



Universitat Autònoma de Barcelona

Facultat de Dret

Departament de Dret Públic i Ciències Històrico-jurídiques

Programa de Doctorat en Dret Públic Global

TESIS DOCTORAL

**EL RÉGIMEN CONSTITUCIONAL DE LAS
MINORÍAS RELIGIOSAS EN ARGENTINA**

Juan Martin Vives

Director
Dr. Iván Jiménez-Aybar

Bellaterra, 2015

*A Gisi y a Jana.
Estas páginas están escritas
en tiempo robado a ellas.*

AGRADECIMIENTOS

Aun cuando una tesis teórica como esta pueda parecer el fruto de un trabajo meramente individual, la verdad es que es el resultado de la participación de muchas personas. Todos ellos merecen mi completa gratitud, la que –a riesgo de cometer injusticias– intentaré hacer expresa de forma muy breve aquí.

A Dios, a quien la Constitución argentina reconoce como “fuente de toda razón y justicia”, y a quien yo simplemente llamo Padre.

A mi director de tesis, el Dr. Iván Jiménez-Aybar, quien supo hacer el aporte necesario en cada circunstancia: orientación para comenzar, confianza y libertad para avanzar, motivación para concluir.

Al personal administrativo de la UAB, en particular del Departamento de Derecho Público, de la Escuela de Graduados y de la Biblioteca de Ciencias Sociales. Han sabido encontrar los caminos para, sin saltarse la norma, facilitar los procesos que la distancia complica.

A los colegas y líderes de la Unión Argentina y de la Universidad Adventista del Plata, por el sostén de todo tipo (económico, anímico, profesional) que me brindaron. En especial al Dr. Víctor Armenteros, sin cuya visión, compromiso y consejo nada de esto hubiera sido posible.

A los diversos líderes religiosos y expertos en Derecho y religión que aceptaron ser entrevistados, y a aquellos que en otro tipo de contacto personal me han desafiado y enriquecido con sus ideas. De manera señalada al Prof. Juan Gregorio Navarro Floria, cuya generosidad le ha permitido brindarme su apoyo y orientación sin importar las diferencias de trayectoria y de convicciones.

A todos aquellos que han dedicado tiempo y esfuerzo para estudiar, reflexionar y publicar sobre estos temas. Aunque es muy difícil identificar el aporte de cada uno a la construcción del conocimiento, reconozco que todas mis ideas son –de una u otra manera– tributarias de las de ellos.

A mi esposa Gisela. Porque podemos compartir todo, incluso los desafíos profesionales.

CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	5
1. INTRODUCCIÓN	17
1.1. Introducción y justificación.....	17
a) Interés del estudio de la disciplina Derecho y factor religioso.....	18
b) Acerca del concepto de minoría religiosa	20
c) El estudio de las minorías religiosas en Argentina.....	21
1.2. Planteamiento del problema	23
a) Interrogante.....	23
b) Objetivos.....	23
c) Hipótesis	24
d) Delimitación	24
1.3. Enfoque metodológico	25
a) Tesis teórica.....	25
b) Derecho como experiencia jurídica	27
c) Otras consideraciones	28
Estilo y uso del lenguaje	28
Citación de textos en lenguas distintas del castellano.....	29
Simplificaciones y generalizaciones	29
1.4. Estructura del trabajo	30
2. HISTORIA DE LAS PRINCIPALES MINORÍAS RELIGIOSAS EN ARGENTINA Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO	33
2.1 Introducción	33
a) Importancia de la historia para el análisis legal.....	33
b) Limitaciones y exorbitancias	34
c) Criterios de periodización.....	37
2.2 Conquista y época colonial (1492-1825)	39

a)	Descubrimiento y colonia	39
	La conquista española.....	39
	Relaciones del poder civil y el eclesiástico	42
	El tratamiento de las disidencias	45
b)	Revolución y primeros gobiernos patrios	48
	La embrionaria laicidad de los primeros gobiernos patrios.....	48
	La continuidad de la hegemonía católica	54
	El régimen de autonomías provinciales: reformas eclesiásticas y relaciones con Roma.....	56
	De “herejes” a “disidentes”: el establecimiento de los primeros protestantes	59
	Primeros proyectos de constituciones nacionales y provinciales	61
2.3	Surgimiento y cimentación del Estado nacional (1825-1930).....	67
a)	La tolerancia religiosa.....	67
	El tratado de Amistad con Gran Bretaña, la libertad de cultos bonaerense y la Carta de Mayo.....	67
	Las confesiones minoritarias durante la etapa de tolerancia	72
	Nuevos ensayos constitucionales.....	77
b)	La organización nacional constitucional.....	80
	El factor religioso en la Constitución Nacional.....	80
	La inmigración y las iglesias de trasplante	84
	El proselitismo religioso: las iglesias de misión.....	88
c)	La época liberal (1880-1930).....	91
	El liberalismo y su impacto en la legislación	91
	Las confesiones minoritarias durante la época liberal	94
2.4	Golpes de Estado e inestabilidad institucional (1930-1983)	102
a)	La unificación católica liberal.....	103
b)	El peronismo y las disidencias	111
	Primera etapa del peronismo: avenencia con la Iglesia Católica.....	111

Segunda etapa del peronismo: la apertura hacia las minorías.....	115
c) Los gobiernos militares y el afianzamiento del mito de la nación católica (1955-1983)	119
La Revolución Libertadora: consolidación del Episcopado y el partido militar	119
La Revolución Argentina y el Concordato con la Santa Sede	121
La represión durante el Proceso de Reorganización Nacional.....	123
2.5 Consolidación de la democracia (1983 al presente).....	128
a) La “primavera democrática” y la expansión de las minorías religiosas	128
b) Los protestantes y la lucha por la igualdad religiosa.....	134
2.6 Recapitulación y conclusiones parciales	137
3. MARCO CONSTITUCIONAL DE LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y LAS IGLESIAS	139
3.1 Introducción	139
a) La Constitución nacional y las minorías religiosas	139
b) El bloque de constitucionalidad.....	140
3.2 Constitución Nacional.....	141
a) Preámbulo.....	141
b) Artículo 2: el estatus de la Iglesia Católica	144
Origen del artículo.....	144
Alcances del sostenimiento	148
El modelo argentino de relaciones Estado – iglesias	151
c) Artículos 14 y 20: libertad de culto y libertad religiosa	156
Origen del artículo.....	156
El derecho a ejercer el culto y derechos relacionados.....	162
Alcances y limitaciones del derecho a la libertad religiosa	167
d) Artículo 19: libertad de conciencia y principio de autonomía	172
e) Artículos 65, 67, 76, 80, 86 y 108 (según texto de 1853): otras cláusulas relacionadas al factor religioso	178

Repaso del articulado y sus modificaciones	178
Breve reflexión sobre la reforma constitucional de 1994.....	185
3.3 Tratados internacionales	186
a) Con jerarquía constitucional	189
Tratados de ámbito universal.....	192
Tratados de ámbito regional	201
b) Con jerarquía suprallegal (a nivel universal, regional y bilateral)	206
c) Declaraciones y otros documentos internacionales	214
3.4 Constituciones Provinciales.....	216
a) Estatus de la Iglesia Católica	219
b) Libertad religiosa y de conciencia	221
c) Otros derechos relacionados	224
Proscripción de la discriminación por motivos religiosos.....	224
Derecho a no manifestar las convicciones religiosas	225
Protección de los lugares de culto	226
Otras previsiones	226
3.5 Recapitulación y conclusiones parciales	226
4. PANORAMA DE LAS PRINCIPALES CONFESIONES MINORITARIAS PRESENTES EN EL PAÍS	231
4.1 Introducción.....	231
a) El debilitamiento de la hegemonía católica	231
b) Singularidades del estudio del factor religioso en la sociedad	233
c) Demografía religiosa argentina.....	236
4.2 Denominaciones protestantes	243
a) Generalidades.....	243
Designación	243
Importancia relativa.....	244
El protestantismo como un campo de fuerzas	246

