

Estado e Iglesia católica en la Argentina reciente: los términos de una compleja relación

Juan Cruz Esquivel

Universidad de Buenos Aires

CONICET

Resumen: Desde un enfoque sociológico, el artículo se propone analizar las relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico en los últimos treinta años de la historia argentina. Teniendo en cuenta que las fronteras entre lo político y lo religioso han mostrado cierta porosidad, interesa desentrañar las lógicas subyacentes a un vínculo complejo que ha tenido consecuencias en la matriz política, cultural y social. La invariable disposición de la Iglesia católica a reproducir una presencia pública extendida supuso la intervención sobre vastos segmentos de la vida social. Los niveles de proximidad o de confrontación con cada gobierno estuvieron caracterizados por los márgenes otorgados desde la sociedad política para que la institución religiosa influyera en las políticas públicas y en la legislación con los principios de su doctrina.

Palabras clave: Estado, Iglesia católica, dictadura, democracia, cultura política.

Abstract: The article attempts to analyze the relationship between political power and ecclesiastical power from a sociological approach in the last thirty years of history of Argentina. Taking into account the permeable nature of the boundaries between politics and religion, the focus of the article is to unravel the logic behind a complex bond that has implications in the political, cultural and social matrix. The invariable readiness of the Catholic Church to play a widespread public role resulted in its intervention on large segments of social life. The levels of closeness or confrontation with each government changed. These levels operated within limits; the different limits granted to the religious institution by the political society to influence public policies and legislation with the principles of the doctrine of the church.

Key words: State, Catholic Church, dictatorship, democracy, political culture.

Introducción

La Iglesia católica ha desempeñado un papel fundamental en la conformación identitaria de la sociedad argentina y, en diversas ocasiones, se ha constituido en una de las principales fuentes de legitimidad de los procesos políticos. Tanto en gobiernos democráticos como de facto, la institución religiosa ha formado parte de la base de sustentación de los mismos.

A su vez, la sociedad política ha visualizado históricamente la institución eclesiástica como un actor relevante en el escenario político nacional, naturalizando e incluso promoviendo su presencia pública. Políticas estatales en materia educativa, de moral familiar y sexual han estado tradicionalmente matizadas por los principios y postulados de la doctrina católica, sintonizando con la norma jurídica que otorga al catolicismo un estatus privilegiado en relación con los demás cultos.

No obstante, el *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia católica no ha estado exento de tensiones —algunas latentes, otras manifiestas—, habida cuenta de la lógica dialéctica de competencia y complementariedad que ha teñido dicha relación. Estamos frente a una problemática compleja que vuelve patente la necesidad de abordar un análisis que supere cualquier simplificación al respecto. Entre una religión absorbida y al servicio del poder temporal —cesaropapismo— y un régimen teocrático, en el que la religión controla los instrumentos del poder civil, una gama de alternativas intermedias refleja mejor las modalidades de los vínculos que se han establecido históricamente entre el poder político y el poder eclesiástico en Argentina.

Desde una mirada sociológica, proponemos desentrañar las lógicas subyacentes a la relación Estado-Iglesia católica, a fin de discernir el derrotero histórico y los trazos duraderos de un vínculo que ha tenido consecuencias en la matriz política, cultural y social argentina.

Si bien delimitaremos temporalmente nuestro análisis en los últimos treinta años, es imprescindible una contextualización histórica para comprender el marco jurídico-político que ha delineado las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica en la Argentina reciente.

Vínculos estrechos, legitimidades recíprocas

La yuxtaposición entre el régimen del patronato y el modelo de la cristiandad distinguió el proceso de radicación de la Iglesia católica en el territorio que luego se denominaría Argentina. Por un lado, los reyes de España, merced a las sucesivas bulas papales, gozaban del derecho de crear cargos eclesiásticos, nombrar a sus titulares, recaudar el diezmo del culto, autorizar la publicación de las actas pontificias. Como contrapartida, facilitaban la difusión de la religión en los territorios descubiertos y asumían la responsabilidad de construir templos y monasterios, así como velar por el desempeño de los agentes religiosos. En recompensa por la conversión de los pueblos que habitaban las tierras conquistadas, el papa concedió a la Corona española el control de las iglesias que estaban siendo fundadas. La conquista de nuevos mercados y tierras significaba para el catolicismo la conquista de nuevas almas.

Desde los albores de la evangelización, en la época colonial, se fue bosquejando un mapa institucional complejo, en el que lo político y lo religioso aparecían entrelazados, generando un escenario con límites porosos entre ambas esferas.

En ese contexto, las autoridades religiosas intentaron asimilar la cosmovisión del ser cristiano con el ser nacional. El modelo de cristiandad, hegemónico por aquel entonces, pretendió homologar la identidad religiosa con la geográfica. De ese modo, el catolicismo, como pilar de la nacionalidad, otorgaba a la Iglesia el poder y el derecho exclusivo de controlar múltiples aspectos de la vida cotidiana de las personas. Se advierte que, desde antaño, el comportamiento histórico del catolicismo, lejos de recluirse en el ámbito de la sacristía, se extendió al espacio político y social.

La participación de clérigos en la Revolución de Mayo, en la declaración de la independencia de 1816 y en la Constitución Nacional de 1853, la consagración del ejército a la Virgen por Manuel Belgrano, las imprentas y universidades fundadas por el catolicismo son algunos de los episodios más sobresalientes. Los nacimientos, los matrimonios y las defunciones se registraban en las iglesias, mientras que las votaciones se realizaban en las puertas de los templos. Los cementerios eran de carácter religioso.

Las definiciones teóricas del paradigma de la cristiandad se traducían en preocupaciones y batallas constantes sobre determinados

asuntos: educación católica en las escuelas públicas, sostenimiento del culto o control y reglamentación de situaciones referidas a la sexualidad y al matrimonio.

El régimen del Patronato fue la expresión jurídica del vínculo que se tejió entre el poder político y el poder eclesiástico —abolido precisamente en 1966 con la firma del Concordato—. Los procesos independentistas no modificaron ese estado de situación. Por el contrario, el catolicismo fue reconocido en su condición de fuerza moral integradora y requerido para cohesionar culturalmente una nación en formación. En ese panorama, la Iglesia se empeñaría en instituirse como la única fuente de valores trascendentes.

Entonces, a lo largo del siglo XIX entonces, la entidad católica asumiría un papel central en la configuración del modelo de Estado-Nación: merced a su aporte cultural y religioso, contribuiría en el proceso de integración de la sociedad. El Estado, a su vez, se constituyó en el reaseguro del carácter predominante del catolicismo, proporcionando a lo largo de la historia los resortes jurídicos, financieros, culturales y simbólicos necesarios para garantizar su lugar privilegiado. Innumerables ejemplos confirman el rol preponderante otorgado a la Iglesia católica por el poder civil: sostenimiento estatal del culto católico, aún vigente; requisito de catolicidad para ser presidente y vicepresidente, apenas eliminado en la reforma constitucional de 1994; subsidios a los colegios confesionales; asistencia religiosa exclusiva a las Fuerzas Armadas y de Seguridad; manejo de los fondos oficiales destinados a planes sociales por los ámbitos caritativos de la institución católica; pasaportes diplomáticos y oficiales a arzobispos y obispos; iconografías católicas en organismos estatales, etcétera.

La Constitución Nacional de 1853 fue el fiel reflejo del esquema de poder de aquella época. Con una fuerte impronta liberal, garantizaba la libertad y la apertura económica. Pero la impronta liberal contrastaba con las reglamentaciones en torno a los asuntos religiosos. La Carta Magna contempló la libertad de cultos —se estimulaba, así, la llegada de contingentes inmigratorios de múltiples países europeos, portadores de culturas, religiones y lenguas diversas—, aunque no la igualdad religiosa. Al catolicismo se le reservó un lugar privilegiado, pese a que no se estableció explícitamente como «religión oficial». Ciertamente, el papel decisivo que la Iglesia adquiriría en la cohesión cultural de la población, ante una formación política todavía débil y con dificultades para consolidarse, explica la predominancia que los

constituyentes otorgaron a la Iglesia católica. Paralelamente, perpetuando el régimen del patronato, el poder político no se desprendía de los resortes para entrometerse en cuestiones religiosas.

