. Historia de un conflicto insólito*, en “Todo es historia”, nº 210, p. 9-44.

¹⁴⁶ Rouquié, op. cit., t. II, p. 38.

Zuviría "presentó su renuncia el 14 de febrero"¹²⁰. Sin embargo la política ideológica seguía su marcha, aún luego del 17 de octubre del 45 y de las elecciones del 24/2/46¹²¹.

Señala Potash que hasta 1954 "las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno, a pesar de algunas ocasionales fricciones, habían sido armónicas. Después de todo, el Congreso dominado por los peronistas había votado en 1947 para hacer permanente un decreto provisional que imponía la enseñanza religiosa como asignatura obligatoria en los programas de los establecimientos de enseñanza (ley 12.978)¹²², y la Convención Nacional Constituyente, también dominada por los peronistas, había mantenido el catolicismo apostólico romano como religión oficial. Al observar este principio el gobierno peronista había otorgado subsidios anuales para el mantenimiento de instituciones católicas, inclusive el amplio sistema de escuelas religiosas. A su vez la jerarquía católica había prestado apoyo, en general, al gobierno de Perón, o, para decirlo con más exactitud, se había abstenido de cuanto pudiera pasar por crítica declarada"¹²³.

Agreguemos que el 15/11/45 la jerarquía emitió una pastoral similar a la de 1931, también justo antes de las elecciones, en la que se prohibía a los católicos votar candidatos "que inscriban en sus programas... la separación de la Iglesia y el Estado, la supresión de los derechos de la religión..., el laicismo escolar y el divorcio vincular"¹²⁴. Esta pastoral sólo no fue apoyada por un sector minoritario encabezado por Monseñor de Andrea¹²⁵.

Señala Frigerio que los textos aprobados para la enseñanza religiosa "eran sectarios e intolerantes, tratando de imponer un rechazo supersticioso a todo lo que fuera considerado nocivo y réprobo. Reflejaban, por otra parte, las ideas antidemocráticas del nacionalismo católico, que había copado los puestos del sector educativo. Justamente de ese sector saldría luego la reacción antiperonista que dio apoyo al golpe de 1955". Cita más adelante algunos párra-

¹²⁰ Ibidem, p. 43-44.

¹²¹ Cf. Potash, Robert, *El ejército y la política en la Argentina*, t. II, esp. II, p. 53-73.

¹²² Frigerio, op. cit., p. citadas.

¹²³ Potash, op. cit., t. II, esp. VI, p. 197-238.

¹²⁴ Citada en Frigerio, op. cit., p. 16.

¹²⁵ Ibidem, p. 18.

tos de esos textos escolares, dignos de ser reproducidos: "Un hombre sin religión no merece ninguna confianza, pues no creyendo en Dios que premia o castiga, sólo tratará de satisfacer sus propias pasiones, sin respetar derechos ajenos... La única regla de conducta será el placer y el interés. La falta de honradez y demás buenas costumbres son efectos de la falta de religión". Deduce Frigerio que con estos textos "se impuso una religión intolerante y supersticiosa, medieval por momentos, lo que conduciría más tarde al enfrentamiento político"¹²⁰. Ese enfrentamiento tuvo sus comienzos en las reacciones de los grupos ultristas católicos, insuflados de poder luego de la ley de enseñanza religiosa obligatoria, cuando Perón dio algunas libertades a otros cultos religiosos. Apunta Frigerio que esas reacciones dogmáticas "mostraban que, dueños de la única verdad, no estaban dispuestos a compartir el cetro con nadie". Es famoso el episodio de la Escuela Científica Basilio¹²¹.

El clima se fue enrareciendo, y se polarizaron inevitablemente las posiciones. Potash menciona como otro factor desencadenante la creación de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) con el auspicio de Perón que entró a "competir" con la Acción Católica por el logro del apoyo estudiantil¹²². El estudioso americano intenta justificar el arranque anticlerical de Perón con la influencia ejercida por su ministro de Educación, A. Méndez San Martín, el ministro del Interior y Justicia, Angel Borlenghi y el vicepresidente A. Tesaire¹²³. El resultado de esa acción anticlerical fue, para Potash, debilitar el dominio de Perón sobre la lealtad de los oficiales del ejército. Indica que "como Borlenghi lo había previsto, un ataque global contra una institución a tal punto integrada en la tradición del país no podía sino afectar la mentalidad de muchos argentinos... y esto también era válido para las Fuerzas Armadas. Las ceremonias religiosas eran un componente habitual de la experiencia militar, desde la bendición de los sables entregados a los graduados de los colegios militares hasta las misas de campaña celebradas en las bases militares. Los capellanes formaban parte del cuerpo de oficiales, y cada servicio de las Fuerzas Armadas, así como muchas de sus ramas subordi-

¹²⁰ Ibidem, p. 30.

¹²¹ Ibidem, p. 39-33.

¹²² Potash, op. cit., t. II, esp. II, 224-229.

¹²³ Ibidem, p. 242-243.

nadas, tenían su propio santo patrono". Remarca luego Potash el rol igualmente importante en la conformación de la mentalidad militar cumplido por sus parientes cercanas (madres, esposas y hermanas), en general "concurrentes más asiduas a las Iglesias que los hombres", con frecuente contacto con el clero. Sumado a todo esto el "alud de propaganda dirigida a las Fuerzas Armadas desde grupos nacionalistas católicos", incluso desde los que en su momento habían apoyado a Perón¹²⁴.

Entre otras medidas legislativas (ley de divorcio, de profilaxis, etc.) el 13/5/55 se derogó la ley 12.978 de enseñanza religiosa.

