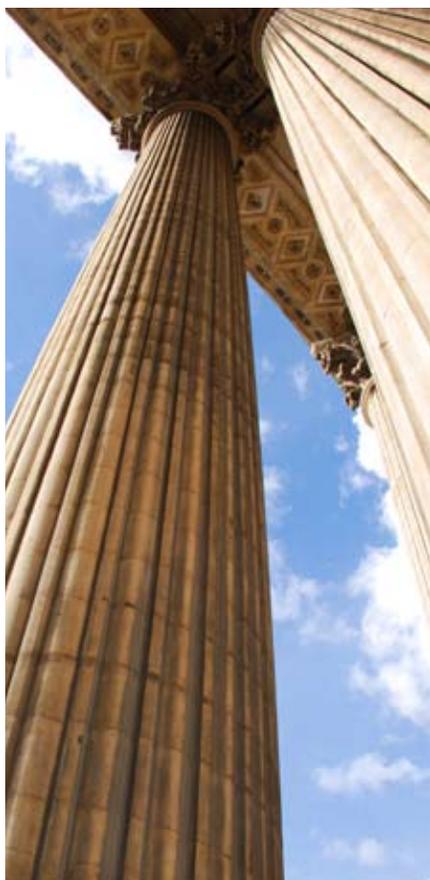


Poder político y poder eclesiástico en Argentina y Brasil ¿Legitimidad laica o legitimidad sagrada en la definición de las políticas públicas? (Primera parte)

Las relaciones entre religión y política y, específicamente entre la Iglesia Católica y el Estado, han sido complejas y zigzagueantes a lo largo de la historia de la humanidad.



1.- Introducción

Las relaciones entre religión y política y, específicamente entre la Iglesia Católica y el Estado, han sido complejas y zigzagueantes a lo largo de la historia de la humanidad.

En el mundo tradicional, de la religión emanaban los postulados que legitimaban y/o explicaban los procesos históricos. La referencia a lo divino se imponía como fundamento del orden social; los valores religiosos impregnaban al mismo tiempo la economía, la política y la vida privada (Aron, 1990). La profecía se cumplía plenamente: la religión era la única legitimada para proporcionar un significado coherente y sistemático del mundo. La moral religiosa era la encargada de definir el bien, el mal, lo correcto, lo incorrecto, además del origen de la humanidad y el sentido de la vida humana.

Con el advenimiento de la modernidad, el proceso de secularización significó una autonomización de las esferas de valor que regulan los comportamientos humanos (Weber, 1984). La religión como orden de valor debe competir con otros campos que también orientan y dan sentido a las conductas del ser humano y de la sociedad a la cual adscribe. El proceso divergente asumido por las distintas esferas -política, económica, jurídica, científica, artística y erótica-, cada una con "su lógica inmanente y particular" (Cohn, 1979: 141), suscitó "la pérdida estructural de la posición axial que ella [la religión] ocupaba en las sociedades tradicionales" (Pierucci, 1997: 104).

Con todo, ese proceso no está exento de conflictos de valor, pues la racionalidad que gobierna a cada esfera es diferente. En otras palabras, la interacción de valores contrapuestos de los diversos campos puede desembocar en situaciones de tensión. La colisión entre las diferentes esferas se establece en el plano de la incompatibilidad o de no-correspondencia entre las lógicas y orientaciones de sentido para la acción que impulsa cada una de ellas, y en la disputa por guiar y regular mayores segmentos de la vida social. Desde la lógica de la racionalidad instrumental que prescribe las acciones en la esfera económica, la ética religiosa de la fraternidad será identificada como irracional. Por su parte, para la racionalidad valorativa de la esfera religiosa, toda acción que se regule únicamente por la adecuación medios-fines no supondrá otra caracterización que no sea irracional.

Estamos frente a un conflicto entre una racionalidad formal y otra sustantiva, entre dos racionalidades que interactúan al entrecruzarse las normas que parten de los órdenes de valor. La utilidad, el poder, la rectitud normativa, la verdad, la belleza, elementos identificables a las esferas, disputan entre sí para ejercer su dominio sobre las conductas humanas, para universalizar su pretensión de validez (Roth & Schluchter, 1979: pp. 11-64). El origen de las desavenencias no responde a intereses irreconciliables, sino a una trama

*"legitimidad de la entronización de símbolos religiosos en los edificios públicos.



de estructuras incompatibles (Habermas, 1987). Debido a que ninguna esfera cuenta con el poder de arbitrar los enfrentamientos entre las normas inmanentes de los órdenes de valor o con la legitimidad para fundar un nuevo orden cosmológico del mundo, el conflicto se vuelve irresoluble (Brubaker, 1984: cap.3 'The ethical irrationality of the world').