Las legitimidades recíprocas que se fueron tejiendo entre lo estatal y lo religioso —entendiendo como religioso exclusivamente lo católico— se volverían una constante en el formato de las relaciones entre ambas esferas. Lejos de establecerse una autonomía entre el Estado y la Iglesia, el ordenamiento jurídico configuraba un escenario con rasgos de mayor complejidad, en virtud de que lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social se entrecruzaban, se especificaban y se correspondían sin solución de continuidad¹. El entramado poroso de las relaciones entre el campo político y el campo católico ha dificultado, desde un enfoque analítico, la demarcación de fronteras. Fronteras que se han vuelto móviles, imprecisas y, en determinados momentos históricos, inexistentes.

En consecuencia, desde su propia conformación, el Estado en Argentina no era laico, pero tampoco confesional. Las instancias intermedias entre los polos de laicidad-confesionalidad resultan necesarias para comprender la dinámica de los matices que la historia testimonia.

Los aires modernizadores y liberales que sobrevolaron la década de los ochenta del siglo XIX trajeron consigo una secuencia de legislaciones de corte secular. Sin embargo, los cimientos de la relación Estado-Iglesia católica permanecieron incólumes. En 1881 fue promulgada la Ley de Registro Civil y, tres años después, la Ley 1420, que estipulaba la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y asentaba las bases de la educación obligatoria y laica. En 1888 fue instaurado el matrimonio civil. Con ese conjunto de disposiciones, «los nacimientos, las defunciones y los matrimonios dejaron de ser momentos de exclusiva competencia de la Iglesia. De hecho, fue introducida, por lo menos en el plano jurídico, la distinción entre ciudadano y católico»².

Sin embargo, la presencia —relegada pero, de todas formas, presencia— de la institución eclesiástica revelaba su funcionalidad den-

¹ CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

² ZANATTA, L.: *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmas, 1996, p. 367.

tro de los proyectos oficiales³. El hecho de que el poder civil no haya sancionado la separación formal en torno a la Iglesia —decisión tomada en los vecinos Chile, Brasil y Uruguay— no constituye una circunstancia que deba ser subestimada⁴.

Ya en el siglo XX y con la crisis de los ideales positivistas que anunciaban un progreso indefinido, el catolicismo reafirmó su batalla por la hegemonía ideológica y moral. Se rechazaba sin contemplaciones la división del trabajo que el paradigma de la secularización había establecido. Reticentes a concentrarse en las tareas de la sacristía y en el plano particular de las conciencias, la cristianización de la sociedad y la materialización de una presencia activa en el espacio público se convirtieron en metas dentro del diseño de las políticas eclesíásticas.

En efecto, a partir de su consolidación institucional en la década de los treinta del siglo XX⁵, la Iglesia católica desplegó una serie de estrategias para garantizar una presencia pública extendida. La ascendencia sobre las altas esferas de gobierno, la fuerte presencia en el campo de lo social⁶ y los esbozos de creación de partidos católicos⁷ fueron proyectados como tres engranajes primordiales para diseminar los valores cristianos en todos los órdenes de la vida social. La entidad religiosa se propuso *catolizar* el Estado y la sociedad, incorporando sus cuadros a la gestión de gobierno y utilizando los recursos del aparato estatal para extender su acción pastoral en toda la nación.

³ Vale la pena aclarar que este proceso no estuvo exento de conflictos y desentendimientos diplomáticos. Los hombres de la Iglesia se opusieron a la avalancha de legislaciones liberales de la década de los ochenta del siglo XIX. Además, en 1925, bajo la presidencia de Marcelo T. de Alvear, el nuncio Beda Cardinale debió abandonar Argentina por controversias con el mandatario a causa de la designación de un obispo.

⁴ Lila Caimari resalta el peso de la herencia de tres siglos de religión oficial en la idiosincrasia de los gobernantes de aquella época. Véase CAIMARI, L.: *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

⁵ Entre 1933 y 1939 se crearon once diócesis, tantas como las que había hasta ese momento, lo que indica que en seis años se fundaron tantas jurisdicciones eclesíásticas como desde 1570 a 1933.

⁶ La presencia social de la institución católica ha ido variando a lo largo de los años, pero nunca vio disminuir su protagonismo. Actualmente, se observa fundamentalmente en el servicio asistencial de Caritas y en la función de mediación que desempeñan los obispos ante conflictos sociales y/o diplomáticos con dificultades para ser encausados.

⁷ Con el tiempo, la entidad eclesíástica desestimaría la conformación de un partido confesional, optando por penetrar en las estructuras políticas existentes.

Los procesos iniciados por aquel entonces reflejarían la declinación en la hegemonía del liberalismo y una ofensiva católica sobre el Estado y la sociedad⁸. Mientras la Iglesia avanzaba con la organización de su red institucional, los gobiernos de aquella época se mostraban receptivos a las reivindicaciones católicas. De hecho, un decreto en varias provincias argentinas dio lugar a la instauración de la enseñanza religiosa en los colegios públicos.

El gobierno de Juan Domingo Perón (1946-1955) —fundamentalmente la primera presidencia— reflejó el alto grado de complementariedad entre el poder político y el poder eclesiástico. Eran tiempos de entendimientos mutuos y de convergencia entre el peronismo y el catolicismo. La presencia de la fórmula presidencial en las misas oficiales de la Iglesia era retribuida con celebraciones religiosas en los actos de gobierno, conmemorativos de las «fechas peronistas». Toda inauguración de escuela, barrio, hospital, centro comunitario, recibía la bendición de alguna autoridad católica. La iconografía de la Virgen de Luján, objeto de devoción nacional, no faltaba en ninguna estación ferroviaria del país. La creación del Registro Nacional de Cultos, en 1946, reafirmaba la preeminencia del catolicismo respecto a los otros cultos. Ese organismo obligaba a todas las confesiones, exceptuando la católica, a inscribirse ante una dependencia del Estado para ser legalmente reconocidas. Las generosas contribuciones financieras que el Estado destinó a la institución eclesiástica posibilitaron la constitución de un clero nacional y la construcción del nuevo seminario de Buenos Aires.

Ahora bien, cuando el peronismo avanzó sobre segmentos considerados clave en el proyecto de catolización de la sociedad, los conflictos con la Iglesia católica aparecieron en el escenario. La «peronización» de la educación y la «politización» de las tareas de asistencia social tendían a apartar a la Iglesia de sus áreas «naturales» de incumbencia. Más allá de los modelos sociales compartidos, el peronismo y el catolicismo se posicionaban, cada uno por su lado, como identidades «totalizantes» que, más tarde o más temprano, entrarían en colisión. El grado de preocupación eclesial era directamente proporcional a la injerencia del Estado peronista en las cuestiones de influencia

⁸ El activismo católico se vio reflejado en una proliferación de organizaciones y publicaciones. Entre ellos, los Círculos de Obreros Católicos, la Unión Popular Católica Argentina, los Cursos de Cultura Católica, la Acción Católica Argentina, el diario *El Pueblo* y la revista *Criterio*.

tradicionalmente religiosa. En consecuencia, en los últimos años de Perón en el gobierno, el catolicismo se posicionó declaradamente en el espacio de la oposición, mientras los conflictos con el peronismo se recrudecían hasta el punto de hacer estallar brotes de violencia —militantes del movimiento político incendiaron varias iglesias y la Curia Eclesiástica de Buenos Aires, y algunos dirigentes de la más alta jerarquía católica fueron expulsados del país—.

Las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta del siglo pasado testimoniaron continuas interrupciones de los gobiernos constitucionales. Estos procesos de militarización fueron acompañados por un catolicismo cada vez más visualizado como cimiento de la nacionalidad, salvaguarda de los intereses nacionales y pilar de la gobernabilidad. Durante largas décadas se impuso el modelo de nación católica, de matriz hispanista y autoritaria⁹. En ese contexto, la elite eclesiástica reprodujo su tradicional estrategia de estrechar vínculos con las autoridades gubernamentales y de consolidar su estructura institucional.