El 20/5/55 fue sancionada, y promulgada el 25/5/55, la ley 14.405 sobre derogación de exenciones impositivas a la Iglesia. El 18 de mayo, comenta Frigerio, se comienza a considerar sobre tablas el proyecto de reforma de la Constitución Nacional referido específicamente a nuestro tema en estudio, ya que se trataba de la separación de la Iglesia del Estado, en la Cámara baja. Relata Frigerio que al día siguiente es aprobado por ciento veintiún votos contra doce el proyecto peronista sobre la reforma parcial de la Constitución alrededor de la cuestión de la separación de la Iglesia y el Estado, a fin de asegurar la efectiva libertad e igualdad de cultos ante la ley. La iniciativa entra en el Senado el dia 20, y es convertida con rapidez en la ley n° 14.404. Fue promulgada el 23/5/55.

Refiere Frigerio la declaración sobre el particular de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino: "No contentos los propulsores del laicismo en haber expulsado a Dios de las escuelas y de la familia, pretenden borrar de las leyes y aun del mismo Código fundamental cuantos vestigios encuentran de la piedad de maestros mayores"¹²⁵.

Ese ambiente violento no sólo se circunscribió a lo jurídico. El 11/6/55 –sábado– en vez del jueves 9, se llevó a cabo el festejo de Corpus Christi, que aglutinó a la oposición; de allí en más, ataques masivos incrementaron el enfrentamiento.

El 18 de junio, aviones de la Marina bombardearon la Plaza de Mayo. Esa misma tarde, varias iglesias fueron quemadas. Desde ese momento, hasta el 16 de setiembre,

¹²⁴ Ibidem, p. 345-346.

¹²⁵ Frigerio, op. cit., p. 42-43.

la pugna siguió su marcha. En ese momento el golpe de Estado había estallado¹²¹.

Señalan Romero Carranza, Rodríguez Varela y Ventura que "cuando llegó la Revolución Libertadora de 1955, ella significó para el catolicismo argentino el fin de una verdadera pesadilla. El Episcopado Argentino hizo justicia con ese Movimiento, iniciando su declaración del 10/11/55 con estas palabras: *Vueltos al clima de libertad y libre ejercicio de los derechos personales e institucionales*"¹²².

Al respecto, es interesante lo apuntado por Ivan Vallier en el sentido de que "los católicos argentinos pueden ser motivados para asumir la defensa de la Iglesia (aunque) esto sólo sucede en condiciones especiales", como en el caso estudiado. "Como explicó un participante: yo no soy un buen católico, pero cuando empezaron a quemar iglesias no pude dejar de tomar partido"¹²³. Treinta y dos años después, ¿seguirá siendo así?

9) El año 1957: regreso al '53. Recuerda Rouquié que "el gobierno (de Aramburu y Rojas) decidió convocar a una Asamblea Constituyente encargada de abolir la Constitución de 1949, antes de entregar el poder a quienes fueran electos por el pueblo en las elecciones nacionales prometidas"¹²⁴. Potash acota que "las elecciones para la Asamblea Constituyente se realizaron... bajo la supervisión militar el 28/7/57... En la distribución de bancas para la Asamblea... los partidos que estaban a favor de la reforma lograron ciento veinte bancas; los que se oponían obtuvieron ochenta y cinco". Agrega el norteamericano que "incapaz de librarse de las presiones surgidas en y entre los partidos políticos ante la próxima elección general, la Asamblea sólo pudo obtener un cambio constitucional (y) una declaración de los derechos laborales y sindicales, antes que el retiro de otros miembros (además de los de la UCR) interrumpiera el quórum y la redujera a la impotencia"¹²⁵. Ese cambio constitucional que menciona Potash se tradujo en el reconocimiento de la "valididad de la Constitución de 1853 y sus varias enmiendas, con exclusión de las de 1949", con el agregado

¹²¹ Ibidem, p. 48-49.

¹²² Romero Carranza y otros: op. cit., p. 333-336.

¹²³ Vallier, op. cit., p. 181.

¹²⁴ Rouquié, op. cit., t. II, cap. 3, p. 145.

¹²⁵ Potash, op. cit., t. II, cap. VII, p. 343-351.

del art. 14 bis y la inclusión entre los deberes del Congreso de redactar el Código del Trabajo y Seguridad Social (art. 67, inc. 11)¹²⁸.

Estas modificaciones, en la materia en análisis, sólo confirmaron el status constitucional de la Iglesia Católica, que siguió formalmente incólume aun durante 1949-1957.

10) *El Concordato con la Santa Sede.* Discusión doctrinaria a raíz de su controvertido rango legal (1966). El eje de la discusión religiosa en la primera mitad de la década del 60 pasó por el librar o no a la Iglesia del tutelaje estatal dado formalmente por el derecho de Patronato mediante un acuerdo concordatorio con el Vaticano. En otras palabras, quitarle al Estado todas aquellas prerrogativas que, hasta entonces, constituyan la contracara necesaria de su deber de sostener a la Iglesia (en esto estaban de acuerdo constitucionalistas como Sánchez Viamonte y González Calderón, cuyo pensamiento pocas veces coincidía)¹²⁹.

Esa discusión tuvo también resonancia parlamentaria, como puede comprobarse consultando el Diario de Sesiones del Congreso de la Nación de la época. En la Cámara de Diputados, por ejemplo, las sesiones del 19 de mayo y del 18 de junio de 1964 sobre la exención del juramento a los dignatarios eclesiásticos dieron lugar al planteo del tema, al acoger la Cámara el pedido de interpelación al entonces ministro de Relaciones Exteriores y Culto, M. A. Zavala Ortiz, realizado por el diputado A. Ghiodi. Arduas discusiones rondaron el tema del Patronato, acerca de su carácter religioso o laico. El diputado A. L. Palacios sostuvo que "la realidad del país parece que está en contradicción con un debate académico y casi bizantino relativo a cuestiones que fatalmente derivan en un asunto de carácter religioso y que... nos ha llevado a la más expresa intolerancia... Podemos señalar que la cuestión no se resuelve con estas discusiones académicas y bizantinas, sino con... la separación de la Iglesia del Estado. No podemos ya sostener el principio de esta vinculación que no produce sino perturbación"¹³⁰.