	El protestantismo latinoamericano y argentino.....	248
b)	Taxonomía.....	250
	Denominaciones históricas liberacionistas	254
	Denominaciones evangelicales	256
	Denominaciones pentecostales.....	258
4.3	Denominaciones posprotestantes	260
a)	Generalidades	260
b)	Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD).....	261
c)	Testigos de Jehová.....	262
d)	Antecedentes jurisprudenciales protagonizados por Testigos de Jehová ...	265
	Prohibición del funcionamiento del culto	265
	Símbolos patrios, servicio militar y portación de armas	266
	Ejercicio del derecho a voto.....	269
	Reverencia a los símbolos patrios	270
	Tratamientos médicos	276
	Transfusiones de sangre de los hijos menores	281
4.4	Colectividad judía	282
a)	Generalidades	282
	Identidad.....	282
	Importancia	284
b)	Taxonomía.....	286
	Corriente ortodoxa	287
	Corriente conservadora	289
	Corriente reformada	290
4.5	Otras minorías significativas.....	291
a)	Musulmanes.....	291
b)	Católicos Ortodoxos	295
c)	Otros grupos	298

4.6	Recapitulación y conclusiones parciales	300
5.	DIFICULTADES DEL SISTEMA JURÍDICO VIGENTE Y RECLAMOS DE LAS MINORÍAS.....	303
5.1	Introducción.....	303
a)	Diversificación y pluralismo	303
b)	Continuidad del entramado jurídico autocrático	305
c)	El rol del protestantismo	308
5.2	Reclamos de las minorías religiosas	313
a)	Introducción	313
b)	Reclamos directamente relacionados a la falta de igualdad.....	321
	El reconocimiento de la naturaleza jurídica institucional.....	325
	Las contribuciones económicas estatales	328
c)	Otros reclamos relacionados	334
	Artificialidad de la estructura jurídica exigida	334
	Dificultad de acceso a la asistencia y la promoción	339
	Presencia confesional en ámbitos estatales	343
5.3	Proyectos de modificación del marco jurídico	351
a)	Introducción	351
b)	Reforma constitucional	352
c)	Reforma legislativa	357
	Proyecto “Centeno”	357
	Proyecto “Padilla”	360
	Proyecto “Hotton”	361
	Otros proyectos legislativos.....	362
5.4	Recapitulación y conclusiones parciales	366
6.	MODELOS CONSTITUCIONALES ALTERNATIVOS: COOPERACIÓN Y SEPARACIÓN.....	377
6.1	Introducción.....	377
a)	Modelos de relación Estado-iglesias.....	377

6.2	Sistema de cooperación: el caso de España	381
a)	Contexto histórico	381
	La relación de España con la Iglesia Católica.....	381
	Constituciones históricas.....	383
b)	Texto constitucional	388
	El principio de libertad religiosa	390
	El principio de aconfesionalidad o laicidad	392
	El principio de igualdad religiosa	394
	El principio de cooperación	396
	Límites y regulación del derecho de libertad religiosa	398
c)	Aplicación legal y jurisprudencial.....	401
	Tribunal Constitucional y libertad religiosa.....	401
	Reconocimiento de la naturaleza jurídica y la autonomía de las organizaciones religiosas	403
	Asistencia financiera del Estado a los grupos religiosos	414
	Acceso a la asistencia y a la promoción religiosa.....	424
	Presencia confesional en ámbitos públicos estatales	436
6.3	Sistema de separación: el caso de Estados Unidos	449
a)	Contexto histórico	449
	El sistema de colonización en América del Norte	450
	Las colonias del centro, del norte y del sur.....	451
	De la tolerancia a la libertad religiosa.....	455
b)	Texto constitucional	461
	La redacción de la primera enmienda	461
	Las cláusulas de no establecimiento y libre ejercicio	463
	Aplicación de la primera enmienda.....	468
c)	Aplicación legal y jurisprudencial.....	471
	<i>Supreme Court</i> y libertad religiosa.....	471

Reconocimiento de la naturaleza jurídica y la autonomía de las organizaciones religiosas	475
Asistencia financiera del Estado a los grupos religiosos	482
Acceso a la asistencia y a la promoción religiosa	491
Presencia confesional en ámbitos públicos estatales	495
6.4 Recapitulación y conclusiones parciales	504
7. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS	511
7.1 Conclusiones principales	511
a) La sociedad argentina ha estado compuesta siempre de personas de diversas religiones	511
b) El actual modelo constitucional argentino es de libertad sin igualdad	512
c) Sin igualdad religiosa no puede haber plena libertad religiosa.....	512
d) El modelo de cooperación es incompatible con la plena igualdad religiosa	513
e) No es posible tener igualdad religiosa sin neutralidad estatal	514
f) Argentina debe reemplazar su régimen de relaciones Estado-iglesias por un modelo de neutralidad	515
7.2 Conclusiones accesorias	516
a) El modelo argentino fue diseñado como un modelo coyuntural.....	516
b) La demografía religiosa argentina está cambiando.....	516
c) El modelo constitucional actual perjudica particularmente a las minorías religiosas.....	517
d) La igualdad religiosa puede ser instrumentalizada para obtener privilegios de parte del Estado	518
e) La función de los jueces es fundamental en la protección de las minorías religiosas.....	519
f) La complejidad del campo religioso dificulta la aplicación de sistemas de cooperación	519
REFERENCIAS	521
Bibliografía.....	521

Casos Judiciales	553
Legislación.....	564

1. INTRODUCCIÓN

*«Deploremos el error de nuestro tiempo,
que cree que Dios necesita la protección de los hombres,
y busca el poder del siglo para defender la Iglesia.»*

(San Hilario)

1.1. Introducción y justificación

La República Argentina ha sido considerada tradicionalmente una tierra donde impera la más amplia libertad religiosa. La casi total ausencia de conflictos religiosos violentos en su historia ha contribuido a reforzar esa imagen. La figura del consabido “crisol de razas” se ha extendido sin demasiada dificultad también a las religiones.

Sin embargo, como suele ocurrir, la realidad desmiente a las simplificaciones exageradas. Es cierto que, estando presentes en Argentina todas las principales religiones del mundo, no se ha debido atravesar por los flagelos de las antiguas guerras de religión, ni de la más moderna –aunque igualmente nociva– violencia interreligiosa (con unas pocas pero notables excepciones)¹. A pesar de ello, no puede decirse que no hayan existido conflictos, dificultades y limitaciones a la libertad religiosa. Antes bien, lo que sucede es que hay un segmento de la realidad (histórica y actual) que no siempre alcanza a ser notorio.

Así, prácticamente la totalidad de la no demasiado abundante bibliografía que aborda la cuestión de las relaciones entre el Estado y la religión en Argentina refiere a los problemas vinculados a la Iglesia Católica². Esto no es de sorprender, ya que el catolicismo ha sido –y, con matices, continúa siendo– la religión profesada por la mayoría de la población. Sin embargo, este casi exclusivo foco que se ha puesto sobre la religión mayoritaria ha significado frecuentemente omitir la reflexión sobre la situación de las confesiones religiosas minoritarias y sus fieles.