Ahora bien, los dividendos obtenidos en ese terreno no tenían un correlato en el andamiaje interno de la organización eclesiástica. En un contexto de efervescencia social, la lectura e implementación del Concilio Vaticano II (1962-1965) trajo aparejadas serias discrepancias en el seno de la institución religiosa. Frente a las corrientes renovadoras partidarias de una acción pastoral cristiana y revolucionaria, se situaba una jerarquía refractaria a todo *aggiornamento* eclesial.

La politización de la sociedad estimuló aún más a los segmentos del catolicismo activos en el compromiso con los pobres e hizo más profundas las fisuras dentro del catolicismo. El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM) dio organicidad al proyecto renovador. Creado en 1968, se propuso hacer realidad las expresiones del Concilio Vaticano II y las conclusiones del Encuentro de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968).

La radicalización de los anuncios y las denuncias condujo el movimiento a una confrontación directa tanto con el poder militar como con el alto clero, aunque sin llegar a una ruptura formal. El asesinato de muchos de sus líderes por las fuerzas militares y la persecución permanente de sus militantes ocasionaron el desmembra-

⁹ MALLIMACI, F.: *El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1988.

miento de la organización, que llegó a desaparecer después del golpe militar.

Del conjunto de obispos, apenas cuatro —Enrique Angelelli, Carlos Ponce de León, Alberto Devoto y Antonio Brasca— asumieron como propias las líneas surgidas en el Concilio Vaticano II y propiciaron un cambio social. Los dirigentes eclesiásticos, encabezados por Adolfo Tortolo, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), consideraban indispensable la intervención militar para liberar al país de la infiltración «marxista».

La página más oscura: el rol de la Iglesia católica durante la dictadura militar (1976-1983)

Consumado el quiebre del régimen democrático, la dictadura militar puso en práctica acciones diferenciadas frente a los diversos sectores del catolicismo. Concibiendo a la institución eclesial como un espacio conflictivo, se propuso depurar sus estructuras. Con ese objetivo, fortaleció el papel de la cúpula eclesiástica, atribuyéndole la misión de legitimar las actuaciones militares y transformándola en guardiana de los valores de la argentinidad.

La represión implantada por la dictadura militar alcanzó una dimensión sin precedentes: la tortura, los desaparecidos, los secuestros, los centros de detención y otros recursos de violación sistemática de los derechos humanos calaron hondo en la sociedad argentina, tiñendo con miedo y desconfianza toda articulación social posterior. Entretanto, la Doctrina de Seguridad Nacional persistía como marco ideológico legitimador del genocidio.

En ese contexto, se sucedieron las detenciones de sacerdotes por parte de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, las huelgas de misas, los repudios a los militares por la ilegalidad de sus movimientos y las averiguaciones del paradero de catequistas y demás cuadros católicos siempre fueron producto de tareas individuales y no el fruto de un posicionamiento institucional.

Adolfo Tortolo expresó su apoyo al golpe de Estado, mostrándose solidario con las tareas de restauración del espíritu nacional. A excepción de unos pocos obispos, las autoridades religiosas optaron por una actitud más de convivencia que de confrontación con el gobierno de facto. Victorio Bonamín, pro-vicario castrense, explicitó

«la necesidad de que el ejército se hiciese cargo del gobierno, por ser tal la voluntad de Dios»¹⁰. El arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu, se identificó con sus pares y sostuvo que Argentina estaba enferma, sus valores fundacionales habían sido amenazados y, por lo tanto, sólo las fuerzas del orden podrían encauzar la nación a partir de la efectiva recuperación espiritual. Las formas de estigmatizar lo diferente como ideología foránea, extraña y amenazante de la tradición argentina y que, por tanto, merecía extirparse, se asemejaban a las construcciones discursivas elaboradas en la década de los treinta por militares y católicos para desacreditar los movimientos comunistas y anarquistas que se habían hecho presentes. Ante las denuncias por violaciones de los derechos humanos que provenían de organizaciones internacionales, la elite eclesiástica respondía que se trataba de una campaña de desprestigio sobre la República Argentina.

Fueron muy pocos los que hicieron oír sus reivindicaciones y acusaciones contra el sistema represivo. Apenas cuatro entre más de ochenta obispos tomaron la decisión de enfrentarse al régimen militar. Ellos fueron: Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, asesinado por las Fuerzas Armadas, aunque oficialmente se dijo que murió en un accidente automovilístico en una carretera el 4 de agosto de 1976¹¹; Jaime de Neves y Miguel Hesayne, obispos de Neuquén y Viedma, respectivamente, miembros de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos; y Jorge Novak, obispo de Quilmes e integrante del Movimiento Ecuménico en favor de los Derechos del Hombre.

Paralelamente, la presencia de religiosos en los centros clandestinos de detención formó parte de la rutina de aquel momento. La asistencia a los represores o la imposición moral utilizada en los interrogatorios a los que luego serían fusilados demostraron el grado de compenetración de las autoridades del catolicismo con el régimen militar. Fundamentalmente, los capellanes militares se dedicaron a apuntalar en lo espiritual a los torturadores y a romper emocionalmente a los civiles capturados. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en su informe «Nunca Más» certificó estos y otros actos cometidos por miembros de la Iglesia

¹⁰ DRI, R.: *Teología y dominación*, Buenos Aires, Roblanco, 1987, p. 180.

¹¹ Diversos testimonios certifican que en el momento de su muerte, cuando viajaba de un pueblo, El Chamental, a la ciudad de La Rioja, Angelelli llevaba consigo documentación sobre la muerte de sacerdotes que involucraban seriamente a cuadros superiores de la dictadura militar.

católica. El *Diario del Juicio a las Juntas Militares* citó el uso de rosarios por parte de los torturadores en los centros de detención y reprodujo una frase del Capitán «Tigre» Acosta en el Centro Clandestino de la Marina que dio cuenta de la avenencia católico-militar: «Esta guerra es justa, Jesucristo está de nuestro lado»¹².

La sucesión de cristianos desaparecidos¹³ obligó a la Conferencia Episcopal Argentina a emitir un comunicado, de carácter reservado, en el cual solicitaba al poder militar la revisión de sus políticas y la evaluación de posibles «excesos». La carta pastoral del 15 de mayo de 1976, titulada «La Iglesia y los derechos humanos», apuntó más a satisfacer cierto grado de disconformidad interna que a cuestionar la metodología militar. Independientemente de ello, en la lógica de funcionamiento de la conducción católica primaba la supervivencia institucional garantizada únicamente a través de la convivencia y no confrontación con el gobierno de facto. Esta concepción reproducía la histórica aproximación de la Iglesia al poder político en su afán de alcanzar un estatus privilegiado.

La derrota en las Islas Malvinas en 1982 repercutió profundamente en la situación político-institucional argentina. La Junta Militar vio erosionadas las bases de legitimidad del régimen y debió emprender la retirada. La convocatoria de elecciones para finales de 1983 significó una victoria para los actores que, aún en el marco de la represión, lucharon por el restablecimiento del sistema democrático.

En el último tramo de la dictadura, diversas organizaciones de la sociedad civil habían recuperado cierta visibilidad pública. Tanto los sindicatos como los partidos políticos presionaron sobre el poder militar con el objeto de poner fin al gobierno de facto. Mientras tanto, el episcopado asumía como propia la tarea de la reconciliación, una vez superada la batalla contra la «subversión».

Justamente, el tema central en aquellos tiempos giró en torno al repliegue de las Fuerzas Armadas. La negociación, la mediación o la intransigencia frente a este proceso supusieron comportamientos

¹² DRI, R.: *Teología y dominación...*, op. cit., p. 292.

¹³ Los casos más reveladores fueron los del ya mencionado obispo de La Rioja, Angelelli; el del obispo de San Nicolás, Carlos Ponce de León; el del «cura villero», Carlos Mugica; los de los sacerdotes Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias; el del sacerdote capuchino Carlos Bustos; además de los de las monjas francesas Alice Domond y Léonie Duquet, y de los padres palotinos Alfredo Leaden, Pedro Dufau y Alfie Kelly, que repercutieron en la opinión pública internacional.

disímiles en la mayoría de las instituciones, entre ellas en la Iglesia católica. Su jerarquía bregó por olvidar el pasado y retomar la vida democrática sin rencores. Para ello, legitimó la Ley de Autoamnistía con la que los militares pretendieron neutralizar cualquier intento de enjuiciamiento de sus actuaciones, autoexculpándose de los crímenes cometidos.