Los antagonismos narrados, es necesario aclarar, no están concebidos en un plano metafísico ni en un plano empírico, sino en el típico-ideal. Esta advertencia indica que pueden ocurrir en el terreno de la realidad, si se dieran ciertas condiciones. Su utilidad reviste en la evaluación acerca del grado de proximidad que una situación histórica presenta en torno a ellos.

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la religión en ese escenario? Y, fundamentalmente, ¿cuál es la respuesta de los actores políticos y religiosos en ese contexto?

En términos teóricos, le correspondería a la religión la misión de dar respuestas a las búsquedas de sentido individuales. Según Weber, el lugar de la religión es en la vida privada, en el plano de la intimidad del sujeto. Sin embargo, la realidad nos muestra agentes e instituciones religiosas que no renuncian ni a la preservación de una presencia pública ni a regular ciertas áreas trascendentales de la vida social (educación y moral familiar principalmente). La Iglesia Católica, concretamente, rechaza su reclusión en la esfera privada y ha conseguido con cierto éxito reproducir un desempeño público a lo largo de los siglos, aunque sea cada vez menor su eficacia para regular los comportamientos sociales.

Entre una religión absorbida y al servicio del poder temporal -cesaropapismo- y los regímenes teocráticos, en los que la religión controla el poder civil y pugna por transformar el mundo según los designios de Dios; una gama de alternativas intermedias refleja situaciones de complementariedad, de competencia, de separación y de autonomía entre la Iglesia y el Estado. "La fórmula de la separación entre la Iglesia y el Estado es factible, siempre y cuando uno de los poderes abandone de hecho sus intenciones de controlar aquellas áreas de la vida que son accesibles a él" (Weber, 1944: 1205).

Por otro lado, es importante registrar que la separación Iglesia-Estado no remite necesariamente a la privatización de la religión. Es menester "distinguir con claridad entre el principio legal de la separación y la prescripción normativa liberal de la privatización" (Casanova, 1999: 146). Los diversos tipos de Concordatos firmados por los representantes del poder civil y por el papa revelan las múltiples configuraciones que resultan de la articulación eclesiástica-estatal, en función de los disímiles procesos de conformación de las estructuras institucionales en cada país. Esos acuerdos, transitorios en algunos casos, duraderos en otros, no dejan de ser, en términos de Roberto Romano, 'momentos de acomodación recíproca'.

Un análisis en profundidad sobre esta cuestión no puede estar permeado por abordajes simplificados, sea el que considera al órgano eclesiástico como mero aparato ideológico del poder secular, sea el que sustenta una supremacía del orden espiritual. Una mirada reduccionista nos impediría comprender la secuencia de hechos en los cuales la Iglesia y el Estado confrontaron por delimitar la competencia y las áreas de influencia de cada uno.

A lo largo de la historia latinoamericana, la Iglesia Católica ha jugado un papel sustantivo en la conformación identitaria de sus sociedades y en vastas oportunidades, se ha constituido como una de las principales fuentes de legitimidad de los procesos políticos.

Desde la época de la Colonia, las autoridades religiosas fueron portadoras de una cosmovisión que igualaba la identidad territorial a la religiosa. Merced al reconocimiento del catolicismo como pilar de la nacionalidad, la Iglesia gozaba del derecho exclusivo de influenciar sobre múltiples aspectos de la vida cotidiana de las personas. En ese contexto, la entidad católica se atribuyó el papel de institución 'rectora' que debía regular las bases de funcionamiento y las pautas de comportamiento de la sociedad. Lejos de aceptar su reclusión en el ámbito de la sacristía, la prédica y el accionar en el terreno social y político han sido proyectados como dos engranajes primordiales para impregnar con valores cristianos todos los espacios de la vida social.

Durante los siglos XIX y XX, la institución eclesiástica fue desplegando una serie

En términos teóricos, le correspondería a la religión la misión de dar respuestas a las búsquedas de sentido individuales.

de estrategias de influencia sobre las capas dirigentes para catolizar al Estado y/o a la sociedad civil, dependiendo del proceso histórico-institucional de cada país. La incorporación de cuadros religiosos a la gestión de gobierno, la utilización de los recursos del aparato estatal para reproducir su presencia y protagonismo institucional y la observancia que la clase política guarda hacia sus alocuciones, demuestran el papel preponderante que ha detentado la Iglesia Católica como actor político-social en el marco del escenario público regional. Afirmados en su lugar de mayoría, los hombres de la Iglesia han actuado históricamente como si la cultura de la población fuese íntegramente católica y desde esa posición de poder interpelaron las estructuras del Estado. Su participación en el momento de la conformación de la Nación y la herencia de un *modus vivendi* definido por un esquema de legitimaciones recíprocas -en más de una oportunidad, la institución eclesiástica fue requerida para 'bendecir' procesos políticos-, garantizaron la atención de la dirigencia política a las demandas católicas.