El presente estudio constituye un intento de aporte para subsanar esa omisión.

¹ Cfr. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa: Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor, presentado de conformidad con la resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos* (Ginebra: 2002), p. 29.

² En sentido similar, por ejemplo, una rápida revisión de los institutos de estudio de Derecho eclesiástico en Latinoamérica arroja que casi todos ellos pertenecen a universidades católicas. Cfr. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, M. y SÁNCHEZ BAYÓN, A., *Derecho eclesiástico de las Américas: fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas* (Madrid: Delta, 2009), p. 21.

a) Interés del estudio de la disciplina Derecho y factor religioso³

Enseña Viladrich que el factor religioso es el conjunto de actividades, intereses y manifestaciones individuales o colectivas con índole o finalidad religiosas, y que crean, modifican o extinguen relaciones intersubjetivas, constituyendo un factor social que incide en la conformación de la sociedad civil⁴.

La disciplina que estudia la relación del Derecho con el factor religioso —es decir, la que comprende el estudio tanto de los derechos derivados de la libertad religiosa como de su complemento, la relación del Estado con las confesiones religiosas— tiene escasa tradición en Argentina. Ha estado por lo general ausente de las aulas universitarias (especialmente en las escuelas de Derecho) y de las publicaciones científicas⁵.

Esta tendencia parece estarse revirtiendo en los últimos años, bien que de manera paulatina. Diversos estudios sobre Derecho y religión han seguido a una incipiente serie de investigaciones sobre sociología de la religión. Como se ha señalado tantas veces, esta tendencia va a contramano de las predicciones de la segunda mitad del siglo pasado que anticipaban la desaparición de la religión, sino como fenómeno social, al menos como objeto de estudio en el ámbito científico⁶.

Varios son los factores que han contribuido a este renovado interés por el estudio de la relación entre Derecho y religión⁷. Tal vez el primero y más importante sea el aumento de la pluralidad religiosa como dato saliente de la realidad social argentina. Esta

³ Prefiero la denominación Derecho y factor religioso (o Derecho y religión) a Derecho eclesiástico del Estado, expresión utilizada tradicionalmente en España y en algunos países latinoamericanos, que a pesar de su mayor difusión se presta a equívocos respecto al contenido de la materia. Cfr. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., "Derecho y factor religioso: una propuesta de asignatura en el marco de Bolonia" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 28 (2012), p. 787.

⁴ VILADRICH, P., "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español" en José María González del Valle, *Derecho Eclesiástico del Estado español* (Pamplona: Eunsa, 1983), p. 182.

⁵ Cfr. DUBROWSKY, S., "Tratamiento del Factor Religioso en la vigente Constitución de la Provincia de Córdoba" *Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales X*, no. agosto (2008), p. 70.

⁶ Cfr. MORALES PEREIRA, Y., "La desaparición de la religión como sistema simbólico tradicional y la aparición de nuevos movimientos portadores de nuevos significados ideológicos" (ponencia presentada en El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas, Sevilla, 2007), p. 29.

⁷ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción" en Juan Navarro Floria y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina, Colección Panóptico* (Buenos Aires: Marcial Pons, 2009), p. 11-12.

pluralidad, que a la vez torna más complejo el campo religioso⁸, exige repensar el esquema de relaciones del Estado con las religiones⁹ y el tratamiento jurídico del factor religioso, en especial para asegurar un trato igualitario e imparcial hacia todos los individuos con prescindencia de sus creencias religiosas¹⁰.

Otro factor de influencia ha sido la creciente autopercepción de ciertas comunidades religiosas minoritarias como grupos de influencia. Esta apreciación de las propias capacidades de impactar en la vida social y política del país ha ido acompañada de un aumento en la visibilidad de esas comunidades, y de reiterados reclamos a las autoridades públicas para que se modifique el marco jurídico en el que se ven obligadas a actuar. Al centro de estos movimientos han estado diferentes corrientes del protestantismo, que constituye la minoría religiosa más significativa en el país.

Un tercer factor que ha contribuido al desarrollo de esta disciplina ha sido el influjo producido por el Derecho internacional¹¹. Desde mediados del siglo XX se asiste a una transformación de los ordenamientos jurídicos nacionales resultante de la influencia del Derecho internacional; especialmente como consecuencia del foco que éste ha puesto en nociones tales como derechos humanos y derechos de las minorías.

En definitiva, es justo decir que una diversidad factores ha confluído para reavivar el interés del estudio de la relación entre Derecho y religión. A los ya mencionados han de sumarse, por ejemplo, el giro copernicano que la Iglesia Católica ha dado en su posición respecto a la libertad religiosa durante el siglo XX (en especial con posterioridad al Concilio Vaticano II), y el resurgimiento de los pueblos originarios como actores sociales y políticos en la reivindicación del derecho a vivir conforme a sus propias cosmovisiones.

La propia Corte Suprema de Justicia de la Nación, que durante su primer siglo de existencia prácticamente no abordó la cuestión –al menos de forma profunda y

⁸ Cfr. CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias... Hacia una interpretación espacial de la distribución y diversidad de cultos en Argentina" en Universidad Nacional de Luján, *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*. (Buenos Aires: 2007), p. 1.

⁹ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina" *Archives des sciences sociales des religions*, Institut de sciences sociales des religions de París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, no. N° 146 (2009), p. 13.

¹⁰ Cfr. NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, 1º ed. (Barcelona: Tusquets, 2009), p. 17.

¹¹ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del derecho eclesiástico de la República Argentina" (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2008), p. 58-59.

significativa¹², ha venido en los últimos tiempos a decir que “la libertad de religión es particularmente valiosa”, y la humanidad la ha alcanzado “merced a esfuerzo y tribulaciones [...] Para el hombre religioso la religión es el elemento fundamental de la concepción del mundo y, en mayor o menor grado, impregna todos los actos de su vida individual y social”¹³.

Al tiempo que aumentan en cantidad y calidad, las investigaciones relacionadas a esa libertad religiosa y al marco jurídico que la reconoce están también mutando: el foco se traslada al estudio de la libertad como un derecho humano, y de los derechos de las minorías religiosas.

b) Acerca del concepto de minoría religiosa

Se ha sostenido, a mi juicio acertadamente, que el de “las minorías es uno de los fenómenos sociales contemporáneos más explosivos y dinámicos”¹⁴. Como tal, las minorías están atrayendo la atención de la literatura en los últimos años, en especial en lo referido a los derechos diferenciados de grupo, a la necesidad de reconocimiento, al estatuto constitucional protectorio y a la personalidad jurídica de los grupos minoritarios¹⁵.

En su clásico estudio sobre el tema, Capotorti ha definido a una minoría como “un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población y

¹² Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar la propia religión. Argentina" en Isidoro Martín Sánchez y Juan G. Navarro Floria, *La Libertad Religiosa en España y Argentina* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006), p. 43. El autor sostiene que este silencio refleja la ausencia de conflictos sobre cuestiones religiosas. No comparto del todo esa opinión, o al menos no considero que sea la única explicación posible. Antes bien, parece más plausible que existieran conflictos, pero que se mantuvieran soterrados. Es decir, que no lograran atravesar los mecanismos necesarios para producir un pronunciamiento de la Corte Suprema, sea por falta de recursos materiales o intelectuales de los afectados, sea por el deseo de no contrariar al entorno social o sentar precedentes jurisprudenciales negativos, sea por la falta de eco en el foro ante los pocos casos en los que se realizaron reclamos judiciales.

¹³ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Portillo, Alfredo s/ infr. art. 44 ley 17.531* (18/04/1989) Fallos 312:496.