Antonio Quarracino, que sería presidente del episcopado a comienzos de la década de los noventa, extendió a toda la sociedad la culpabilidad por lo acontecido en los años de la dictadura y, por lo tanto, consideraba innecesario juzgar solamente a un sector. La «Ley de Olvido» que sugería, representaba el cierre de una etapa dolorosa y el comienzo de otra fundada en la paz social.

Otros sectores dentro de la institución religiosa plantearon el perdón como estrategia de reconciliación de la sociedad con sus Fuerzas Armadas e indicaron que la Iglesia debía ser la encargada de mediar y conducir el proceso de pacificación. Una fracción minoritaria dentro de la institución religiosa impulsó la aceleración del proceso de transición hacia la plena vigencia del estado de derecho. En ese sentido, alentó toda iniciativa popular en pos de la democratización. En lo que respecta a la actuación militar, se pronunció de modo intransigente contra la impunidad y se movilizó para que el rigor de la justicia cayera sobre los responsables de la represión ilegal. Debido a la reticencia de los dirigentes, en la mayoría de los casos, debieron canalizar su actividad fuera del marco eclesástico. No contaban con la fuerza suficiente para incidir en las decisiones del conjunto de la CEA¹⁴.

A pesar de las divergentes posturas en el ámbito católico, el comportamiento de la Iglesia en torno a la retirada militar estuvo determinado por quienes controlaban las riendas de la institución y se inclinaban por una lógica «de alianza con el poder bajo las dictaduras y de confrontación corporativa con los regímenes constitucionales», en un intento de defender sus «prerrogativas institucionales»¹⁵.

La estrategia discursiva de los dirigentes eclesásticos se basó en la promoción de la actitud evangélica del perdón como camino a la

¹⁴ Sin embargo, una vez avanzado el proceso de democratización, de este sector surgirán los planteamientos de autocrítica por el rol desempeñado por la Iglesia católica en la oscura etapa de la dictadura que el conjunto de la CEA debió tomar como propios.

¹⁵ VVAA: *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra, 1992, p. 435.

reconciliación de la sociedad con sus Fuerzas Armadas. Los documentos emitidos por el cuerpo episcopal a partir de 1980 contribuyeron a generar espacios de diálogo entre los militares, los partidos políticos y las organizaciones sindicales y quedaron inscritos en la política de pacificación nacional.

El comportamiento de la jerarquía católica durante los años de plomo evidenció un continuismo con la metodología de acción utilizada en otros periodos de la historia argentina. La magnitud de los acontecimientos vividos bajo el terrorismo de Estado motivó un análisis retrospectivo del cual la Iglesia no salió incólume. Pero, para ello, debieron transcurrir varios años de vida democrática.

La Iglesia católica y sus tensiones con la democracia

El proceso de re-democratización allá por los años ochenta del siglo pasado no modificó el tradicional *modus operandi* de la Iglesia católica. La reproducción de la ascendencia católica en las esferas de decisión estatal continuó siendo un eje central del proceder de la jerarquía eclesiástica. Y el nivel de proximidad o de confrontación con cada gobierno estuvo caracterizado por el margen de influencia del que dispusieron los agentes superiores de la institución religiosa sobre áreas que consideraban «naturalmente» de su incumbencia: principalmente, la educación y la moral familiar y sexual. En consecuencia, como veremos a continuación, las relaciones con los gobiernos de Raúl Alfonsín (1983-1989) y Néstor Kirchner (2003-2007) fueron conflictivas, mientras que con la administración de Carlos Menem (1989-1999) se distinguieron por la mutua legitimidad.

Sin duda, la recuperación del estado de derecho encontró una sociedad cultural y socioeconómicamente diferente. Por un lado, las políticas de ajuste estructural provocaron una mayor heterogeneidad y desigualdad social. Por otro, la democracia generó las circunstancias para que una pluralidad de organizaciones, con diferentes grados de institucionalidad, interactuara en el terreno de las representaciones y de las pertenencias colectivas¹⁶. De ese modo, la diversidad se ha ido

¹⁶ La proliferación de múltiples grupos —el caso de los evangélicos es el más significativo y visible— refleja una inusitada disputa en el campo religioso. Mientras que en la década de los sesenta del siglo pasado más del 90 por 100 de los argentinos se declaraba católico, actualmente uno de cada cuatro no se identifica con esa religión.

constituyendo como el signo que mejor caracteriza a nuestras sociedades desde el punto de vista cultural y religioso; ninguna institución se encuentra hoy en condiciones de monopolizar la producción y la transmisión de valores y pautas de conducta que regulan los comportamientos sociales, porque justamente estos comportamientos desbordan cada vez más los marcos normativos institucionales. Son escasos los márgenes para reivindicar y reclamar la imposición de un corpus doctrinario como principio organizador de la sociedad. Estas transformaciones de carácter cultural instan permanentemente a repensar las relaciones entre lo público y lo privado, entre la política y la religión.

Es en este contexto donde la pretensión eclesiástica de universalizar su moral religiosa y su disposición a librar una batalla por la manipulación simbólica de la vida social se tensiona con los nuevos formatos plurales de la cultura contemporánea y con el imperativo democrático de organizar la convivencia social atendiendo las nuevas demandas en materia de derechos ciudadanos.

Litigio de competencias en el gobierno de Raúl Alfonsín

Bajo el gobierno de Alfonsín, las relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico sufrieron continuos tropiezos. El contenido de las políticas oficiales, de corte secular, cargaron de recelo y desconfianza a las autoridades católicas. Sobre los núcleos de alta sensibilidad religiosa se desataron específicamente los conflictos:

— La Ley de Divorcio Vincular. Como en otras ocasiones, la cúpula eclesiástica procuró instalar, sin éxito, sus banderas particulares como las de toda la nación. De ese modo, interpretaba la Ley de Divorcio Vincular como un daño ocasionado al pueblo argentino en su conjunto, en tanto que violaba la indisolubilidad «natural» del matrimonio. Se estipulaba que el destino de la patria estaba unido a la suerte de la institución familiar. Cualquier atentado contra ese pilar de la sociedad suponía una grave agresión a la nación. En la práctica, la Comisión Episcopal para la Familia afrontó con firmeza lo que se consideraba una «cruzada divorcista». El objetivo principal era presionar a los legisladores para que no sancionaran dicha ley¹⁷.

¹⁷ Cuando el proyecto de Ley del Divorcio ya tenía la media sanción de la Cámara de Diputados y se disponía a ser tratado por la Cámara de Senadores, el Secretaria-

Desde la arena política, los tiempos para la definición parlamentaria fueron extremadamente lentos. Esa demora se debió menos a la riqueza del debate que a la observación de los movimientos de la Iglesia. Teniendo en cuenta la proximidad de la visita del papa Juan Pablo II en abril de 1987, la clase política que auspiciaba la aprobación de dicha legislación optó por postergar el tratamiento parlamentario y evitar de esa manera alusiones en su contra por parte del máximo mandatario de la Iglesia católica. En un contexto de plena autonomía de esferas entre lo político y lo religioso, no aparece como una razón válida la venida del Sumo Pontífice para el aplazamiento de la disposición divorcista. Únicamente en un esquema institucional integrado, con legitimidades recíprocas entre el poder político y el poder eclesiástico, aquel motivo cobra sentido. Se advierte una propensión de la dirigencia política a monitorizar el ánimo de la entidad religiosa ante diversas temáticas, independientemente de que las resoluciones posteriores se sintonicen o no con el dictamen eclesiástico.

Finalmente, cuando la Ley de Divorcio fue sancionada, el 3 de junio de 1987, algunos obispos intentaron excomulgar de sus diócesis a los diputados que habían dado su voto a favor. Desiderio Collino en Lomas de Zamora, Horacio Bózzoli en Tucumán, Juan Laise en San Luis y Raúl Casado en Jujuy, «aplicaron la pena de excomunión a los diputados que votaron a favor de la ley de divorcio»¹⁸.