De esa manera, las decisiones gubernamentales en áreas de alta sensibilidad católica, como las relacionadas con la educación y la moral familiar y reproductiva, pasaron -y, en alguna medida, continúan pasando- por el tamiz previo de la opinión de la Iglesia. Este cuadro cultural e institucional predominante nos conduce a la reflexión sobre el escaso grado de autonomía que ha conquistado el Estado en su condición de laico. El carácter difuso de las fronteras entre el campo político y el campo religioso se refleja en un esquema en el que las legitimidades sagradas y las que emanan de la soberanía popular se encuentran superpuestas. Por otro lado, el arraigo de un pensamiento corporativo, en el que se otorga mayor relevancia a los mecanismos de agregación de intereses que a los ámbitos de representación ciudadana, no es ajeno a ese *modus operandi*. Los responsables de definir la agenda y las políticas públicas en América Latina se debaten entre las tendencias a la 'confesionalización' de la política que, en el mediano plazo, minan la autonomía de la esfera pública y la reafirmación de los principios del Estado laico.

La injerencia de la entidad católica en la elección del Ministro de Educación, en el contenido de las leyes de dicha cartera, en el diseño de las políticas en salud reproductiva y libertad de culto, por citar apenas algunos ejemplos, ha prevaecido en más de una oportunidad por sobre el Parlamento, poder instituido para representar a la ciudadanía en el marco del sistema republicano. En definitiva, la cultura que permea a la clase política y que se traduce en lógicas de procedimientos concretas, precariza a la democracia como régimen político, la cual sin el impulso de la bendición eclesiástica, se mostraría errática para trazar autónomamente su recorrido.

Ahora bien, a pesar de que la Iglesia Católica ha intentado instituirse como "la única fuente de trascendencia capaz de dar sentido a la vida y a la sociedad como un todo" (Prandi, 1997: 67), las configuraciones histórico-institucionales de cada país han determinado el alcance de la presencia católica en el espacio público.

Un discernimiento más claro sobre las lógicas que subyacen a las relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico -delimitaremos el estudio en los casos de Argentina y Brasil- permitirá evaluar desde otros tópicos las políticas públicas en materia de libertad religiosa, educación, moral familiar y salud reproductiva. El análisis institucional que se propone brindará elementos para mejorar la calidad de las instituciones, a partir de una convivencia democrática respetuosa de la autonomía de cada esfera.

Interesará desvendar entonces cuales son las modalidades de la presencia pública de la Iglesia Católica en Argentina y Brasil y sus derivaciones con relación a las formas de interpelar al poder político, así como los mecanismos desplegados desde el Estado para procesar las demandas de la institución católica. La entidad religiosa puede fundamentar aquella presencia atendiendo la defensa de los derechos humanos y las libertades civiles; justificarla en la disputa entablada contra la autonomía de las esferas seculares; y/o afirmarla en la protección de ciertas normas y valores tradicionales (Casanova, 1999). Intentaremos evaluar cuál fue el *cuño* distintivo de aquella presencia en ambos países.

El seguimiento de los senderos recorridos por el poder político y el poder eclesiástico nos permitirá esclarecer el perfil asumido por el catolicismo en cada realidad, más o

menos próxima a la sociedad política, más o menos próxima a la sociedad civil.

La demarcación de las fronteras entre el campo religioso y el campo político se muestra porosa y cambiante, debido a las permanentes disputas, redefiniciones y renegociaciones de aquellos límites en las sociedades contemporáneas (Casanova, 1999). A lo largo de la historia, se descubren innumerables situaciones en las que la Iglesia utilizó a las estructuras estatales para reproducir su aparato burocrático y extender su programa pastoral en el conjunto de la sociedad. Solo cuando las elites de gobierno diseñaron políticas activas en las áreas de tradicional influencia católica, fue irremediable la disputa por la demarcación de los campos de injerencia de cada esfera. Por otro lado, cuando los procesos políticos ostentaron debilidades en su base de sustentación, la búsqueda de 'otras' fuentes de legitimidad se tornó una modalidad corriente. A pesar de que, a priori, el Estado laico no precisa de la religión para la integración normativa de la sociedad; la Iglesia, considerada por los hombres de gobierno como una inestimable fuente dadora de sentido, fue requerida para bendecir los regímenes políticos. Dependiendo de la coyuntura histórica y de la correlación de fuerzas existente, el binomio Iglesia-Estado transitó de modo pendular por una senda de mayor o menor interpenetración, de mayor o menor conflictuosidad. El proceso de 'acomodación recíproca' no estuvo exento de tensiones ni de choque de competencias, fundamentalmente cuando ambas instituciones transparentaron su ambición de sintetizar y monopolizar las representaciones sociales. Son esos arrebataamientos de carácter recíproco los que testimonian el perfil ambiguo, variable y complejo de la interacción Iglesia-Estado.