¹⁴ PÉREZ PORTILLA, K., "Aproximaciones al concepto de minoría" (ponencia presentada en IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional, UNAM, México D.F., 2001), p. 245.

¹⁵ Cfr. DE LUCAS, J., "Por qué son relevantes las reivindicaciones jurídico-políticas de las minorías" en Javier de Lucas, *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural* (Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 1999), p. 302.

manifiestan incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma”¹⁶.

Esta definición se construye en torno a cuatro elementos esenciales que son comunes a distintos tipos de minorías: tres criterios objetivos y uno subjetivo. El primero de esos criterios objetivos está constituido por la existencia de un grupo con características diferenciadas del resto de la población de un Estado. Otro criterio objetivo está dado por la cuantía relativa de ese grupo en el seno de la población estatal, con el límite de que no se trate de colectivos tan pequeños que hagan inviable un tratamiento diferenciado. El tercer criterio objetivo consiste en verificar que este grupo minoritario no se halle en una posición dominante respecto al resto de la población; es decir, que su condición minoritaria lo ha colocado en una situación desventajosa respecto a la mayoría. El último criterio, de corte subjetivo, está dado por la denominada “autoconciencia de identidad”. Esta consiste en el deseo manifiesto de los individuos que integran el grupo de preservar las características distintivas del grupo, lo que implica un cierto grado de solidaridad entre ellos.

De esta definición general se deriva a su vez la de minoría religiosa: se trata de aquellas minorías cuya característica distintiva (criterio objetivo) es la religión compartida. Estos grupos sostienen creencias y conductas religiosas diferentes (y a veces opuestas) a las de la mayoría, lo que entraña a veces ciertas dificultades a nivel social y legal¹⁷.

c) El estudio de las minorías religiosas en Argentina

Aunque el crecimiento de las minorías religiosas es uno de los fenómenos de mayor trascendencia dentro del campo religioso argentino, su estudio es todavía incipiente. Si desde el punto de vista académico el mundo católico ha sido poco estudiado (al menos en relación a la complejidad y riqueza que posee), mucho menos lo ha sido el caleidoscópico espacio de las minorías religiosas¹⁸.

Durante mucho tiempo ha reinado, en términos generales, el desconocimiento y el prejuicio acerca de las religiones minoritarias, o al menos una parte de ellas. A esto ha

¹⁶ CAPOTORTI, F., *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas* (Nueva York: Naciones Unidas, 1979), p. 101.

¹⁷ Cfr. PÉREZ PORTILLA, K., "Aproximaciones al concepto..." *op. cit.* p. 259.

¹⁸ Cfr. MALLIMACI, F., "Para una renovada comprensión histórica del fenómeno protestante en América Latina" *Sociedad y Religión*, no. 8-12 (1991), p. 8-9.

contribuido sin dudas el tratamiento que los medios masivos de comunicación dan a las noticias relativas a las minorías religiosas, las que por lo general se limitan a destacar conductas consideradas extrañas, desviantes o delictivas, como negativas a recibir donaciones de sangre, rituales secretos o lavados de cerebro¹⁹.

Otras cuestiones, acaso más complejas y a la vez más interesantes, han recibido menos atención. En particular, parecen existir pocos estudios que aborden el estudio desde el punto de vista de las propias minorías religiosas. Así, por ejemplo, investigaciones que acometan la comprensión de las condiciones de las prácticas religiosas de las minorías, el marco jurídico de libertad –o la falta de ella– en que las desarrollan, el grado de tolerancia de la sociedad hacia las mismas²⁰, la intensidad y estabilidad de los lazos que unen a los individuos pertenecientes a grupos religiosos minoritarios²¹.

Tampoco parece haber, con algunas honrosas excepciones, demasiados estudios que aborden la cuestión desde el punto de vista del Estado, y en particular de cuál debería ser la actitud que el mismo debería adoptar respecto a los individuos y comunidades religiosas minoritarias. Esta es, sin dudas, una de las tareas que el Congreso tiene pendientes desde el retorno de la democracia, hace ya más de treinta años²².

Como quiera que sea, el crecimiento de las minorías religiosas, su autopercepción como grupo de influencia y el aumento de su visibilidad pública refuerzan hoy más que nunca la necesidad de revisar las estructuras jurídicas existentes. En el marco de un Estado laico y democrático, deben encontrarse los caminos para garantizar los derechos de las minorías y respetar y valorar la pluralidad religiosa²³ que caracteriza hoy en día a la sociedad argentina.

¹⁹ Cfr. SHAMMAH, N., "Pluralismo y diversidad religiosa: los Testigos de Jehová en la Argentina." (ponencia presentada en X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina, Buenos Aires, 2000), p. 21.

²⁰ *Ibid.*, 10.

²¹ Cfr. MARTIN SÁNCHEZ, I., "Prólogo" en Marcos González Sánchez y Antonio Sánchez-Bayón, *Derecho eclesiástico de las Américas: fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas* (Madrid: Delta, 2009), p. V.

²² Cfr. PADILLA, N., "Ley de libertad religiosa. La historia que he vivido" (ponencia presentada en Jornada organizada por el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), Universidad Argentina de la Empresa (UADE), Buenos Aires, 2009), p. 3.

²³ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y política: el rol de las minorías religiosas en el proceso de construcción de la laicidad en Argentina" (ponencia presentada en IV Curso Internacional "Fomentando el Conocimiento de las Libertades Laicas", El Colegio de México, México, 2009), p. 11-12.

1.2. Planteamiento del problema

a) Interrogante

Durante el curso de la investigación se procurará resolver el siguiente interrogante: ¿Es el actual sistema constitucional de relaciones del Estado con las minorías religiosas el mejor posible –es decir, el más respetuoso de los derechos y garantías debidos a las personas pertenecientes a estos grupos–, teniendo en cuenta el entorno normativo y social de nuestro país? Si la respuesta fuese negativa, ¿qué modificaciones admite el sistema para mejorar en el sentido señalado?

b) Objetivos

En la búsqueda de dar respuesta a esa interrogante, se plantean los siguientes objetivos:

- i. Conocer la historia de las minorías religiosas presentes en el territorio nacional;
- ii. conocer y analizar las normas constitucionales, las de los tratados internacionales con y sin jerarquía constitucional, y las de las constituciones provinciales, que hagan referencia al factor religioso en relación a las minorías religiosas;
- iii. conocer y comprender la realidad socio-cultural de las principales minorías religiosas presentes en el país;
- iv. conocer y comprender si el actual régimen de regulación estatal del factor religioso genera dificultades a las minorías religiosas, y en todo caso, cuáles sean esas dificultades;
- v. anticipar cuáles podrían ser modelos alternativos al actual sistema vigente en el país;
- vi. conocer y analizar dichos modelos alternativos, en orden a advertir las ventajas y desventajas que reportaría su aplicación en relación a las dificultades de las minorías religiosas;
- vii. concluir cuáles serían las posibles modificaciones al actual modelo de regulación del factor religioso, y realizar una propuesta concreta de reforma.

c) Hipótesis

La investigación se cimienta sobre la siguiente hipótesis de trabajo: el sistema constitucional de relaciones Estado-iglesias de Argentina requiere ser modificado, ya que ha devenido inadecuado para dar respuesta a los desafíos de la realidad social y jurídica actual del país. La hipótesis complementaria sostiene que las dos opciones más plausibles a adoptar, entre los distintos modelos alternativos, son el de laicidad neutral y el de laicidad cooperativa. Uno de esos dos modelos debería ser adoptado por la Constitución de la República Argentina, resultando preferible el primero.

d) Delimitación

La primera gran limitación del presente estudio es la circunscripción al análisis de las normas constitucionales, haciendo sólo referencias parciales a las normas de jerarquía inferior en cuanto significan una aplicación de aquellas. Se incluye también el estudio de las normas convencionales de jerarquía constitucional y supralegal, y de las constituciones provinciales.