¹²⁸ Arts. 14 bis y 67, inc. 11, Constit. Nacional.

¹²⁹ Cf. Sánchez Viamonte, op. cit., p. 110; González Calderón, op. cit., 343-347.

¹³⁰ Palacios, Alfredo L., intervención en la 16^a reunión-13^a sesión ordinaria (especial) del 18/6/64 de la Cámara de Diputados de la Nación.

Sin embargo, la posibilidad de seguir discutiendo abiertamente fue vedada tras el golpe militar que derrocó a Illia el 28/6/66, ya que todas las autoridades constitucionalmente elegidas resultaron destituidas y los partidos políticos fueron disueltos¹⁰⁰.

Acota Rouquié que Onganía, presidente de facto, "era un ferviente católico. Es bien sabido que en repetidas ocasiones participó en retiros organizados según el modelo de los famosos 'cursillos de cristianidad' nacidos en la España franquista. Esos cursillos integristas constituyan una suerte de 'rearme moral' católico destinado a 'nutrir' al fiel y dotarlo de una fe sin fallas, a prueba de duda. No es sorprendente por eso que gran parte del... primer gabinete de la 'revolución' proviniera de medios católicos, especialmente de círculos integristas de la derecha socialeristiana o nacionalista católica"¹⁰¹. Ese sector, al que Whitaker denomina "catolicismo de derechas", logró, por ende, un peso específico importante en el gobierno militar¹⁰². Esta tendencia se reflejó, entre otros aspectos, en la firma de un acuerdo con la Santa Sede el 10/10/66 que tuvo el rango de ley con nº 17.032¹⁰³.

Señala I. Vallier que "la Iglesia argentina sigue unida al Estado por disposición constitucional, pero (con el concordato)... se ha liberado de las interferencias del Patronato preservado durante tanto tiempo"¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Rouquié, op. cit., t. II, cap. 6, p. 260-261.

¹⁰¹ Ibidem, cap. 7, p. 239-260.

¹⁰² Whitaker, Arthur P., *Nacionalismo y religión en Argentina y Uruguay*, en Pike, Frederick y otros, "Religión, revolución y reforma", p. 156.

¹⁰³ Ley 17.032 (Concordato con la Santa Sede): "Art. I. El Estado argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia para la realización de sus fines específicos.

Art. II. La Santa Sede podrá erigir nuevas circunscripciones eclesiásticas..."

Art. III. El nombramiento de los arzobispos y obispos es de competencia de la Santa Sede.

Art. IV. Se reconoce el derecho de la Santa Sede de publicar en la República Argentina las disposiciones relativas al gobierno de la Iglesia y de comunicar y mantener correspondencia libremente..."

Art. V. El Episcopado argentino puede llamar al país a las órdenes, congregaciones religiosas masculinas y femeninas y ascendentes laicos que estime útiles para el incremento de la asistencia espiritual y la educación cristiana del pueblo".

¹⁰⁴ Vallier, op. cit., p. 181.

Es Ramella quien apunta que "aun antes de haber suscripto el acuerdo, los autores discutían sobre si era posible firmar un concordato con la Santa Sede en razón del Patronato impuesto por la Constitución Nacional... Después de la firma del acuerdo se ha seguido discutiendo". Indica que Vanossi afirma que "la seguridad jurídica emergente de la aprobación del concordato es total en la medida que la propia Constitución rechaza cualquier posibilidad de impugnación por vía jurisdiccional del acto ya aprobado", al tiempo que Bidart Campos "acepta su legitimidad, expresando que todas las competencias del (Congreso)... que quedan impedidas de su ejercicio a raíz del acuerdo... importan en la dinámica del derecho constitucional del poder una mutación por sustitución". Por su parte, Ramella cree que la defensa que los autores precitados hacen del acuerdo falla porque "emiten hacer referencia al art. 27 de la Const. Nacional según el cual los tratados con las potencias extranjeras deben conformarse con los principios de derecho público establecidos en la Constitución. Por eso hemos sostenido que esos tratados... quebrantan dicha norma... pues el concordato es un tratado. En cuanto a la tesis de que el acuerdo pueda ser legitimado por la imposibilidad de que se declare su inconstitucionalidad, es una cuestión de hecho que no modifica la cuestión. En lo relativo a la mutación constitucional... es admitir que la violación sistemática a una norma puede llegar a derogarla, lo que es tanto como admitir la discrecionalidad de los gobernantes". Concluye diciendo Ramella que "lo que corresponde... es afrontar la reforma constitucional para adecuarla al acuerdo firmado"¹⁷⁰.

Sea como fuere, luego del Concordato se puede afirmar que la Iglesia se independizó del Estado, pero el Estado no se independizó de la Iglesia, por lo menos fácticamente. Vallber apunta sobre la situación de la Iglesia en nuestro país a principios de los '70 que "recibe fondos del tesoro público y tiene libertad para impartir educación religiosa en las escuelas públicas fuera de las horas de clase. La Iglesia se las arregló para evitar la legislación del divorcio, y en la década del 50 para conseguir el total reconocimiento de sus programas universitarios... Los miembros de la Iglesia poseen muchos conductos de acceso informal a los grupos de decisión"¹⁷¹. Por conocido, creemos innecesario el análisis

¹⁷⁰ Ramella, op. y esp. cit., p. 283-294.