— La educación bajo la atenta mirada eclesiástica. Las inexistentes consultas a la jerarquía católica en los momentos de designación de los ministros de Educación también generaron inquietudes en el seno del episcopado, en tanto que sus autoridades habían sido históricamente partícipes de tales decisiones. La dirigencia católica siguió los nombramientos de Julio Rajneri y Jorge Sabato¹⁹ al frente de dicha cartera a través de los medios de comunicación.

do Permanente para la Familia, bajo la tutela de la Comisión Episcopal para la Familia, instó a la honorabilidad de ese cuerpo como táctica discursiva para evitar que la legislación fuera aprobada. Calificó al Senado de «Cámara tradicionalmente moderadora y expresión auténtica de nuestra conciencia federal, con sus destacados representantes de la cátedra universitaria, la jurisprudencia y la experiencia política, que no dejará de ver los errores que cometió Diputados»; *Clarín*, 11 de febrero de 1987.

¹⁸ DRI, R.: *Proceso a la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997, p. 64.

¹⁹ La preocupación en torno a Sabato fue mayor ya que, ante la instancia de su juramento, optó por una fórmula que no mencionaba a Dios ni a los Santos Evangelios.

Simultáneamente, el gobierno de Alfonsín convocó un Congreso Pedagógico Nacional, con la finalidad de debatir acerca de una reforma educativa en el país. Se cumplían cien años del Congreso Pedagógico de 1882, a través del cual la Generación del 80 había conseguido sancionar la Ley 1420, que establecía la obligatoriedad, gratuidad y laicidad del sistema escolar. La Iglesia, orientada históricamente a la administración de la enseñanza, decidió lisa y llanamente «apropiarse» del congreso. El contenido de la educación, el lugar otorgado al estudio de la fe y de la trascendencia, el financiamiento de las escuelas confesionales, la función subsidiaria del Estado y la libertad para la enseñanza religiosa conformaban un paquete de cuestiones sobre las cuales la institución católica tenía una postura asumida que estaba dispuesta a defender.

— La política de Derechos Humanos: A poco de haber asumido la presidencia, Alfonsín hizo pública la determinación de someter a la Justicia, los actos de violación de los Derechos Humanos cometidos durante la dictadura militar. Primaba en el partido de gobierno la teoría de los dos demonios, bajo la cual se condenaba por igual tanto a los responsables de la represión como a los de la subversión. La Conferencia Episcopal Argentina ya había explicitado su parecer a través del documento «Democracia, responsabilidad y esperanza». Allí, hizo explícito que «la verdadera reconciliación no está solamente en la verdad y la justicia, sino también en el amor y el perdón»²⁰. En el contexto en que fueron vertidos esos conceptos, resultó elocuente la toma de posición de los dirigentes eclesiásticos a favor de una amnistía. El engorroso proceso judicial reveló, además de la culpabilidad de las máximas autoridades militares, la complicidad de miembros de la Iglesia católica. Una vez establecidas las condenas, la presión de la corporación militar para dar por terminado el juzgamiento se hizo notoria. Las sublevaciones militares de abril de 1987 dieron cuenta del desconformidad de la fuerza, por un lado, y del retroceso del poder político, por otro. Las consecuentes Leyes de Punto Final y de Obediencia Debida²¹ terminaron por liberar a los

²⁰ *Documentos del Episcopado Argentino*, t. XII, 1984, pp. 86-87.

²¹ Vale aclarar que mientras la Ley de Punto Final (24 de diciembre de 1986) supuso la nulidad de nuevos procesamientos a militares por denuncias del pasado; con la Ley de Obediencia Debida (4 de junio de 1987) se dieron por concluidos los juicios pendientes, con la justificación de que quienes estaban siendo juzgados, habían actuado por obediencia a sus superiores y no en base a sus propias convicciones.

militares de menor rango de toda responsabilidad por los crímenes cometidos. La mayoría del cuerpo episcopal apoyó dichas legislaciones, ya que consideraba que los aires de «revancha» no eran saludables para la convivencia social.

— La política cultural modernizadora. El Programa Nacional de Democratización de la Cultura, desde la perspectiva de la Iglesia católica, aspiraba a secularizar y desacralizar la sociedad. Por lo tanto, atentaba contra las raíces católicas de la cultura nacional. La programación televisiva, controlada por el Estado, era impugnada por la difusión generalizada de «obscenidades» que atentaban contra la moral pública en el marco de un desenfrenado libertinaje. Un comunicado de la Comisión Permanente de la CEA del 8 de agosto de 1984, reflejaba tempranamente las disputas en este ámbito. Bajo el título «Emisiones Televisivas Inaceptables», el material repudió el «avance intencionado y progresivo de la inmoralidad en el campo de los Medios de Comunicación Social [...] que irrumpen contra los patrones morales vigentes en la sociedad argentina»²².

La orientación de las políticas públicas en materia comunicativa, sumada al levantamiento de las audiciones católicas en la radio estatal crearon, siempre desde la óptica católica, una atmósfera cargada de hostilidad y menosprecio a los valores religiosos y al sentir más profundo de la población.

Debido al conjunto de las iniciativas oficiales que pasamos revista, «Alfonsín representaba para el imaginario eclesiástico lo peor de la modernidad: laicismo, ley de divorcio, anticlericalismo...»²³.

El desconocimiento de la autonomía del orden temporal y la exigencia de propagar una ética familiar y educativa caracterizada por los contenidos católicos subyacían a las disposiciones y comportamientos del episcopado. La tentativa de perpetuar una legitimidad sagrada del poder civil suponía la injerencia eclesiástica sobre determinadas políticas públicas. Pero las bases de sustentación en un régimen democrático no se nutren de fuentes religiosas, sino de la soberanía popular expresada a través del sufragio y de los espacios de representación y participación ciudadana —Parlamento, referéndum, plebiscito, consulta popular, etc.—. En la etapa alfonsinista, las desavenencias relatadas respondieron a la colisión entre aquellas dos

²² *Documentos del Episcopado Argentino*, t. XII, 1984, p. 183.

²³ DRI, R.: *Proceso a la Iglesia argentina...*, *op. cit.*, p. 145.

legitimidades contrapuestas. La discusión en el Congreso Nacional de la Ley del Divorcio transparentó la esencia de una lógica antagónica no siempre manifiesta. Las presiones sobre los legisladores, las cartas intimidatorias y las reuniones reservadas con el presidente para que desistiera primero y moderara después tal iniciativa no llegaron en esta ocasión a torcer la voluntad de los diputados y senadores. Como en otras pocas ocasiones, la clase política había resuelto legitimar sus actuaciones apelando al dictamen mayoritario de la sociedad y se inspiró en la ampliación de los derechos ciudadanos para aprobar la legislación.

La tensión vivida durante esos años se disiparía en la década siguiente, con el retorno de una praxis política portadora de signos unívocos de confesionalidad.

El gobierno de Carlos Menem y la recuperación del poder institucional de la Iglesia católica

El triunfo en las urnas de Carlos Menem en 1989 significó para la institución católica la posibilidad de recuperar su lugar reconocido y preponderante en el escenario político. Más allá de los vaivenes históricos en la relación entre el peronismo y el catolicismo, la proximidad ideológica en muchos aspectos, fundamentalmente en materia social, y la perdurabilidad de los vínculos formales e informales presagiaban un entendimiento entre ambos.

Antonio Quarracino, arzobispo de Buenos Aires y luego presidente de la CEA, se transformaría en la figura de enlace entre la Iglesia y el gobierno de Menem, en una efectiva correa de transmisión de las preocupaciones y aspiraciones eclesíásticas. Las periódicas reuniones de determinados obispos con los ministros para monitorizar la marcha del gobierno, las innumerables cenas en la residencia presidencial y el consentimiento y apoyo a las medidas de estabilización económica, confirmaban el inicio de una nueva etapa de complacencias y complementariedades entre la jerarquía católica y las autoridades políticas.

Desde el mismo inicio de la gestión menemista, pudo apreciarse el contraste en el modo de interpelar a la Iglesia católica en comparación con el periodo alfonsinista. Menem reconoció permanentemente en sus discursos la impronta católica de la nación argentina y la legi-

timidad moral y espiritual de la Iglesia católica. Esa retórica se operaba en una incidencia concreta de la elite eclesiástica a la hora de elegir a los ministros de Educación²⁴, de definir las políticas en materia de salud reproductiva o de redactar la nueva Ley de Educación, por citar sólo algunos ejemplos.