Esta acotación se justifica habida cuenta de que es en la Constitución –y de manera más extensa, en el bloque de constitucionalidad– donde se sientan las bases del esquema jurídico de relaciones del Estado con las confesiones religiosas, y que cualquier modificación en el texto constitucional implica una transformación de ese esquema (lo que no puede decirse de las normas inferiores). No obstante ello, como se anticipara, cuando sea oportuno se abordará –con mayor o menor grado de detalle– el análisis de algunas leyes y otras normas de jerarquía infra constitucional.

Por tratarse de una tesis referida a las minorías religiosas, como regla general se excluye del estudio a la religión mayoritaria en el país, la Católica Apostólica Romana. Sin embargo, en reiteradas ocasiones se hará mención a ella, sea para realizar una aplicación por analogía ante el vacío legal en referencia a las minorías religiosas, sea para comparar el régimen aplicable a mayoría y minorías. Dicho esto, conviene hacer énfasis en que no se trata éste de un estudio sobre la Iglesia Católica y su status jurídico en el país, tema que ha sido ya abordado en otras ocasiones por la doctrina.

Otra importante limitación del trabajo resulta de la exclusión –o la exigua mención– de numerosas confesiones minoritarias. Si bien resultaría deseable incluirlas a todas (puede resultar un tanto paradójico que un estudio sobre minorías deje de considerar a

ciertos grupos por su condición minoritaria), dicha tarea excedería ampliamente los límites propuestos para la presente obra. Entre las dificultades de ampliar los márgenes de la investigación para incluir a las minorías más pequeñas se cuentan la escasez – cuando no la lisa y llana inexistencia– de bibliografía académica respecto a ellas, y la heterogeneidad de esos grupos que hacen necesario un estudio muy profundo de los mismos. Por lo tanto, las referencias principales harán foco en protestantes y judíos, y en mucha menor medida en musulmanes, posprotestantes (con excepción de los Testigos de Jehová, que tienen un apartado de importancia dentro del trabajo), ortodoxos, hindúes, budistas, *new age*, espiritistas, afro-brasileños y nuevos movimientos religiosos. Se hace escasa o nula referencia a los cultos ocultistas, populares (Madre María, Gauchito Gil, Difunta Correa, Pancho Sierra, San la Muerte) y de los pueblos aborígenes.

De cualquier modo, se aspira a brindar respuestas de una naturaleza tal que permitan establecer un marco jurídico que satisfaga las necesidades de todos los grupos religiosos, no importa cuál sea su origen, doctrinas o cantidad de integrantes. Ciertamente queda a salvo la posibilidad de ampliar la investigación realizada para esta tesis, haciendo foco en las problemáticas particulares de un grupo determinado.

1.3. Enfoque metodológico

a) Tesis teórica

Una tesis es de tipo teórica cuando se propone afrontar un problema abstracto, sea que haya sido o no objeto de reflexiones anteriores. Este tipo de tesis expresa, en definitiva, la postura ideológica del investigador respecto a un problema determinado. Esa posición ha de ser sustentada y defendida no mediante una comprobación empírica, sino por medio del estudio y la argumentación.

La presente es una tesis teórica. Representa mi posición doctrinaria sobre el problema de las relaciones del Estado con las minorías religiosas tal como es abordado en las normas constitucionales, las consecuencias de ese régimen para los grupos religiosos minoritarios, y la propuesta de un sistema superador. El presente informe procura reflejar los fundamentos de esa posición, expresados en las ideas, conocimientos y conclusiones adquiridos durante el proceso de investigación, y con apoyo en bibliografía reconocida sobre la materia. Se arriba así a un producto original, que procura dar una respuesta inédita al problema estudiado.

Durante ese proceso se han utilizado diversas herramientas metodológicas. La principal ha sido la revisión bibliográfica y posterior fichaje. Se ha procurado –a mi juicio con éxito– agotar la bibliografía existente sobre el tema específico de la investigación (es decir, sobre la situación jurídica y sociológica, tanto histórica como actual, de las minorías religiosas en Argentina), y se ha ampliado esa revisión para abarcar aspectos básicos de las minorías religiosas en general, del derecho eclesiástico del Estado argentino, de teoría constitucional y de filosofía política. También se han incluido cuestiones de Derecho eclesiástico del Estado de España y *law and religion* de Estados Unidos. Esta revisión bibliográfica ha abarcado doctrina, legislación y jurisprudencia relevante.

Para acceder a un mejor conocimiento de la situación de las confesiones minoritarias en el país he realizado diversas entrevistas con líderes religiosos de ciertas minorías relevantes, y de la Secretaría de Culto de la Nación. Se ha tratado de entrevistas de formato semiestructurado²⁴, realizadas en torno a un cuestionario base que pretendía dar orden y coherencia a las conversaciones. Cuando fue posible, dichas entrevistas fueron grabadas en un archivo de audio, para luego ser transcritos. En otros casos, restricciones vinculadas a la seguridad lo hicieron inviable.

Los datos obtenidos a través de las diversas fuentes fueron fichados y ordenados de forma de tornar manejable esa enorme masa de información²⁵. El fichado se efectuó utilizando software especializado que posibilita almacenar, ordenar y relacionar el material, de manera de conformar un sistema (llamado “mapa mental”) que permite vincular esos datos con la estructura de la tesis.

Ese material ha sido luego examinado utilizando diversos métodos de análisis, conforme a la naturaleza del material o a los objetivos particulares del capítulo o sección. En síntesis, se han seguido los siguientes métodos: a) cronológico, considerando los datos conforme a su orden temporal, en especial para describir la historia de las minorías religiosas en Argentina; b) analítico en base a estructuras y funciones, en la explicación del funcionamiento del sistema de regulación del factor

²⁴ Cfr. TAYLOR, S. J. y BOGDAN, R., *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados* (Barcelona: Paidós Básica, 1987), p. 194; PÉREZ, F., "La entrevista como técnica de investigación social: Fundamentos teóricos, técnicos y metodológicos." *Extramuros* 8, no. 22 (2005), p. 8.

²⁵ Cfr. WYNARCZYK, H., *El trabajo de tesis. Orientaciones técnicas, especialmente para las áreas de ciencias de la administración y sociales.*, (Buenos Aires: Técnica Administrativa, 2002), p. 9.

religioso en referencia a las minorías, y la forma en que cada una de sus partes encaja en el conjunto; c) analítico en base a causas y efectos, en el intento de explicar las consecuencias del actual esquema constitucional sobre el ejercicio del derecho de libertad religiosa de los integrantes de minorías religiosas; d) comparación y contraste, al confrontar las soluciones del régimen constitucional argentino con las previstas por los ordenamientos español y estadounidense; y e) eliminación de la alternativa, al considerar las opciones de reforma constitucional en base a modelos existentes aplicados en otros países, y optar por la que se juzga preferible.

b) Derecho como experiencia jurídica

Conforme a una visión no monista del Derecho, el trabajo del jurista estaría incompleto si sólo se limitase a enumerar las normas jurídicas vigentes y determinar su validez o invalidez. Frente a ese unidimensionalismo se han propuesto diversos modelos que incorporan otros elementos al análisis, de manera de ofrecer una visión más completa de la siempre compleja realidad.