¹⁷¹ Vallber, op. cit., p. 181.

del comportamiento de la Iglesia institucional durante el último gobierno militar (1976-1983), que no varió en demasiado con respecto a su comportamiento histórico.

11) Ámbito provincial. Aun cuando por el precepto del art. 5º de la Constitución "cada provincia dictará para sí una Constitución bajo el sistema representativo republicano, de acuerdo con los principios, declaraciones y garantías" de la Constitución federal, y siendo éste uno de los requisitos para que les sea asegurada a las provincias la llamada "garantía federal", la observación de sus textos constitucionales no es ociosa, ya que una supuesta uniformidad y sumisión a los contenidos de la Constitución federal (agréguese también el principio de supremacía del art. 31) sólo puede ser cierta en la mente de quienes no observan la realidad.

Veremos, pues, cómo fue evolucionando el tema en los pliegos constitucionales de las provincias argentinas, y qué implicancias jurídicas y políticas podemos extractar de ese proceso.

a) Las Constituciones provinciales antes de las reformas de este siglo y de los pliegos jurídicos de las nuevas provincias. Señala Bidart Campos en su Tratado que antes del 53 "ya las Constituciones provinciales habían acogido al catolicismo como religión de Estado, como la única verdadera, como culto santo, etc., todo lo que nos revela que la valoración oficial de la Iglesia trasuntaba una participación espiritual de su doctrina como dogma y como moral"¹⁷². Más adelante recuerda que en esa época, y antes de 1957, "el derecho público provincial era más explícito que la Constitución de 1853 en materia religiosa. Algunas provincias erigieron al culto católico en religión oficial —Catamarca (1896), Córdoba (1883), Santa Fe (1900)—; otras, imitando el modelo federal, declararon cooperar al sostenimiento —Buenos Aires, Jujuy, Tucumán, Santiago del Estero, San Luis, Salta, La Rioja, etc.—; las menos omitieron referirse expresamente al catolicismo —Mendoza y San Juan—. Catamarca y Santa Fe, por su parte, exigieron como condición para desempeñar los cargos de gobernador y vicegobernador, la de pertenecer a la religión católica. Las Constituciones reformadas en 1949 no desfiguraron esta orientación... En Córdoba, Santa Fe y San Juan el catolicismo era declarado religión oficial".

¹⁷² Bidart Campos, op. y cap. cita., p. 48.

b) La cuestión en las Constituciones provinciales posteriores a 1957. Los textos vigentes. Interpretación. Sin embargo —reprocha Bidart Campos—, “a partir de 1957 el constitucionalismo provincial da un vuelco hacia fórmulas laicistas, que desdiluyen de la tradición argentina y vulneran la necesaria sujeción de los ordenamientos locales a los principios y declaraciones de la Constitución federal... El Gobierno Federal no podría sostener el culto si en jurisdicción de las provincias las Constituciones locales disminuyeran el status de la Iglesia reconocido por la Constitución federal... de ahí que las normas locales que impiden dictar leyes en protección de culto alguno o sostener y favorecer determinada confesión sean inconstitucionales, porque se apartan del imperativo de sostener el culto católico. En cambio, las nuevas Constituciones son proclives a fórmulas de gran latitud en materia religiosa... Es notorio —agrega— que estas declaraciones pugnan parcialmente con el deber del Estado de fomentar el catolicismo, de no estimular las conversiones hacia otra religión, y de restringir el proselitismo disidente”¹⁷⁷.

Cabe destacar tras la lectura de este último párrafo extractado, la particular concepción que tiene Bidart Campos sobre los deberes del Estado con respecto a la religión, que poco se condice con los principios democráticos y pluralistas plasmados en nuestra Constitución, a los que parece olvidar el destacado jurista priorizando otros no tan claramente insertos en nuestro plexo fundamental. Otros, como el de supremacía del art. 31, complementado por la garantía del art. 5º, son también defendidos desde un punto de vista que intenta ser “estrictamente jurídico”, pero esa defensa no da cuenta de un signo tácito que no puede desecharse si lo que se quiere es hacer un análisis útil para captar la realidad.

Para ser más concretos, haremos una clasificación de los textos de las Constituciones provinciales de hoy según se ajusten o no a lo preceptuado por la nacional; así podemos encontrar un primer caso que muestra un exceso en relación a lo dispuesto por los constituyentes del 53, se habla de “religión de Estado”, sin despertar queja alguna en Bidart Campos. Esta Constitución es la de Santa Fe¹⁷⁸. Con

¹⁷⁷ Ibídem, p. 69-71.

¹⁷⁸ Art. 3º de la Constitución de Santa Fe que señala: “La religión de la provincia es la católica apostólica romana a la que prestará su protección más decidida, sin perjuicio de la libertad religiosa que posean sus habitantes”.

anterioridad, las de Catamarca y Córdoba sigulan esta corriente¹²⁹.

Una segunda postura es representada por el grupo de textos constitucionales que respetan taxativamente las disposiciones federales de rango máximo al tratar de modo preferente a la religión católica. Integran ese conjunto las Constituciones de: Buenos Aires¹³⁰; la nueva Constitución de Salta¹³¹; la de Catamarca¹³²; el nuevo plexo jurídico de Santiago del Estero¹³³; la reciente Constitución de San Luis¹³⁴; la de Tucumán¹³⁵; la nueva de Córdoba¹³⁶.

¹²⁹ Art. 2º de la Constitución de Catamarca de 1888; art. 3º de la Constitución de Córdoba de 1853.

¹³⁰ Constitución de Buenos Aires: Art. 6º. (Derecho de rendir culto a Dios). "Es inviolable en todo el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene a rendir culto a Dios Todopoderoso, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia". Art. 7º. (Uso de la libertad religiosa). "El uso de la libertad religiosa, reconocido en el artículo anterior, queda sujeto a lo que prescriben la moral y el orden público".