En términos generales, el vínculo entre religión y política implica un reconocimiento de la autonomía relativa de ambos campos, pero también un conflicto permanente situado en el terreno de las interferencias y arrebataamientos mutuos. Las experiencias empíricas exteriorizan modalidades religiosas que adoptan elementos del campo político y viceversa. Dicha autonomía relativa, sujeta a las particularidades de las instancias de formación de las

instituciones en cada país, se ve confrontada con procedimientos de instrumentalización recíproca. La complejidad de los procesos históricos nos muestra como lo religioso y lo político, aunque con lógicas diferenciadas, se especifican y se corresponden sin solución de continuidad.

2.- Entre la sociedad política y la sociedad civil: Derroteros de la presencia pública de la Iglesia Católica en Argentina y Brasil

Dos estructuras con pretensiones de regular los principios organizadores de la sociedad. Dos instituciones que luchan por conquistar la conciencia de los sujetos. Se trata de la Iglesia Católica¹, del Estado y del recorrido intrincado y contradictorio que caracterizó su relación a lo largo de la historia en América Latina. Historia no exenta de tentativas de arrebataamientos mutuos entre el poder político y el poder eclesiástico, así como tampoco de escenarios de connivencia y colaboración entre ambas esferas.

La dinámica de las políticas de la Iglesia y del Estado, inserta en una lógica dialéctica de competencia y complementariedad, torna patente la complejidad de la problemática y la necesidad de abordar un análisis que supere cualquier simplificación al respecto. Desde ese punto de vista, estamos de acuerdo con Roberto Romano cuando cataloga de anacrónica la definición de la Iglesia como 'aparato ideológico de Estado' (Romano 1979). Asumir esa perspectiva nos impediría comprender la secuencia de hechos en los cuales la Iglesia y el Estado entraron en confrontación por delimitar la competencia y las áreas de influencia de cada una.

En este segmento, se ahondará sobre las lógicas subyacentes de la relación Iglesia-Estado en Argentina y en Brasil. Teniendo en cuenta que el catolicismo como institución se inserta dentro de la organización política de los Estados Nacionales, pero al mismo tiempo, responde a un poder supranacional, la dinámica de aquella relación asume un cariz complejo. Los diversos tipos de Concordatos firmados por los representantes del poder civil y por el papa reflejan las múltiples configuraciones que resultan de la articulación eclesiástica-estatal, en función de los disímiles procesos de formación de las estructuras institucionales en cada país. Esos acuerdos, transitorios en algunos casos, permanentes en otros, no dejan de ser, en términos de Roberto Romano, 'momentos de acomodación recíproca'.

El objetivo apunta, entonces, a caracterizar históricamente los trazos duraderos que definen de modo elocuente las relaciones entre el campo católico y el campo político. Una rápida rememoración de los principales elementos históricos en ambos países, focalizada en las articulaciones entre el poder político y el poder eclesiástico, nos permitirá desentrañar el *modus vivendi* entre ambas esferas.

Si consideramos que la radicación del catolicismo en la región se guió por las premisas del régimen del patronato y del modelo de cristiandad, interesa analizar los acontecimientos clave que generaron tendencias divergentes en la trama institucional del catolicismo argentino y brasileño. La especificidad de la separación entre la Iglesia y el Estado en Brasil, contrastada con la entrelazada relación entre ambos campos en Argentina; y las