Un modelo que ha resultado fructífero en este sentido (aunque ciertamente no es el único, ni el de más reciente formulación²⁶) es el trialismo o tridimensionalismo. Este añade, al estudio de las normas positivas, el de los comportamientos humanos que conducen a la elaboración de esas normas, y la valoración de ambos elementos a través de coordenadas axiológicas como la justicia y la equidad²⁷. Se trata, en resumen, del intento de arribar a una comprensión antiformalista del Derecho a través del análisis de la trilogía norma, hecho y valor²⁸.

El objetivo de modelos pluridimensionales como el trialismo es propiciar una visión más objetiva y completa de la estructura jurídica real, en el entendimiento de que concepciones unidimensionales (típicamente, aunque no de manera exclusiva, aquellas que solamente hacen foco en las normas) tienen a resaltar sólo aspectos particulares de

²⁶ Cfr. GONZÁLEZ CASTRO, M., *El Derecho al Recurso en el Pacto de San José de Costa Rica* (Córdoba: Lerner, 2004), p. 31; BENABENTOS, O., *Teoría General Unitaria del Derecho Procesal* (Rosario: Juris, 2001), p. 85.

²⁷ Cfr. BUSTOS, C. I., *Hechos, confirmación procesal, verdad y argumentación jurídica*, Ensayos procesales (Rosario: Fundación para el Desarrollo de las Ciencias Jurídicas, 2009), p. 11.

²⁸ Cfr. ABOSLAIMAN, L., "El derecho como fenómeno cultural y las perspectivas de las distintas propuestas respecto del tratamiento interdisciplinario" *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba* IV, no. 1 Nueva Serie II (2013), p. 169.

esa realidad²⁹. Aunque los objetivos de objetividad y completitud plenas están lejos de alcanzarse –personalmente considero que son inasibles–, el mérito de este tipo de enfoques ha sido realzar la complejidad de las estructuras jurídicas: el Derecho no es únicamente norma, ni únicamente valor, ni únicamente hecho. Es todo eso, y ciertamente mucho más.

Adoptar un modelo pluridimensional de estudio implica un impacto sobre el planteo metodológico, que incluye como mínimo la necesidad de un abordaje interdisciplinario de los problemas estudiados. A las consideraciones jurídico-dogmáticas han de adicionarse otras de corte filosófico, sociológico, histórico.

La disciplina Derecho y factor religioso no escapa a esta realidad. En su estudio sobre la laicidad en Argentina, Esquivel parece coincidir con este punto de vista al afirmar que “el análisis no puede reducirse a los enfoques jurdicistas, sino que estos deben ser complementados por abordajes socio-histórico-culturales para una aproximación más certera a la temática de estudio. [...] De allí, la necesidad de contextualizar el análisis normativo y emprender un recorrido histórico acerca de las relaciones entre lo político y lo religioso en Argentina”³⁰.

En la presente investigación se ha procurado conjugar el análisis normativo con la exploración de aspectos históricos, sociológicos y filosóficos acerca del tema.

c) Otras consideraciones

Estilo y uso del lenguaje

En la redacción del presente informe de investigación se han seguido en general las orientaciones del Manual de Estilo Chicago-Deusto³¹, haciendo adaptaciones allí donde resultaran necesarias u oportunas. Por las características del tema abordado en este informe, de especial interés resulta evitar el uso de lenguaje discriminatorio con base en la religión. Por tanto, se ha procurado utilizar los recursos recomendados para prevenir los sesgos comunicativos³². Con todo, la necesidad de hacer constantes referencias a la afiliación religiosa de las personas, y el propósito de proveer a la simpleza y brevedad,

²⁹ *Ibid.*, 170.

³⁰ ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad en el Estado argentino" (ponencia presentada en Congress of the Latin American Studies Association, Toronto, 2010), p. 3.

³¹ TORRES RIPA, J., *Manual de estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013).

³² *Ibid.*, 547-550.

han hecho recomendable tomar algunas pequeñas licencias en cuanto al uso del lenguaje. Así, por ejemplo, se habla aquí de “cristianos” y “musulmanes”, en vez de “personas cristianas” o “personas pertenecientes al Islam”. Esto no debe ser interpretado de ningún modo como un sesgo o un uso peyorativo.

Citación de textos en lenguas distintas del castellano

Durante la investigación conducente a la elaboración del presente informe se ha recurrido frecuentemente a bibliografía en idiomas distintos del castellano, en especial inglés y catalán (y en menor medida, francés y portugués). Cuando la importancia de la referencia o la exigencia de fidelidad a la idea del autor hicieron aconsejable incluir una cita textual, la misma ha sido traducida al castellano. Salvo que se indique algo distinto, todas las traducciones me corresponden. En tales casos, he considerado prudente incorporar entre corchetes la redacción original de la cita en idioma distinto del castellano, sea en el cuerpo del texto, sea en una nota a pie de página. En casos excepcionales, especialmente al tratarse no tanto de citas textuales sino de expresiones en idiomas extranjeros, se ha colocado el término original en el cuerpo y la traducción al castellano entre corchetes. En cualquier caso, el texto en idioma distinto del castellano se ha señalado siempre utilizando *itálicas*.

Simplificaciones y generalizaciones

Si bien se ha evitado en la medida de lo posible, en ocasiones ha debido recurrirse a simplificaciones y generalizaciones. Aunque estas son desaconsejables, ya que rara vez hacen justicia a la complejidad de las situaciones descriptas, la necesidad de hacer más fluida la concatenación de ideas ha demandado a veces su utilización.

Así, es posible que se generalice (reemplazando la parte por el todo), por ejemplo al hablar de “la Justicia estadounidense” o “el Estado español” para hacer referencia a un sector mayoritario de la jurisprudencia en Estados Unidos o la conducta del gobierno de España sobre un determinado asunto. Esto no debe interpretarse como un desconocimiento de las problemáticas realidades subyacentes a conceptos complejos como esos, sino como un recurso para facilitar el discurso.

En otras ocasiones, con el mismo fin de hacer más amena la argumentación, se ha utilizado simplificaciones de conceptos complejos. Esto es especialmente cierto respecto de nociones que aparecen repetidas abundantemente durante el desarrollo del

informe. Por ejemplo, en numerosas oportunidades se hace referencia al concepto “relaciones Estado - iglesias”. Con esa expresión se alude, aunque no se lo especifique cada vez, al régimen jurídico de vinculación del poder político estatal con los diferentes grupos religiosos, y especialmente en la influencia que ese régimen tiene sobre el ejercicio de la libertad religiosa³³ de los individuos pertenecientes a esos grupos.

1.4. Estructura del trabajo

El índice del presente informe intenta representar la estructura lógica de la investigación realizada, concatenando las principales ideas desde la introducción hasta la conclusión³⁴.

El presente capítulo sirve de introducción al tema de investigación, y de presentación del planteamiento y delimitación del mismo, de la estructura de trabajo y del enfoque metodológico adoptado.

Los capítulos 2 a 5 representan el *status questionis* de la religión en sus relaciones con el Estado en Argentina. El capítulo 2 expone una síntesis de la historia de las minorías religiosas en el país, desde el encuentro de la colonización hasta el presente. En el capítulo 3 se analiza el marco constitucional y convencional en el que se insertan las relaciones del Estado con las confesiones minoritarias, y el elenco de derechos y garantías que corresponden a los individuos que las componen. El capítulo 4 presenta un breve panorama de la actualidad de las minorías religiosas en la sociedad argentina, incluyendo un resumen de la demografía religiosa y el repaso de las características salientes de las principales corrientes religiosas. Los inconvenientes del régimen jurídico que actualmente rige a las minorías religiosas se presentan en el capítulo 5, así como un resumen de los principales proyectos de modificación constitucional y legislativa propuestos para solucionar esas dificultades.