Sin embargo, la contemplación de la Iglesia como factor de poder supuso también intentos de instrumentalización por parte del poder político. El gobierno sentó las bases de una mesa de concertación y de negociación con la jerarquía eclesiástica, al igual que lo hacía con una cámara empresarial o la central sindical, sin atender las especificidades de la institución religiosa. Este tipo de interpelación traería aparejados no pocos desencuentros en el interior de la cúpula episcopal, que repercutirían en las dispares modalidades de acercamiento y enfrentamiento con las autoridades gobernantes.

En la primera parte del gobierno menemista, la conducción episcopal asumió una posición condescendiente. Consideraron el ajuste estructural y la apertura económica como males necesarios tras la aguda crisis de finales de la década de los ochenta. Paralelamente, los prelados encontraban receptividad a sus peticiones, orientadas a incrementar la presencia e influencia de la Iglesia. Los funcionarios menemistas atendieron especialmente las demandas eclesiásticas en materia de radiodifusión —la Iglesia pretendía estructurar una red de emisoras católicas en todo el país— y de educación —la institución religiosa aspiraba a que la nueva Ley Federal de Educación estuviera basada en los principios católicos—. Asimismo, cuantiosas partidas presupuestarias eran enviadas a las diócesis más cercanas al gobierno, más allá de los fondos que la institución religiosa recibía por prescripción constitucional²⁵.

En el mismo momento en que el gobierno de Menem, allá por el año 1992, se aprestaba a impulsar una serie de modificaciones de la Carta Magna, anunció a la Iglesia católica que la parte dogmática de

²⁴ Aceptando la «sugerencia» episcopal, Antonio Salonia fue designado por Menem como ministro de dicha cartera al comienzo de su gobierno. Luis Martínez era otro de los candidatos a desempeñar esa función. La manifiesta oposición de este último a la enseñanza religiosa en los establecimientos educativos públicos fue motivo suficiente para que la Iglesia alzara la voz en contra de su eventual nombramiento (*Página/12*, 9 de julio de 1989).

²⁵ El artículo 2.º de la Constitución Argentina establece que el Estado debe sostener al culto católico apostólico romano.

la Constitución —las secciones referidas a las declaraciones, derechos y garantías— quedarían fuera de los puntos a reformar. Traducido en la práctica, la institución eclesiástica podía confiar en que su estatus constitucional no sufriría alteración alguna. Y que las referencias a Dios y al sentido de la trascendencia permanecerían en el nuevo estatuto constitucional.

Ya en pleno proceso de reformas, el proyecto oficial, tras un primer sondeo en los cuadros eclesiásticos, estipuló la eliminación del requisito de ‘catolicidad’ para ser candidato a presidente. Visto y considerando que las autoridades políticas se habían desprendido de toda injerencia en materia de patronato desde el Concordato de 1966 —motivo por el cual se justificaba la confesionalidad del presidente—, dicha prescripción resultaba anacrónica. Los obispos prácticamente no pusieron objeciones a la supresión de aquella disposición. No obstante, resolvieron actuar a favor de preservar la jura ante Dios y la Patria de la máxima autoridad del Estado, independientemente de su adscripción religiosa.

Se sucedieron por aquel entonces reuniones entre encumbradas figuras eclesiásticas y los referentes políticos de todos los partidos. Al presidente Menem, se le demandó una garantía constitucional que penalizara el aborto, el financiamiento de los seminarios de formación religiosa, el mantenimiento de los templos y, en lo protocolar, el sostenimiento del *Te Deum* y demás ceremonias religiosas oficiales.

La experiencia de la reforma constitucional puso de manifiesto la metodología desplegada la Iglesia en los momentos cumbre y que sentó precedentes para la posteridad. Con el propósito de que sus convicciones aparezcan rubricadas, utiliza una gama de estrategias —documentos, mensajes, reuniones, gestiones particulares— para alcanzar sus objetivos.

También la definición de los Contenidos Básicos Comunes diseñados por el Ministerio de Educación de la Nación activó los tradicionales procedimientos a los que recurre la cúpula católica cuando las políticas estatales no coinciden con sus proposiciones. Visualizados desde la óptica de la Iglesia como relativistas en cuanto a la concepción del hombre, y reduccionistas al presentar a la familia y a la Iglesia como productos culturales, Quarracino se entrevistó con el titular de la cartera educativa, Jorge Rodríguez, para «sugerirle» la modificación de aquellos contenidos básicos y la inclusión de una referencia a la existencia de Dios en la vida personal y social.

La permeabilidad de los responsables del Ministerio de Educación a las demandas de los dirigentes eclesiásticos ocasionó la renuncia de los técnicos que habían elaborado los Contenidos Básicos Comunes. Aclararon que sus dimisiones se vinculaban con el «abandono de un trabajo pluralista y público para optar por un camino de negociación secreta»²⁶. Pese a ello, el titular del palacio educativo señaló que las observaciones realizadas por los obispos habían sido aprobadas por el Consejo Federal de Educación.

Ahora bien, la publicidad de hechos de corrupción en el gobierno y el deterioro social creciente, debido al aumento de la pobreza y del desempleo —a finales de 1996, el 13 por 100 de los argentinos ya vivía en situación de indigencia y el desempleo alcanzaba el 18 por 100 de la población económicamente activa—, generó una atmósfera con abundantes cuestionamientos a las escuelas que originaba el plan económico neoliberal. En ese contexto, ya no eran pocos los prelados que levantaban su voz reclamando una revisión del posicionamiento de la Iglesia. Primaba la idea de que la institución católica no podía quedar emparentada con un modelo de exclusión social y con una clase política cuestionada por la falta de ética y moral en el ejercicio de la función pública.

Desde el lado del poder político, la lógica de interpelar a la Iglesia como si se tratase de un partido político o una organización sindical terminó potenciando los enfrentamientos. Cuando arreciaban las críticas de los obispos, las autoridades políticas decidieron difundir los fondos que la Iglesia recibía del Estado. En siete años de convivencia, el menemismo aún no había logrado distinguir las especificidades del funcionamiento episcopal. Estaba convencido de que con las operaciones políticas en la Santa Sede²⁷ y el favoritismo dispensado a los obispos de mayor confianza garantizaba el comportamiento conciliador de toda la institución. No tomaba en cuenta que, si bien se trataba de una estructura vertical, los agentes religiosos gozaban de cierta autonomía en el contexto de sus diócesis. Y que los prelados, más allá de diferencias coyunturales, sostenían un espíritu de cuerpo inquebrantable.

²⁶ *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, núm. 2012.

²⁷ Vale apuntar que tanto en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en Egipto (1994) como en la Conferencia Mundial de la Mujer en China (1995), la delegación argentina asumió como suyos los posicionamientos del Vaticano. Esa estrategia se implementó en el marco de las «relaciones carnales» que el menemismo tejió con el poder romano.

De todas maneras, tanto en este como en otros episodios anteriores, es posible resaltar la exclusiva atención que se manifiesta desde el campo de la política a los pronunciamientos episcopales. El hecho de que el jefe de Estado se desvelara más por el contenido de las declaraciones de los obispos que por las de un dirigente político opositor revela el peso real o imaginario —para el caso, poco importa— que suponen las advertencias de la Iglesia en la construcción de la opinión pública. Es decir, los síntomas de una secularización social y una mayor diversidad en el campo religioso no se tradujeron en una disminución de la influencia política de la institución católica ni en una menor presencia pública.

Sintetizando, las relaciones entre los dirigentes del episcopado argentino y el gobierno de Menem —principalmente en su primer mandato—, transitaron por un camino armonioso aunque no desprovisto de turbulencias a raíz del complejo mapa de la cúpula eclesial y del agravante cuadro social. No obstante, la elite católica dispuso de un lugar preferencial en el plano de las influencias sobre las altas esferas del poder político. Predominando su tradicional *modus operandi*, logró imponer una lógica basada en una red de vinculaciones fluidas con los mandatarios políticos en la tentativa de encontrar receptividad a sus peticiones, orientadas a obtener beneficios para sus actividades pastorales o para que las legislaciones se correspondieran con las normas de la doctrina católica.