Art. 8º (Sostenimiento del culto católico). "El gobierno de la provincia 'coopera a sostener' el culto católico apostólico romano, con arreglo a las prescripciones de la Constitución Nacional".

¹³¹ Constitución de Salta de 1986: Art. 11. (Libertad de culto. Culto católico). "Es inviolable en todo el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene a rendir culto a Dios Todopoderoso, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin otras restricciones que las que prescriben la moral y el orden público. Nadie puede ser obligado a declarar la religión que profesa. El Gobierno de la provincia 'coopera' al sostenimiento del culto católico, apostólico y romano".

¹³² Constitución de Catamarca: Art. 4º. "El Gobierno de la provincia 'protegerá' el culto católico, apostólico romano sin perjuicio de la tolerancia de cultos garantizada por la Constitución Nacional" (Sección 3º del Poder Ejecutivo). Art. 139. "Para ser elegido gobernador o vicegobernador se requiere... inc. 2º) Profesar el culto Católico Apostólico Romano".

¹³³ Constitución de Santiago del Estero de 1886: Art. 6º. "El Gobierno de la provincia 'sostiene' el culto católico apostólico romano". Art. 19 "in fine": "Es inviolable en el territorio de la provincia el derecho que todo habitante tiene para ejercer su culto libre y públicamente, cambiarlo, manifestarlo según los dictados de su conciencia, sin más limitaciones que las impuestas por la moral, la salud, las buenas costumbres y el orden público".

¹³⁴ Constitución de San Luis (nuevo texto): Art. 7º. "La provincia 'coopera al sostenimiento' del culto católico, apostólico, romano"; el art. 75 establece la enseñanza religiosa optativa fuera de los horarios de clase.

¹³⁵ Constitución de Tucumán: Art. 24. "El gobierno de la provincia cooperará al sostenimiento del culto católico, apostólico, romano". Art. 25. "Es inviolable en el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene para rendir culto a Dios, libre y públicamente, según su conciencia y con sujeción a lo que prescriben la moral y el orden público".

¹³⁶ Constitución de Córdoba (nuevo texto): Art. 5º. (Libertad religio-

Un caso ambiguo es el de la de Santa Cruz, ya que su redacción hace dudar acerca de su postura¹⁰¹.

El tercer grupo de textos constitucionales está formado por ordenamientos que, o bien no establecen disposición específica alguna sobre el tema, como la de Corrientes (cuya única referencia está en su art. 5º al hablar de los registros públicos, cuya materia será uniforme en toda la provincia "sin distinción de creencias religiosas"¹⁰²), o bien preceptúan solamente la "libertad de culto" como la de Mendoza¹⁰³; la Constitución de La Pampa¹⁰⁴; de Chubut¹⁰⁵; de Formosa¹⁰⁶;

sa y de conciencia. "Son inviolables en el territorio de la provincia la libertad religiosa en toda su amplitud, y la libertad de conciencia. Su ejercicio puede ser sujeto a las prescripciones de la moral y el orden público". Art. 4º. (Cultos). "La provincia de Córdoba, de acuerdo con su tradición cultural, reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Argentina el libre y público ejercicio de su culto. Las relaciones entre ésta y el Estado se basan en los principios de autonomía y cooperación. Igualmente garantiza a los demás cultos su libre y público ejercicio, sin más limitaciones que las que prescriben la moral, las buenas costumbres y el orden público".

¹⁰¹ Constitución de Santa Cruz: Art. 4º. "La provincia reconoce los derechos de la Iglesia Católica. No sostendrá ni favorecerá culto alguno, pero podrá prestar su apoyo a la labor cultural e científica que cumplen entidades religiosas, jurídicamente organizadas, sin que ello signifique atribuirse sobre las mismas derecho alguno".

¹⁰² Art. 5º de la Constitución de Corrientes.

¹⁰³ Constitución de Mendoza: Art. 8º. "Es inviolable en el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene de rendir culto a Dios o profesor cualquier religión, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia, sin otra restricción que las que prescriben la moral y el orden público".

¹⁰⁴ Constitución de La Pampa: Art. 18. "La provincia asegura a todos sus habitantes la libertad de cultos, sin más límites que la moral y las buenas costumbres. Nadie podrá ser obligado a declarar la religión que profesa". Art. 20. "Podrá impartirse enseñanza religiosa en las escuelas públicas a los alumnos que opten por ella, exclusivamente por ministros autorizados de los diferentes cultos, con posterioridad de las horas de clase oficial".

¹⁰⁵ Constitución de Chubut: Art. 14. "Queda asegurada la libertad de pensamiento y conciencia. Este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestarlo individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto o la observancia sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público".

¹⁰⁶ Constitución de Formosa: Art. 39. "Es inviolable en el territorio de la provincia el derecho que toda persona tiene a rendir culto a su Dios, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público. Las creencias religiosas no constituyen circunstancias modificatorias de la personalidad civil o política de ninguno de los habitantes de la

y la nueva Constitución de La Rioja¹²⁵. Este fenómeno de no mencionar el tema del sostenimiento, abre dos posturas: una señala que rige subsidiariamente la Constitución Nacional y la otra apunta que estas provincias tienen un régimen más cercano a la separación¹²⁶.

Por último, agrupamos a las Constituciones que establecen un verdadero sistema de separación de la Iglesia del Estado. Aquí podemos hallar a la de Entre Ríos¹²⁷; la del Chaco¹²⁸; la de Neuquén¹²⁹; la de Río Negro¹³⁰; la de Misiones¹³¹.

provincia. No se obligará tampoco, por motivo alguno, a declarar la religión que profesa".