El capítulo 6 está dedicado al análisis de los dos modelos alternativos que la Constitución Argentina podría probablemente adoptar: el de cooperación y el de neutralidad. Ambos modelos son estudiados a través del prisma de su aplicación en

³³ Cfr. GONZALEZ SCHMAL, R., *Programa de Derecho Constitucional* (México D.F: Editorial Limusa, 2007), p. 463-464.

³⁴ Cfr. ECO, U., *Cómo se hace una tesis: técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, Libertad y cambio (Barcelona: Gedisa, 1995), p. 144.

contextos constitucionales particulares. El primero, en el caso de España, y el segundo en el ejemplo de Estados Unidos.

Para finalizar el informe, el capítulo 7 contiene las conclusiones propias, y las propuestas elaboradas en consecuencia.

2. HISTORIA DE LAS PRINCIPALES MINORÍAS RELIGIOSAS EN ARGENTINA Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO

«América nace en la historia del mundo occidental cuando el absolutismo es la meta y la intolerancia el método en la existencia diaria».

(Sergio Bagú, 1954)

2.1 Introducción

a) Importancia de la historia para el análisis legal

Ha sido dicho que, en materia de libertad religiosa y de relaciones del Estado con las iglesias, no hay mejor forma de profundizar y aclarar el contenido de las prescripciones legales y constitucionales en vigencia que rastrear sus fuentes históricas³⁵. Este criterio, que compartimos en términos generales, se ilustra de manera particularmente señalada en el caso argentino. La sincronía entre los fenómenos sociales, culturales, políticos y migratorios, y la variación en la regulación legal del factor religioso es evidente.

Esta relación es especialmente estrecha con los fenómenos políticos. Como ha de observarse, cada vez que los actores políticos se han sentido debilitados en el ejercicio de su función, han acudido a la figura de los líderes religiosos para fortalecer o legitimar su gestión. Esto desencadena cuanto menos dos consecuencias entrelazadas: por una parte, los gobiernos avanzan sobre las religiones, intentando apropiarse de su capacidad de legitimación, pero ejerciendo al tiempo un progresivo control sobre ellas. En la otra vereda, los grupos religiosos intentan imponerse en los dominios específicamente estatales, de modo de aplicar sus criterios en lo que respecta a la toma de decisiones de políticas públicas. Aunque esta lógica de avance de lo religioso sobre el territorio de lo político –y viceversa– representó el eje vertebral de la preminencia católica en el ámbito estatal argentino, en los últimos tiempos las confesiones minoritarias se han ido incorporando a esta dinámica. En particular los protestantes ejercen una cada vez mayor influencia, en la medida en

³⁵ CANCLINI, A., *La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina* (Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1987), p. 73.

que exhiben un poder de movilización y militancia susceptible de ser traducido como un capital propiamente político³⁶.

Adicionalmente, son las propias razones históricas las que explican, substancialmente, el escaso desarrollo del denominado Derecho eclesiástico del Estado³⁷ –en tanto disciplina jurídica– en Argentina³⁸.

Amerita, por tanto, el intento de realizar un repaso histórico que permita echar luz sobre el desarrollo de este tema a lo largo del tiempo.

b) Limitaciones y exorbitancias

Una importante limitación del presente trabajo resulta de la exclusión –o la exigua mención– de numerosas confesiones minoritarias. Si bien sería deseable incluirlas a todas en este repaso histórico, como ha sido mencionado en el cap. 1 dicha tarea excedería los límites propuestos para la presente obra. Se ha dicho que, en Argentina, “la historia de las confesiones cristianas no católicas es una tarea que apenas está en vías de realización. La multiplicidad de denominaciones y comunidades, así como la diferente tradición religiosa y producción teológica hacen difícil por el momento abordar estudios de conjunto”³⁹. La historiografía relativa a las confesiones minoritarias (excluyendo al protestantismo y al judaísmo) es prácticamente inexistente⁴⁰. Por ello el estudio ha de ceñirse de manera primordial forzosamente a estas dos minorías.

El más antiguo –y más complejo de abordar– de los movimientos religiosos minoritarios presentes en Argentina es el protestantismo. Se trata en la actualidad de la primera minoría, y es entre los grupos religiosos cuantitativamente significativos el que experimenta un mayor crecimiento⁴¹. Tuvo sus orígenes en la temprana etapa

³⁶ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 11.

³⁷ Análogo al *Law & Religion* anglosajón. La tendencia actual parece orientarse a denominar a la disciplina Derecho y factor religioso.

³⁸ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 11.

³⁹ LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes en la Argentina decimonónica" *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 9 (2000), p. 259.

⁴⁰ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004), p. 11.

⁴¹ Aun así, el protestantismo ha tenido históricamente un papel marginal en según los censos nacionales de población en la Argentina. El valor promedio de los protestantes en los censos en los que se midió la variable religión es muy bajo: 0,7% en 1895, 2% en 1947, 2,6% en 1960. Cfr.

colonial, y se fue consolidando en el siglo XIX con la presencia de los ingleses e irlandeses, y posteriormente, con las oleadas inmigratorias masivas (alemanes, dinamarqueses, galeses, etc.) y durante la etapa de colonización agrícola⁴². La producción historiográfica sobre el protestantismo es amplia⁴³, aunque se observa una tensión entre los trabajos de talante académico y los de intención militante o laudatoria.

El otro grupo que se destaca por su historicidad y continua presencia es el judaísmo⁴⁴. Es además la comunidad que mayor cantidad de estudios sobre sí misma ha realizado, “produciendo una extensa cantidad de trabajos historiográficos de la más variada calidad”⁴⁵. Ha tenido también, en diversas ocasiones y con distintos grados, una estrecha relación con el mundo de la política. Baste como ejemplo mencionar que, a despecho de su reducido número de fieles, ha proporcionado cuatro gobernadores provinciales, y un jefe de gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires⁴⁶.

En sentido opuesto a la limitación señalada, y aunque por tratarse de la confesión indiscutidamente mayoritaria no sea parte del objeto principal de este trabajo, a

MÍGUEZ, D., "El pentecostalismo popular en la Argentina. Las lógicas de la expansión del pentecostalismo durante el siglo XX" *Anuario del IEHS*, no. 17 (2002), p. 4 y 5.

⁴² Cfr. CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 4.

⁴³ Sobre las cuestiones generales referidas a la historia del protestantismo en América Latina, se puede ver: DAMBORIENA, P., *El protestantismo en América latina*, 2 vols., Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos (Friburgo: FERES, 1962); ROOY, S., "La evangelización protestante en América latina" *Boletín teológico* 24, no. 47/48 (1992); CANCLINI, A., *Tras el alma de América Latina: una introducción a la sociología latinoamericana*, 1ª ed. (El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1992); BASTIAN, J. P., *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América latina* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994); GOSLIN, T., *Los evangélicos en la América latina. Siglo XIX, los comienzos* (Buenos Aires: La Aurora, 1956).

⁴⁴ Sobre la continuidad de la presencia de judíos en el territorio americano desde la conquista, puede verse: AVNI, H., *Judíos en América: cinco siglos de historia*, Colección América, crisol de pueblos (Madrid: Editorial Mapfre, 1992); y ELKIN, J. L., *Jews of the Latin American republics* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980).