La gestión inconclusa de Fernando de la Rúa (1999-2001) y de transición de Eduardo Duhalde (2002-2003) no modificaron las bases de la relación entre el poder político y el poder eclesial. Frente a la magnitud de la crisis política, económica e institucional de 2001, la Iglesia impulsó la creación de un espacio de integración entre las principales instituciones económicas, políticas y sociales. Así, surgió la Mesa del Diálogo Argentino en 2002. La continuidad de reuniones establecidas por la cúpula católica con referentes empresariales, políticos y sindicales evidenció, una vez más, el reconocimiento y la legitimidad que detenta como instancia de articulación político-social.

El gobierno de Néstor Kirchner y la laicidad como telón de fondo

Tensión y desconfianza han sido los términos más utilizados desde los medios de comunicación para caracterizar las relaciones entre

el gobierno de Néstor Kirchner y la jerarquía eclesiástica. Y se adjudicó a los estilos personales la génesis de los contrapuntos entre el mandatario político y el presidente de la Conferencia Episcopal, el cardenal Jorge Bergoglio.

La complejidad e historicidad del vínculo nos advierte que el análisis debiera encausarse por otros carriles. Si entendemos por laicidad el marco político-institucional en el que la definición de las políticas públicas que rigen la sociedad en *general* no se encuentra tamizada por una doctrina filosófica o religiosa *particular* sino que se fundamenta en la pretensión de ampliar los derechos ciudadanos como garantía del respeto por la libertad de conciencia y por la diversidad cultural²⁸, resulta más claro que la tensión destacada por los medios de comunicación gira en torno a este concepto. En esta línea interpretativa, puede afirmarse que las desavenencias que se han sucedido entre el poder político y el poder eclesiástico tienen a la laicidad como el sustrato más profundo de la discusión, más allá de que los propios actores no hayan centrado el debate en este punto. Veamos por qué.

Por convicción propia o por el escaso margen de acción política tras la inédita crisis de 2001, sintetizada en el «que se vayan todos», lo cierto es que Kirchner emprendió una nueva relación con los actores significativos del escenario político, comúnmente llamados «factores de poder». Con las Fuerzas Armadas, el poder económico concentrado, los organismos multilaterales de crédito y con la Iglesia católica, estableció nuevas pautas en las formas de abordar la relación institucional.

Desde el principio, las políticas gubernamentales fueron generando recelos entre los hombres de la Iglesia. La «falla de origen» se manifestó en la misma designación del secretario de Culto. Formalmente, la Secretaría de Culto es responsable del vínculo institucional con todos los credos. Sin embargo, históricamente, la Iglesia colocaba allí a un especialista de su confianza, lo que convertía a esta cartera de gobierno en una correa de transmisión de las demandas e intereses católicos ante el propio Estado. En esta oportunidad, un referente de la política, no inserto en la orgánica católica, fue nombrado a cargo de dicha dependencia.

²⁸ BLANCARTE, R.: *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

La autonomía experimentada en ese terreno tuvo su correlato en la implementación de políticas públicas, especialmente aquellas que mayor sensibilidad despiertan en el ambiente católico: educación y salud sexual y reproductiva. Los mecanismos para la toma de decisiones gubernamentales se apoyaron en parámetros que contrastaban con los históricamente adoptados. En cierto sentido, hubo un punto de inflexión en los procesos de elaboración y ejecución de las políticas estatales.

Más allá de los cuestionamientos de la concentración del poder vertidos desde la cúpula eclesiástica, prevaleció entre sus filas un notorio malestar por el «desplazamiento» como principales interlocutores en la toma de decisiones del Estado.

A lo largo de cuatro años de gestión kirchnerista, se diseñaron programas de gobierno y se aprobaron legislaciones resistidas por los obispos. La permisión de la ligadura de trompas y de la vasectomía como prácticas quirúrgicas de anticoncepción sin necesidad de una autorización judicial; la ratificación del Protocolo Facultativo de la Convención para la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) —interpretada por la jerarquía eclesiástica como el atajo hacia la legalización del aborto—; las leyes de salud reproductiva y educación sexual y la distribución de la «píldora del día después» en los centros de atención primaria y hospitales públicos de todo el país, constituyen los ejemplos más evidentes.

Las disposiciones del entonces ministro de Salud, Ginés González García, no tuvieron como principio orientador la prescripción de la doctrina católica, sino la ampliación de los derechos ciudadanos. Este conjunto de medidas se inspiró en la pretensión de universalizar derechos y garantizar su acceso a todas las mujeres.

En la misma línea se inscribía la reglamentación para la atención con celeridad de los abortos no punibles²⁹ en los hospitales públicos de la provincia de Buenos Aires. La iniciativa cobró fuerza después de que en un hospital de la capital provincial se denegara la práctica del aborto a una discapacitada mental violada, que acabó siendo intervenida en una clínica privada.

²⁹ El artículo 86 del Código Penal establece que «el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta no es punible si se ha realizado con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre [...]; si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente».

Al igual que con el titular de la Secretaría de Culto, la designación del ministro de Educación tampoco pasó por la órbita eclesial para su aprobación. Si bien la Iglesia católica había participado de los ámbitos de debate de la nueva Ley Nacional de Educación, la redacción final de la normativa aprobada en 2006 no satisfizo las expectativas de los especialistas católicos. Entre los fines de la política educativa nacional, la ley subrayaba la importancia de «una educación integral que desarrolle todas las dimensiones de la persona...» (art. 11.º). Las autoridades eclesialísticas cuestionaron su impronta «laicista» y «reduccionista», al no hacer una mención específica a la dimensión religiosa del ser humano en el proceso formativo. No obstante, la legislación reconocía a las instituciones de gestión privada — entre ellas, las religiosas — el derecho de prestar un servicio educativo y las facultaba a elaborar sus propios planes de estudio, además de contemplar un aporte económico por parte del Estado.

Paralelamente, la estrategia presidencial de trasladar el *Te Deum* a distintas diócesis del interior del país para eludir las homilias críticas del cardenal Bergoglio en la catedral de Buenos Aires y las insinuaciones para la eliminación del obispado castrense — existía un proyecto legislativo sin tratamiento en ese momento — sostenían el alto voltaje del conflicto y reforzaron las representaciones construidas desde la cúpula episcopal en torno al gobierno de Kirchner.

Puntualmente, la controversia desatada con la autoridad castrense en marzo de 2005 desencadenó una disputa que trascendió las fronteras al comprometer las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. En reacción a la política de distribución de preservativos para la prevención de enfermedades sexuales, el 17 de febrero de ese año, monseñor Antonio Baseotto, al frente del obispado militar, envió una carta al ministro de Salud de la Nación en la que afirmaba que «los que escandalizan a los pequeños merecen que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar». La intervención del prelado invocó a los llamados «vuelos de la muerte», utilizados por la dictadura militar para arrojar al mar a detenidos-desaparecidos. El 18 de marzo, Néstor Kirchner, a través del Decreto Presidencial número 220, dejó sin efecto el acuerdo dado por el Estado Nacional oportunamente para la designación del obispo y suspendió su remuneración³⁰. Esta decisión

³⁰ Como consecuencia del Acuerdo entre el Estado Argentino y la Santa Sede de 1957 y del intercambio de cartas reversales de 1992, el obispado castrense está inser-

motivó una serie de discusiones sobre las atribuciones presidenciales en la materia y evidenció un vacío legal en torno a la remoción del religioso castrense³¹. En la práctica, el funcionario eclesiástico perdió sus funciones como autoridad pública, pero continuó al frente del ordinariato militar, en tanto que la Santa Sede no aceptó la unilateralidad de la disolución del acuerdo.