¹²⁵ Constitución de La Rioja de 1986: Art. 32. (Libertad de cultos). "Es inviolable el derecho que toda persona tiene a professar su religión y ejercer su culto, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público. Nadie está obligado a declarar el culto que profesa".

¹²⁶ Cfr. Bidart Campes, op. cit., p. 69-71.

¹²⁷ Constitución de Entre Ríos: Art. 7º. "El Estado no podrá dictar leyes que restrinjan o protejan culto alguno. Es inviolable en el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene para professar su culto libre y públicamente, según los dictados de su conciencia sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público".

¹²⁸ Constitución del Chaco: Art. 13. "Es inviolable el derecho que toda persona tiene de professar y ejercer su culto libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público. La provincia no protege religión ni culto alguno, ni contribuye a su sostenimiento. Nadie está obligado a declarar su religión".

¹²⁹ Constitución de Neuquén: Art. 2º. "Neuquén es una provincia indivisible, laica, democrática y social". Art. 29. "Es inviolable el derecho que toda persona tiene de professar su religión y ejercer su culto, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público. Nadie será obligado a declarar, bajo ningún concepto, su religión. El Estado no podrá dictar leyes que restrinjan o protejan culto alguno".

¹³⁰ Constitución de Río Negro: Art. 5º. "Todos los habitantes de la provincia tienen libertad absoluta de professar y ejercer pública y privadamente su religión, no pudiendo dictar la provincia leyes que restrinjan o protejan culto alguno. Nadie está obligado a declarar la religión que profesa".

¹³¹ Constitución de Misiones: Art. 18. "Es inviolable en el territorio de la provincia, el derecho que toda persona tiene de professar su culto libre y públicamente según los dictados de su conciencia, sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público. El Estado no podrá dictar leyes que restrinjan o protejan culto alguno. Nadie podrá ser obligado a declarar su religión".

A ellas se agregan recientemente los plexos de San Juan²²⁰, y de Jujuy²²¹, en donde se dejó sin efecto lo preceptuado por su anterior art. 4º sobre el sostenimiento del culto católico.

Luego de esta simple clasificación, se presenta ante nuestra vista un panorama que, en cifras, nos dice que de un total de veintidós Constituciones provinciales, siete de ellas establecen directamente un sistema de separación entre la Iglesia y el Estado; seis nada preceptúan sobre la materia o reconocen de un modo pleno la libertad de culto sin adherir al sistema de sostenimiento; una está redactada de un modo tan ambiguo que se autoneutraliza; por su parte, siete se mantienen fieles a la Constitución Nacional, y una la excede al declarar la existencia de una "religión de Estado". Si reducimos esta clasificación a una fórmula dicotómica, basada en lo que en realidad creemos que explicitan dichos textos, podríamos arriesgarnos a afirmar que catorce de los veintidós ordenamientos –bastante más de la mitad– no se condicen con los dictados de la Constitución Federal y sugieren o avalan el no sostenimiento. Decíamos que Bidart Campes hacía un análisis constitucional correcto desde el punto de vista estrictamente jurídico. Pero al comenzar este estudio sentamos nuestro criterio, en el sentido de tratar de desechar aquellos argumentos que se reivindican como "objetivos" y "jurídicos" sin asumirse como sanamente ideológicos; del mismo modo, dimos nuestra concepción del derecho, que ve en él algo más que una mera construcción lógica: "la expresión formal de la configuración de una

²²⁰ Ver n° 1 de este trabajo. Constitución de San Juan: Art. 21. (Libertad religiosa). "La religión pertenece a la esfera privada del individuo. Nadie está obligado a declarar su religión. El Estado garantiza a todos sus habitantes el derecho al libre ejercicio de los cultos religiosos que no se opongan a la moral pública y buenas costumbres, ni a la organización política y civil establecida por esta Constitución y las leyes de la provincia".

²²¹ Constitución de Jujuy: Art. 30. (Libertad de conciencia, de ideología y de religión). "1º) Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia, de ideología y de religión, así como de professar e divulgar las mismas, individual o colectivamente, tanto en público como en privado. 2º) Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que pudieren menoscabar la libertad de conservar o de cambiar su ideología, religión o creencias, así como tampoco nadie puede ser obligado a declarar las que profese. 3º) Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral acorde con sus propias convicciones. 4º) La provincia reconoce a la Iglesia Católica y a todo credo legalmente admitido todos los derechos y libertades para su tarea religiosa".

sociedad dada en un momento determinado”²²². Es por todo ello que concluimos que ese dato de la realidad constitucional emanado del derecho público provincial –si bien condenable desde el ángulo específico de su juridicidad– no puede ser ignorado como referente para una futura reforma constitucional federal desde un punto de vista sociológico-político más amplio. Creemos que ya no puede argumentarse que el preceptuar la separación de la Iglesia del Estado implicaría romper con los pactos preexistentes y violar el mandato delegado por las provincias; lo analizado echa por tierra ese criterio y da a los constituyentes un margen de maniobra más amplio.

b) Proyectos actuales de reforma

1) *El Dictamen Preliminar del Consejo para la Consolidación de la Democracia. Las dos vertientes.* Este organismo fue creado por el Presidente de la Nación el 24/12/85 para generar un ámbito de discusión y participación que contribuya con proyectos y asesoramiento a la tarea del gobierno. El 13/3/86, el presidente se dirigió al Consejo para encomendarle el estudio de la posible reforma de la Constitución Nacional. El 7/10/86 el Consejo elevó al Presidente un estudio preliminar sobre el tema²²³. En ese proyecto, el asunto de las relaciones Iglesia-Estado presenta dos posiciones, una mayoritaria y otra minoritaria (la relación es de veinte consejeros a tres). Ambas, sin embargo, creen en la necesidad de reemplazar el sistema del art. 2º y concordantes. Unos –los primeros– abogan por la incorporación de “un tratamiento igualitario a todos los cultos (que) determine una efectiva independencia de la Iglesia y el Estado” proponiendo a tal efecto la derogación de todos los artículos de la Constitución Nacional referidos al tema y la “inclusión de un artículo que consagre la libertad de culto sin ninguna restricción adicional en el texto constitucional”. Basan su decisión en el convencimiento de que “una sociedad pluralista, que brinda la posibilidad de una libre elección de planes de vida y adopción de ideales de excelencia humana, debe consagrarse la libertad religiosa y de culto para sus miembros... Nuestra comunidad, reconociendo la diversidad de razas, religiones y costumbres en su seno, ha arribado

²²² Bidart Campos, op. cit., p. ya referenciadas.