¹ Es indispensable dejar asentado que cuando hacemos alusión a la Iglesia Católica como institución, nos estamos refiriendo estrictamente a su conducción episcopal, desconsiderando las concepciones y prácticas de otros actores dentro del catolicismo. Así es de aquí en adelante, utilizaremos el término de Iglesia Católica, jerarquía, elite eclesiástica, institución católica, indistintamente. Este abordaje responde a un criterio analítico, pero no contradice la existencia de varios catolicismos o de un "catolicismo en el plural" (Poulat 1977). Si analizamos las disputas por la hegemonía en el seno de la institución eclesiástica, encontraremos a jesuitas, maronitas y franciscanos en un comienzo; católicos sociales, integrales, conciliadores o intransigentes más adelante; conservadores o pos-conciliares, partidarios de la Teología de la Liberación en los últimos tiempos; adeptos de la Renovación Carismática o renovadores en la Opción por los Pobres en la actualidad, que en conjunto conforman el amplio mapa de la diversidad católica. Como institución compleja, la Iglesia es un ámbito social donde no cesan de confrontarse discursos desiguales que compiten entre sí (Poulat op.cit.). No obstante, tratándose de una organización piramidal con altísimo grado de institucionalización y burocratización, los procedimientos de su jerarquía son determinantes en la reproducción de la estructura normativa 'interna', en la definición de las políticas eclesiásticas relacionadas con el 'exterior' y en el trazado del rumbo institucional.



particularidades en el proceso de constitución de las Conferencias Episcopales, se erigen como dos dimensiones analíticas explicativas de los disímiles caminos asumidos por las instituciones eclesiásticas de los dos países.

2.1. El catolicismo pre-institucional: una senda compartida sin mayores bifurcaciones

La implantación católica en la Colonia

La yuxtaposición entre el régimen del patronato y el modelo de la cristiandad distinguió el proceso de radicación de la Iglesia Católica en los territorios que más tarde se denominarían Brasil y Argentina. Por un lado, los reyes de Portugal y España, merced a las sucesivas bulas papales, gozaban del derecho de crear cargos eclesiásticos, nombrar 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. La expansión de la 'civilización' y de la fe formaban parte del mismo programa. Ese estado de situación traería aparejado una dependencia de la Iglesia a la Realeza, no sólo en términos económicos: las autoridades eclesiásticas eran virtualmente empleados del poder civil. En recompensa por la conversión de los pueblos que habitaban las tierras conquistadas, el papa concedió a la Corona española y portuguesa 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. Paralelamente, los reyes pasaban a comandar los negocios eclesiásticos, investidos con el título de gran-maestro de la Orden de Cristo.

Por otro lado, la imposición de la evangelización imprimió un sesgo en la cosmovisión del ser cristiano y su relación con el ser nacional. Nos estamos refiriendo al modelo de cristiandad que desde el inicio pretendió, por un lado, igualar la identidad territorial con la religiosa: 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 -formación educativa, sexualidad, casamiento, etc. Como se podrá advertir, el comportamiento histórico del catolicismo no se redujo exclusivamente al campo religioso; por el contrario, se extendió al espacio político y social, en base a la legitimidad que la idea de 'credo nacional' o 'doctrina de Estado' le confería (Amestoy 1991). La yuxtaposición de funciones, la mutua legitimidad entre lo estatal y lo religioso -entendiendo como religioso exclusivamente lo católico- singularizaban los tiempos de la época. Las definiciones teóricas del

paradigma de la cristiandad se traducían en preocupaciones y batallas constantes sobre determinados asuntos: educación religiosa -léase católica- en las escuelas públicas; status oficial del culto católico; control y reglamentación de situaciones referidas a la sexualidad y al matrimonio -casamientos religiosos, lucha contra el aborto y el divorcio. Esa serie de cuestiones se tornó objeto de disputas, tensiones y negociaciones entre el poder religioso y el poder político. Las constantes discusiones sobre esos elementos destacan la centralidad atribuida a tales problemáticas por la Iglesia Católica.

En el período colonial, la presencia católica en el nuevo continente se radicó en el campo educativo. La conformación de aldeas permitió la concentración de los indios y la organización de un sistema de enseñanza. Merced a la llegada de las misiones evangelizadoras a lo largo de los siglos XVI y XVII, encargadas de aquellas tareas, la Iglesia vivió un incipiente desarrollo institucional. La venida de los benedictinos, franciscanos, capuchinos y carmelitas, otorgó lentamente los cimientos de una estructura organizativa.

A lo largo del siglo XVIII, la Iglesia argentina tuvo un crecimiento considerable, aunque no alcanzó un estadio de institucionalización. Misiones y templos surgieron y se multiplicaron por todo el país. La sucesiva creación de diócesis respondió a la necesidad de atender las demandas espirituales de sus pobladores. La llegada de franciscanos, jesuitas, mercedarios y dominicos a la región facilitó y estimuló la fundación de catedrales, parroquias y capillas.