El 4 de abril de 2007, Antonio Baseotto presentó su renuncia como obispo castrense por haber cumplido setenta y cinco años, límite de edad establecido por la Iglesia católica para que todos los preladados dimitan de sus cargos. El estado vacante de la sede castrense colocó sobre la superficie la discusión sobre si era necesaria una estructura eclesiástica para la atención espiritual de las Fuerzas Armadas y de Seguridad. Discusión que estimuló la aparición de voces y propuestas para reestructurar la asistencia espiritual en las Fuerzas Armadas a través de la disolución del obispado castrense y su instrumentación por medio de los organismos pastorales diocesanos católicos y de los demás cultos.

En definitiva, de los no tan lejanos encuentros asiduos entre las máximas autoridades del Estado y de la Iglesia como instancias de mutua legitimación, se transitó hacia una relación distante, cargada de recelos y suspicacias mutuas. Pero ese cuadro de conflictividad no derivó en la construcción de una autonomía recíproca como signo del vínculo institucional, en condiciones de delimitar de modo más preciso las competencias de cada esfera.

A modo de conclusión

Las actuaciones históricas del catolicismo en Argentina reflejaron una disposición constante a reproducir su protagonismo en el espacio

to administrativa y económicamente en el organigrama estatal. El obispo a cargo recibe una asignación al corresponderle un cargo homologado al de subsecretario de Estado.

³¹ Según el artículo 4.º del Acuerdo de 1957, el nombramiento de la máxima autoridad castrense depende del Vaticano, pero requiere el *previo acuerdo* del presidente de la República. Nada se reglamentó en torno al proceso de remoción del prelado. Resalta en los textos reglamentarios la inexistencia de artículos que prevean los procedimientos a seguir en caso de que no haya aceptación entre las partes o de si el gobernante, ante un hipotético desencuentro o conflicto, resuelve prescindir de los servicios del dignatario.

público. Las diversas modalidades implementadas —incursión en el plano político, mediación para resolver conflictos sociales, defensa de normas y valores tradicionales— se enmarcan en la lógica de conservación de su poder institucional y de regulación simbólica de la vida social. La jerarquía eclesiástica actuó *como si* la cultura de la población fuese integralmente católica y desde esa posición de poder interpelló al Estado³². Su participación en el momento de la conformación de la Nación y la herencia de un *modus vivendi* definido por un esquema de funciones yuxtapuestas, garantizaron la atención de la dirigencia política a las reivindicaciones católicas.

Se afincó en la sociedad política un imaginario en el que se visualizaba a la institución religiosa como fuente de legitimidad de los procesos políticos. En ese contexto, no sólo se «naturalizaba», sino también se auspiciaba su injerencia en la esfera pública: se promovía su participación en la gestión de políticas públicas y en la discusión legislativa. Sin duda, los fundamentos del régimen de patronato y del modelo de cristiandad, que asentaron las bases para un marco institucional simbiótico entre el Estado y la Iglesia católica y tendieron a instituir a esta última como dadora de los valores trascendentes de la Nación, permanecieron arraigados en las representaciones de una clase política que, independientemente de su filiación religiosa, reconocía en la voz de los dirigentes de la Iglesia una opinión cardinal que influía en la toma de decisiones y en las propias prácticas políticas. A pesar de que en democracia no sería necesario que el poder civil se recostara en elementos y factores religiosos para obtener legitimidad social, la Iglesia fue requerida en innumerables oportunidades para bendecir a los sucesivos gobiernos. Funcionarios estatales y demás referentes de la clase política, dirigentes empresariales, sindicales y sociales no ahorraron esfuerzos para conquistar el apoyo de la jerarquía católica, praxis que se acentúa ante la crisis de legitimidad del sistema político.

Las transformaciones experimentadas en los últimos años remiten más a la *posición* de un gobierno —o incluso de algunos funcionarios en particular— que a una *concepción* de Estado arraigada en la clase política. Desde esta perspectiva, no debería sorprendernos que, ante un potencial cambio de signo del poder político, se restituyeran las

³² PIERUCCI, F.: «O povo visto do altar: democracia ou demofilia», *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 16 (1986).

tradicionales modalidades de vinculación entre el Estado y la Iglesia católica.

El estado de disolución —o, para ser más precisos, de insuficiente delimitación— de fronteras entre lo político y lo religioso en Argentina se ha basado en la configuración de un mapa institucional complejo, en el que lo político y lo religioso se entrecruzan, se especifican y se corresponden sin solución de continuidad, generando un escenario con límites porosos entre las diferentes esferas. Esa porosidad da cuenta de que aquella demarcación de fronteras está sujeta a permanentes disputas, redefiniciones y renegociaciones en la sociedad argentina³³.

Ahora bien, en ese momento, se ha planteado una tensión entre la mayor demanda de derechos ciudadanos y la pretensión eclesial de universalizar su moral religiosa y uniformizar los valores y conductas que rigen en la sociedad. Así es como observamos que los procesos de consolidación democrática instan, en algún sentido, a redefinir las relaciones Estado-Iglesia. La emergencia y visibilidad de nuevos derechos (igualdad de género, unión civil, interrupción del embarazo, fertilización asistida, etc.) y la pluralidad creciente observada en el campo religioso exhortan al poder civil a que armonice las políticas públicas y las legislaciones atendiendo a los nuevos formatos de la cultura contemporánea. Un Estado autónomo, desprovisto de la impronta de una doctrina religiosa en particular aunque respetuoso con cada una de ellas, estaría en condiciones de garantizar la convivencia en una sociedad cada vez más diversa, incorporando aquellas demandas plurales a su repertorio de acciones.

La regulación de la convivencia social a partir del reconocimiento de las orientaciones plurales en materia familiar, cultural, sexual, religiosa, sin la imposición de alguna en particular, requeriría de una transformación profunda en el arraigado *modus operandi* de la sociedad política argentina y de la aceptación por parte de la Iglesia católica de la nueva conformación de la sociedad. O, en otros términos, supondrá clausurar el histórico modelo de compenetración eclesial-estatal para fundar un vínculo institucional maduro, basado en la autonomía recíproca entre ambas esferas.

³³ CASANOVA, J.: «Religiones públicas y privadas», en AUYERO, J.: *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1999.

Bibliografía

- AMESTOY, N.: «Orígenes del integralismo católico argentino», *Revista Cristianismo y Sociedad*, 108 (1991).
- BIANCHI, S.: «Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (Argentina, 1945-1955)», *Boletín Americanista*, 44 (1994).
- «La conformación de la Iglesia católica como actor político-social: El Episcopado argentino (1930-1960)», en BIANCHI, S., y SPINELLI, M. E.: *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, Tandil, Instituto de Estudios Históricos Sociales-Universidad Nacional del Centro, 1997.
- BLANCARTE, R.: *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- «Principios de la laicidad», Conferencia Magistral en el Curso «Fomentando el conocimiento de las libertades laicas», El Colegio de México, 2006.
- BOURDIEU, P.: «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de sociologie*, vol. 12, 3 (1971).
- «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, 1 (1971).
- *Cosas Dichas*, París, Gedisa, 1987.
- CAIMARI, L.: *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
- CARREGAL PUGA, J.: «Aproximaciones a una lectura social de la historia eclesiástica argentina», *Revista Mexicana de Sociología*, año XLIII, vol. XLIII (1981).
- CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- «Religiones públicas y privadas», en AUYERO, J.: *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1999.
- DI STEFANO, R., y ZANATTA, L.: *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Editorial Mondadori, 2000.
- DRI, R.: *Teología y dominación*, Buenos Aires, Roblancó, 1987.
- *Proceso a la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997.
- ESQUIVEL, J. C.: «Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber», *Revista Ciências Sociais e Religião*, 1 (2000).
- *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes, 2004.
- HABEGGER, N.; MAYOL, A., y ARMADA, A.: *Los católicos postconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Granica, 1970.

- MALLIMACI, F.: *El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1988.
- MIGNONE, E.: *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.
- PIERUCCI, A. F.: «O povo visto do altar: democracia ou demofilia», *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 16 (1986).
- POULAT, E.: *Intégrisme et Catholicisme Intégral*, París, Casterman, 1969.
- *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Casterman, 1977.
- ROMANO, R.: *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo, Kairós, 1979.
- VVAA: *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra, 1992.
- WEBER, M.: *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984.
- ZANATTA, L.: *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Fuentes

- Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, 1970-2007.
Documentos de la Conferencia Episcopal Argentina, 1970-2007.