²²³ Consejo para la Consolidación de la Democracia, op. cit., p. 7-8.

a un consenso generalizado al respecto". Agrega que luego del Concordato de 1968, los artículos referidos al Patronato "dejan de tener justificación". El otro grupo, formado por O. Albrieu, O. Puiggrós y el Rvdo. F. Storni, sientan su postura en una reserva, donde expresan su coincidencia con la posición mayoritaria, salvo que proponen la inclusión de una fórmula análoga a la de la Constitución Española. Asimismo, Puiggrós y Storni hacen una reserva respecto del punto que señala que "el Estado no debe preferir culto alguno". Ya hemos tenido la ocasión en este estudio de ver la ambigüedad de ese texto, que torna inconveniente y "gatopardista" —a nuestro entender— su adopción²²⁴.

Otro consejero, J. A. Allende, hace su propia "reserva de fundamentos" apoyando la eliminación del art. 2º. Resalta el hecho de la necesidad de adaptar el texto de la Constitución Nacional a la realidad, no ignorando que la Argentina de nuestros tiempos no es la de 1853²²⁵.

En el desarrollo del tema, la subcomisión encargada, paradigmáticamente resalta la posición minoritaria, en desmedro de la mayoritaria. Aun cuando apunta que "es dable afirmar que la igualdad de cultos es consecuencia necesaria de una correcta concepción de la libertad religiosa" y que "nos inclinamos a introducir en nuestra Carta Fundamental una reforma que además de la libertad de cultos garantice la igualdad de los mismos"; a renglón seguido realiza la apología de la inclusión de un precepto "similar" —vimos que no de uno "igual"—. Dice luego que "la libertad de cultos no debe confundirse con la indiferencia religiosa... Nos inclinamos hacia un Estado laico y no un Estado laicista", y que el culto es un "servicio público", bregando más tarde por la mención de la Iglesia Católica en el texto constitucional²²⁶.

Como vemos, esta posición no coincide con la de la mayoría del Consejo, ampliada en sus fundamentos por J. A. Allende ("no aleja la polémica pública que pueden estimular los partidarios de no modificar nada")²²⁷. Más adelante la misma subcomisión cree conveniente derogar el art. 76, que establece que el presidente y el vicepresidente deben

²²⁴ Ver n° 3, b de este trabajo.

²²⁵ Consejo para la Consolidación de la Democracia, op. cit., cap. IV, p. 44-45.

²²⁶ *Ibidem*, p. 197-200.

²²⁷ Ya citado en nota 205.

pertenecer a la comunión católica, ya que el ejercicio del Patronato quedó sin efecto en 1968¹⁰⁴.

2) Otros proyectos. Hasta el momento, el debate sobre la cada vez más hipotética reforma constitucional se circunscribe a las modificaciones que serían llevadas a cabo en la parte "orgánica" de nuestra Constitución. Quizás ello indique que el tema religioso sería dejado de lado en la iniciativa oficial. Esta impresión se ve confirmada por el nuevo dictamen del Consejo, en el que sólo encontramos referencias a posibles reformas en la organización gubernamental¹⁰⁵. Alberto Ciria hablaría de "otro triunfo del lobby". Es por ello que creemos que el tema de la reforma no se discute con el rigor y la fuerza que merece. Sólo encontramos, a modo de referencia, proyectos e intentos pertenecientes a otras épocas de nuestra historia, algunos citados ya en este estudio, y someras referencias a la cuestión en las plataformas de algunos partidos políticos, en uno u otro sentido (separación-unión).

5. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

De todo lo expuesto podemos deducir en principio que, como habíamos previsto, éste es un tema que excede el marco jurídico y se inserta en el ámbito de la lucha por el poder. La Iglesia Católica tiene en la Argentina una posición de privilegio fáctica y por ende legal, que no se resigna a abandonar, aun cuando la sociedad argentina de 1987 no es la de 1852: tiene otra composición, otros valores y objetivos; hoy ya no queda lugar, casi un siglo y medio después, para una uniformidad impuesta y supuesta, para verdades reveladas y no discutibles, para discriminaciones de toda índole, para posturas no democráticas, para el rechazo del pluralismo, para la anatematización de lo diferente por el solo hecho de serlo. El sectarismo ha quedado relegado a grupos mísculos que se irán diluyendo a medida que en la sociedad se desarrolleen los gérmenes de valores democráticos que ya pueden observarse, haciendo lugar a espíritus y prácticas tolerantes. Cabe entonces la pregunta: la Iglesia institucio-

¹⁰⁴ Consejo para la Consolidación de la Democracia, op. cit. p. 293-295.

¹⁰⁵ Nuevo dictamen sobre reforma constitucional, en "La Nación", 26/8/87, sección 1, p. 16.

mal, la Iglesia "sostenida" por el Estado debido a preceptos constitucionales. ¿comparte esos valores democráticos?; si no lo hace, ¿debe un Estado democrático mantenerla en su seno?; ¿tiene la Iglesia una posición clara sobre la democracia que sea compatible con el sentir y el pensar de la sociedad argentina de hoy?