En contrapartida, cabe señalar que en Brasil fue lenta y demorada la transformación de una cantidad aislada de misiones en una estructura centralizada y comunicada. El reino portugués visualizaba a la Iglesia en términos de un departamento de gobierno como cualquier otro y, lejos de ser considerada una prioridad, la prestación de los recursos necesarios para su crecimiento era siempre postergada. El esquema organizativo delineado significó para los agentes católicos brasileños una subordinación mayor al Estado que al papado. Pese a ser considerada religión oficial, la sumisión y la fragilidad manifiestas evidenciaban un

vínculo pernicioso para los intereses del catolicismo. La tendencia era la utilización de la religión por parte del poder político en el proceso de expansión y unificación nacional. Dependiente de un reino portugués contrario al desenvolvimiento de las estructuras católicas, la Iglesia brasileña encontraría obstáculos para consolidar una fisonomía institucional. Por mucho tiempo, Bahía fue la única diócesis de Brasil. Recién en 1676, Río de Janeiro y Olinda asumieron la misma categoría administrativa (Moreira Alves 1979).

Aunque las modalidades de la relación Iglesia-Estado hayan coincidido, de un modo general, en los dos países; en la etapa pos-independencia distinguiremos ciertos desacuerdos entre el poder político y el poder eclesiástico en Brasil, no vislumbrados en Argentina. Mientras las múltiples prohibiciones sufridas por el clero y las órdenes religiosas comprometieron la propia reproducción de la estructura eclesiástica; en el caso argentino, la yuxtaposición de funciones y la mutua legitimación entre ambas esferas generó un modus vivendi de acomodación recíproca.

La etapa Pos-Independencia

El proceso de independencia encontró tanto a la Iglesia brasileña como a la argentina en una condición de precariedad institucional. Diócesis acéfalas, escasez de agentes religiosos, falta de una conducción centralizada, poca comunicación con Roma y una marcada dependencia a los vaivenes de las situaciones políticas, resaltan las vicisitudes que debieron transitar ambas instituciones durante buena parte del siglo XIX.

En el caso brasileño, la Iglesia estaba bajo la tutela del Estado, a pesar de que la Constitución de 1824 declaraba en su artículo quinto a la religión católica como oficial y de que gozaba de subsidios y del amparo del poder político. Al mismo tiempo, el régimen de patronato reforzaba el control



y la injerencia del poder político en los asuntos eclesiásticos. La difusión de los documentos pontificios dependía de la evaluación del poder secular. De igual forma, el nombramiento de los obispos. Hasta la competencia de intervenir en la disciplina interna de la Iglesia estaba en manos de las autoridades civiles². El clero conformaba un cuerpo administrativo subordinado al rey. La contradicción o la yuxtaposición de concepciones medievalistas y modernas de los representantes de la Corona trajo aparejado una híbrida conformación de la matriz ideológica predominante en el país. Y traería consigo el germen de un potencial conflicto.

Por lo tanto, la situación de la Iglesia no difirió de la época de la Colonia. Tanto el rey como el emperador fueron responsables por la administración católica, aislada de la influencia de Roma. La religión católica continuó siendo la religión del Imperio, lo que suponía la reproducción del estado de sumisión al poder civil. Utilizada solamente para cimentar la unidad nacional, la Iglesia no dispuso de otras herramientas para desarrollar su actividad pastoral. Ignorada y desacreditada como fuente de legitimidad del régimen, fue testimonio de la pérdida de su centralidad. El paradigma del progreso ocuparía, lentamente, el lugar que anteriormente era patrimonio del catolicismo. Los fundamentos de la modernidad ganaban espacio a expensas de las apelaciones divinas. La penetración de las ideas del Iluminismo europeo, que se diseminaba aceleradamente en la incipiente vida urbana, iría a corroer la base religiosa heredada de la sociedad colonial.

Paralelamente, la orientación mayoritariamente liberal de los legisladores se tradujo en una serie de restricciones al funcionamiento de las órdenes religiosas: "fue interdicta la entrada de religiosos extranjeros en el territorio del Imperio; se prohibió la creación de nuevas órdenes; se expulsaron a los religiosos o a las congregaciones que obedecían a

² Coherente con esa atribución, la Asamblea General rechazó la bula *Praeclara Portugaliae* de 1827, porque se refería a cuestiones que estaban bajo la jurisdicción del emperador.



superiores no residentes en Brasil (...); sus propiedades eran incorporadas al patrimonio nacional” (Moreira Alves 1979: 28). Por otro lado, el poder político incorporó las propiedades de la Iglesia al patrimonio del Estado. En definitiva, la tentativa de extinguir las órdenes religiosas por parte de la Monarquía, acarrió un estado de agonía y de asfixia general del campo católico por su extrema sumisión al poder civil.

Lo cierto es que el régimen del patronato ocasionó un sofocante abatimiento del catolicismo en Brasil. Una estructura obsoleta y un estado de estancamiento en lo que respecta a la producción teológica y a las estrategias de acción en la sociedad civil, traslucían el deterioro de su presencia en la escena pública. Asimismo, debido a la prohibición del ingreso al país a los novicios brasileños ordenados en el exterior y a la persecución de las órdenes religiosas, el propio reclutamiento de agentes especializados y la supervivencia de la estructura de la Iglesia entraba en una situación de riesgo.

La precariedad institucional se reflejaba en datos alarmantes. Cuando fue proclamada la República brasileña, en 1889, había apenas 700 padres seculares, 12 diócesis, 13 obispos y 9 seminarios, mientras que el país contaba con 14 millones de habitantes (Gonzaga de Souza Lima 1979). Si durante en la Colonia había un sacerdote por cada 1.000 habitantes, en el período imperial la ecuación fue de uno por cada 20.000 habitantes.

Ahora bien, la intromisión del monarca en los asuntos estrictamente religiosos fue despertando, paulatinamente, sentimientos de ira en la cúpula eclesiástica. Con la progresión de ese estado de animosidad, se desencadenaron conflictos y disidencias entre los dos poderes. La ‘Cuestión Religiosa’ se transformaría en el detonante de una situación explosiva y abriría las puertas para la separación entre la Iglesia y el Estado.

El conflicto, iniciado en 1872, estuvo estrechamente vinculado a aquella desarmonía y puso en descubierto la ausencia de una delimitación entre las jurisdicciones abarcadas por las normativas religiosas e imperiales en Brasil. Don Vital y Don Antonio de Macedo Costa, obispos de Olinda y Pará respectivamente, no admitían un esquema de poder en el cual la Iglesia estuviera subordinada a los intereses del poder secular. Del mismo modo, recusaban la participación en una estructura política que contaba entre sus filas hombres de la masonería o identificados con ideales liberales. Formados en universidades italianas, habían asimilado los principios de la doctrina ultramontana.

Amenazados por una corriente que traía consigo la soberanía de la razón y la indiferencia religiosa, Don Vital, en el contexto de su diócesis, decidió reaccionar obligando a los masones a optar entre la Iglesia y la Masonería. En concordancia con la legislación vaticana, pidió la excomunión mayor para ellos. Teniendo en cuenta la negativa de las hermandades que contaban con integrantes masones, Don Vital dio cuatro días de plazo para ejecutar la decisión. El 16 de enero de 1873, el obispo decidió aplicar la pena de interdicto hasta que ellas cumplieran con la obligación de excluir a los hermanos afiliados a la

masonería. Simultáneamente, el obispo de Pará, Antonio de Macedo Costa, consideró incompatible la participación en cofradías y hermandades y formar parte de la masonería. Ante la resistencia de las hermandades, ordenó la suspensión de todas sus funciones religiosas.

El momento histórico fortalecía la insurrección de los dos preladados. El papa Pío IX se manifestaba como un intransigente adversario de la modernidad e instaba a las fuerzas católicas a luchar para recuperar el lugar que la Iglesia supo conquistar en el medioevo. Eran los tiempos de la encíclica *Quanta Cura* y de su catálogo de errores modernos, el *Syllabus*. Se condenaba sin atenuantes el racionalismo, el cientificismo, la idea de la Iglesia libre en el Estado libre y aún más, el primado del poder civil. Por lo tanto, se oponía al derecho de veto del poder civil sobre los documentos papales y, de un modo general, a la hegemonía de la legislación civil sobre la canónica. En el contexto internacional de ofensiva vaticana sobre el mundo secular y en la particular situación de sujeción de la Iglesia brasileña, el levantamiento de Vital y Macedo Costa encuentra una explicación. Sumergidos en la corriente ultramontana, el clima del Concilio Vaticano I estimuló el camino que los dos obispos habían emprendido.

Como era previsible por el formato yuxtapuesto entre los campos político y católico, el asunto trascendió la vida interna de la Iglesia y fue recogido por las autoridades civiles. La apelación a las constituciones apostólicas para castigar a la masonería no era válida para un poder temporal que ni siquiera había autorizado la difusión de la encíclica *Quanta Cura*, al considerarla ilegítima en el territorio brasileño. Cuando Don Vital recurrió a las directrices papales para anunciar la reprensión, estaba, al mismo tiempo, desafiando aquel mecanismo de referéndum del poder civil. Si el catolicismo era considerado religión de Estado, este no debía contrariar las prescripciones pontificias. Desde el punto de vista de la elite gobernante, aceptar ese razonamiento implicaba la renuncia de los derechos del poder temporal, convirtiendo el régimen imperial en una teocracia. Sin duda, el conflicto desnudaba las contradicciones inherentes a la organización política. Los obispos ac-

tuaron obedeciendo las normas apostólicas que, como tales, no eran reconocidas por la autoridad imperial. La superposición de legislaciones y poderes, de compleja resolución, contribuyó en la caída del régimen imperial y en la separación Estado-Iglesia. Cuestiones de soberanía jurídica e institucional aparecían en las desavenencias entre ambas esferas.