Por ejemplo, en un breve trabajo titulado "La democracia en la doctrina social de la Iglesia", señala Gabriel Zanotti, que "si alguien es católico, y a la vez democrático, debe tener en cuenta que está defendiendo una democracia 'limitada'. esto es, una democracia que es legítima si y sólo si respeta el bien común... O sea que la doctrina católica sobre la democracia se diferencia claramente de aquella que pone en manos de la voluntad de la mayoría los derechos intangibles de los ciudadanos. Tal es el resultado implícito de esquemas políticos que afirman que la ley es la expresión de la voluntad popular. No, no es así; hay normas morales 'inmutables' que están por encima de cualquier voluntad. Un gobierno que atenta contra la propiedad privada y los derechos de los ciudadanos, por ejemplo, no es legítimo, por más que haya sido elegido por unanimidad...; un gobierno no es legítimo por el solo hecho de haber sido elegido por la mayoría"³¹⁹.

Este desdén por el "principio de la soberanía del pueblo" mentado por nuestro art. 33 de la Constitución, se reitera en infinidad de estudios, con mayor o menor intensidad. Una de sus expresiones extremas la encontramos en Carlos Sacheri, en su obra *El orden natural*, que es texto de estudio obligatorio en los liceos y colegios militares de nuestro país. Señala allí que la corrupción del siglo xx se debe "a que en la democracia pura gobierna todo el pueblo, en cuyo caso los más pobres se imponen por la sola razón de su número a todos los demás grupos sociales. En su forma pura, la democracia está sentada en los valores de libertad e igualdad como fines supremos; esto conduce a un igualitarismo puramente cuantitativo, pues todos han de ser igualmente libres en todo sentido". Sugiere más tarde que en una democracia sana, "la participación popular ha de ser moderada e indirecta, para que haya democracia orgánica"³²⁰.

³¹⁹ Zanotti, Gabriel J., *La democracia en la Doctrina Social de la Iglesia*. ED, 380-381 y 382.

³²⁰ Sacheri, Carlos A., *El orden natural*, p. 177-180.

Luego de estos testimonios, tomados al azar de entre muchos otros coincidentes, y luego de analizar —como lo hemos hecho a lo largo de este trabajo— la tendencia preponderante de los pensadores de la Iglesia oficial a simplificar y a asumir posturas totalizantes partiendo de la suposición de mayorías para llegar a la imposición de cargas para toda la población, que no sólo son económicas: los días de fiesta católica son feriados; en las Fuerzas Armadas, se estudian preponderantemente los difusores de posiciones como la de Sacheri, y hay capellanes —con grado militar—, que bendicen las armas, siempre; en fin, la Iglesia, desde el Estado, trata de proyectar sus criterios no sólo a los católicos, sino a toda la sociedad.

Por otra parte, tanto los tratados y demás documentos internacionales como la mayoría de los textos constitucionales de las provincias argentinas, muestran una tendencia contraria a la discriminación de cualquier tipo, incluida la religiosa. Podemos, pues, responder a aquellas preguntas que nos formuláramos párrafos atrás. Hoy no es dable en la Argentina propugnar con éxito cualquier exclusivismo totalizador; y que la Iglesia jerárquica, la Iglesia con poder, no muestre posturas ni actitudes democráticas sobre el sistema democrático. Y es lícito que no las tenga. En los estudios de ciencia política es usual hablar de la existencia de grupos o partidos “antisistema” que actúan en las sociedades democráticas, a los que el sistema tolera y debe tolerar, porque precisamente ése es un aspecto importantísimo del sistema democrático: aceptar todas las posturas, hasta las que quieren destruirlo usando sus canales. Pero ningún politólogo se arriesgaría a afirmar que el Estado, además de dejar que esas expresiones se manifiesten libremente, tiene el deber de mantenerlas, de sostenerlas, de estar levemente subordinado a ellas: sería —poco menos— pedirle que firme su acta de defunción, que se resigne al suicidio, a la auto-destrucción.

Por otra parte, una Iglesia desligada del Estado podría —por un lado— manifestarse sin despertar suspicaces comentarios ni críticas, y —por otro— asumir sin tapujos sus posturas. De ese modo, el Espiscopado podrá emitir documentos un mes antes de elecciones nacionales criticando “la creciente presencia en nuestra vida argentina de grupos y manifestaciones culturales provenientes de países que exportan ideologías materialistas contrarias a nuestro modo de

vida criollo³¹³, sin que se resientan algunos ánimos "susceptibles" que creen que ese "modo de vida" no es único, y menos que es inmutable.

Es por todo ello que estamos con una –cada vez más improbable– reforma constitucional en este aspecto, derogando todos los artículos referidos a la cuestión, para reemplazarlos, tal como lo propone la postura mayoritaria del Consejo para la Consolidación de la Democracia, por un artículo que simplemente garantice, con mayor amplitud que el actual art. 14, las libertades de ideología, conciencia, religión y culto. Una posible redacción de ese artículo, que podría incorporarse como "14 ter" en la Constitución y que necesitaría la supresión del párrafo del art. 14 que dice "de profesar libremente su culto", sería:

"Además, todos los habitantes de la Nación gozan de las libertades de ideología, conciencia, religión y culto, incluyendo su expresión pública. El Estado Federal deberá evitar todo tipo de actitud, tanto suya como de otros sectores, que tienda a vulnerar esas libertades. Nadie está obligado a declarar su adhesión ideológica o religiosa, y ella no será de ningún modo un obstáculo para ocupar los cargos que esta Constitución establece".

³¹³ Conferencia Episcopal Argentina, Documento del 19887, en "La Nación", 8/8/87, sección 1, p. 10.