El proceso argentino no tuvo ribetes semejantes al brasileño, pero se repiten ciertas lógicas en las políticas adoptadas por los cuadros gobernantes. Solo que las reivindicaciones católicas siempre fueron contempladas, evitando así el ambiente enrarecido que tiñó los aires brasileños.

Las primeras legislaciones y los sucesivos gobiernos que antecedieron a la aprobación de la Constitución Nacional de 1853 asentaron las bases de la oficialización de la religión católica. En el Congreso de Tucumán de 1816, cuando se declaró la independencia nacional, se invocó en los juramentos el nombre de Dios Nuestro Señor y se instó a conservar y defender la religión Católica Apostólica Romana en el territorio patrio.

En 1822, el gobierno de Bernardino Rivadavia llevó a cabo una reforma que atentaba contra los intereses eclesiásticos. Con un claro sesgo secular y con el propósito de eliminar a las congregaciones regulares, fueron confiscadas las propiedades de mercedarios y franciscanos. También la Iglesia se vio impedida de recaudar el diezmo. En compensación, el Estado se comprometió a sustentar económicamente al catolicismo. Muy claramente puede percibirse la relación lineal entre el carácter de oficialidad de la religión católica y su mayor dependencia estatal o, en otros términos, su menor libertad de acción. Del mismo modo, el paralelo con el caso brasileño.

Pero a diferencia del país vecino, las elites políticas dieron el apoyo necesario para la construcción y apertura de nuevas parroquias y para la formación del clero. El papel decisivo que la Iglesia detenía en la cohesión cultural de la población se constituía en un bien apreciado por las autoridades gubernamentales. Es importante tener en cuenta que, en aquella época, las luchas entre los sectores vinculados a la actividad

portuaria y aquellos ligados a la agricultura y al ganado debilitaban y dificultaban el proceso de conformación del Estado Nacional. En ese contexto, la legitimidad religiosa era valorizada.

En 1853, en la ciudad de Santa Fe, se reunió la Asamblea General Constituyente que dio lugar a la Constitución Nacional hasta hoy vigente, a pesar de las reformas incorporadas en diversas oportunidades. En líneas generales, la Constitución resultante sintetizaba las características del esquema de poder de aquella época. Con una fuerte impronta liberal, garantizaba la libertad y la apertura económica. Igualmente estimulaba la radicación de inmigrantes, así como de todo aquel que deseara vivir en el territorio argentino. Pero la coherencia de principios liberales en materia económica y poblacional contrastaba con las reglamentaciones en torno a los asuntos religiosos. Superficialmente, se torna difícil entender cómo una Iglesia que se debatía entre problemas internos y carecía de una organización centralizada, pudiera tener una marca preponderante en la Carta Magna. Ciertamente, en la legitimidad social que el catolicismo proporcionaba a un Estado todavía débil y con dificultades para consolidarse, encontraremos algunas pistas que nos permitirán comprender las 'atenciones' que los constituyentes concedieron a la Iglesia Católica.

El diseño institucional establecido reprodujo de alguna manera el funcionamiento del orden político. La confusión de roles y la superposición de competencias entre la esfera política y la religiosa sustentaban el proceso histórico de legitimidades mutuas entre la actuación estatal y la actuación católica. La Constitución cristalizó y afianzó esas formas de proceder que se originaron en la Colonia y que continuaron con la República.

“La contradicción de la Iglesia Católica de aquel tempo se origina en su pretensión de exigir la unión con el Estado bajo protección irrestricta, sin perjuicio de su libertad doctrinaria y de su acción” (Mignone en AA.VV. 1992: 148). Tenemos aquí un dilema, presente en el seno de la institución católica de ambos países, que también funcionó como desencadenador de las discusiones y tensiones internas: el privilegio dado por la clase política, y garantizado constitucionalmente a la religión católica en el caso argentino, está íntimamente relacionado con el control e injerencia del poder político en los asuntos internos de la Iglesia o, dicho de otro modo, con la sumisión del catolicismo al poder secular. Para tornarse autónoma, la Iglesia Católica debía renunciar a su status de religión privilegiada.

N. del E.

La segunda parte de este artículo será publicada en el número 14 de Boletín Libela.