⁴⁵ CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 5. Como obras que describen la presencia judía en Argentina en términos generales, puede consultarse: LEWIN, B., *La colectividad judía en la Argentina*, Colección del sol (Buenos Aires: Alzamor Editores, 1974); y FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos argentinos*, 3. ed. (Buenos Aires, Argentina: Galerna, 2006).

⁴⁶ Son de origen judío los gobernadores Angel Edelman (Neuquén, 1958), Luis Gutnisky (Formosa, 1958), Néstor Perl (Chubut, 1987) y Jorge Alperovich (Tucumán, 2003 y 2007), y el jefe de gobierno de la CABA Jorge Telerman (2006).

menudo deberán hacerse referencias a la Iglesia Católica Apostólica Romana⁴⁷. Esto se debe al menos a tres circunstancias:

En primer lugar, un estudio profundo sobre la relación del Estado y las minorías religiosas no puede prescindir de un análisis –siquiera somero– de la relación que une al Estado con la confesión religiosa mayoritaria. Esto es aún más cierto en casos como el de Argentina, donde persiste una situación que puede definirse como de “cuasi confesionalidad” o “confesionalidad social”. No podría comprenderse cabalmente la realidad de las confesiones minoritarias sin discernir cómo y porqué se llegó a la identificación entre religión y nacionalidad: para muchos, todavía ser argentino es ser católico⁴⁸.

También ha de considerarse la injerencia que, de forma más o menos acusada, ha ejercido la Iglesia Católica –o al menos ciertos sectores de ella⁴⁹– sobre el Estado, en especial en lo referido a la relación de éste con las confesiones y grupos religiosos minoritarios. El “mito de la nación católica” requirió de un esfuerzo consciente y dirigido para ser forjado, mantenido y defendido; y en ese sentido, los actores que participaron de esta empresa son también actores de la historia de las minorías.

Por último, como consecuencia de lo expresado, durante muchos años –y con escasas excepciones– la historia de la religión en Argentina fue la historia de la Iglesia Católica. Por diversas razones, que escapan a esta reflexión, es claro que las religiones no han sido frecuentemente abordadas por la historiografía argentina como problema de estudio. En las últimas décadas se ha vivido una recuperación de la religión como objeto de estudio historiográfico (tanto en lo que hace a la historia social como la historia de la ideas), pero los trabajos se han centrado habitualmente

⁴⁷ Sobre la historia de la Iglesia Católica en Argentina, consultar: DI STEFANO, R. y ZANATTA, L., *Historia de la iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, 1ª ed., Colección Historia argentina (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000). BRUNO, C., *Historia de la Iglesia en la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Don Bosco, 1974).

⁴⁸ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 9, quien sostiene que “en el ámbito de las religiones, la identificación entre catolicismo y nacionalidad, que comenzó a gestarse desde las últimas décadas del siglo XIX, y que culminó en el ‘mito de la nación católica’, ha excedido los discursos militantes para alcanzar el sentido común e incluso llegar a los niveles académicos”.

⁴⁹ Al hablar de la Iglesia Católica –tal como pasa con otras religiones, pero en mayor medida debido a su volumen–, no se puede pensar en un ente absolutamente homogéneo. Antes bien, conviven en su seno diversas corrientes teológicas y políticas, y estamentos también diferenciados (como obispos, sacerdotes y laicos). Estos sectores sostienen posiciones convergentes a veces, y divergentes en otras ocasiones. Cfr. MARTÍN, J. P., *La Iglesia católica argentina: en democracia después de dictadura*, Veinticinco años, veinticinco libros (Buenos Aires: Biblioteca Nacional - Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008), p. 15.

en el catolicismo⁵⁰. Por ello, dentro de la no demasiado abundante producción historiográfica sobre el tema, pueden obtenerse datos de manera tangencial sobre la situación de las minorías religiosas a lo largo de los diversos períodos de la historia nacional.

Es lúcida la reflexión que al respecto hace Navarro Floria, al decir que

el paso de la confesionalidad estatal católica al laicismo, a veces sin estaciones intermedias y en muchos casos coincidente con la misma construcción de los Estados nacionales, favoreció en la región una visión reduccionista del fenómeno religioso, visto desde la óptica del Derecho. La cuestión central y casi única a considerar fue durante mucho tiempo la relación institucional entre la Iglesia Católica y el Estado [mientras que] la pluralidad religiosa fue durante mucho tiempo inexistente, o, en todo caso, 'invisible', por lo que no había necesidad social ni política de prestarle atención⁵¹.

Finalmente, es necesario advertir que en el desarrollo de esta tarea, muchas veces se incurrirá en simplificaciones excesivas. La vasta complejidad de la historia y la necesaria limitación de los alcances de este trabajo así lo imponen. El enfoque adoptado privilegia el estudio de la relación entre los eventos históricos, las modificaciones que produjeron en el Estado, y su influencia en la regulación de las minorías religiosas.

c) Criterios de periodización

En orden a lograr una mejor exposición de las ideas resulta oportuno dividir la historia en periodos significativos. En relación al tema del presente estudio, diversas han sido las propuestas de periodización realizadas.

Por un lado, se han propuesto segmentaciones basadas en la relación del Estado con la Iglesia Católica. La importancia de este criterio reside –como ha sido ya señalado– en que en las fluctuaciones de dicha relación se ha asentado una de las principales variables en la actitud estatal frente a los grupos religiosos minoritarios. En base a

⁵⁰ BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* *op. cit.* p. 10. Esta obra es, precisamente, uno de los pocos intentos de abordar de manera integral el fenómeno de las minorías religiosas en contexto histórico. Por tanto, ha sido fuente de referencia permanente en la redacción de este capítulo.

⁵¹ NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 11.

ese criterio, Carballo entiende que las etapas abarcan desde los primeros momentos coloniales a la independencia, pasando luego por el momento liberal y la organización del Estado nacional, continuando con la intervención de la Iglesia Católica en la formación de la identidad nacional desde fines del siglo XIX hasta el integralismo nacionalista del preperonismo y el posperonismo, y finalmente los tiempos contemporáneos⁵². Otro planteo, centrado en el siglo XX, propone dividirlo en dos etapas. La primera apunta al nacimiento del modelo integral de principios del siglo XX hasta su dislocación con el peronismo en 1945, mientras que la segunda transcurre entre la Revolución libertadora de 1955 y las últimas dictaduras militares⁵³.

En cuanto a los grupos religiosos minoritarios *per se*, Jean-Pierre Bastian propone una división de la historia del protestantismo. Segmenta la presencia protestante en Latinoamérica en tres grandes etapas: la de los protestantes coloniales (1492-1808); la de las sociedades protestantes y la modernidad literal (1808-1959) y la de los protestantismos en la crisis del capitalismo dependiente, que se remontarían hasta el presente⁵⁴.

Paralelamente, se ha ofrecido como criterio alternativo la periodización basada en el grado de secularización estatal en los diversos momentos. Así, un primer umbral de secularización puede observarse entre 1810 y 1880, cuando se cristaliza la definición secular de la soberanía y la consecuente diferenciación –al menos teórica– entre el ciudadano y el fiel. Un segundo umbral, relacionado al pacto laico que se establece en la década de 1880, que instala la regulación de la laicidad en torno al clivaje de dos actores, el Estado y la Iglesia Católica. Por fin, un tercer umbral –extensivo a los últimos decenios– en el que la secularización de las costumbres y la pluralización del universo religioso quedan en evidencia, obligando a replantear la vieja idea de la laicidad argentina en términos de la exclusiva relación entre el Estado y la Iglesia Católica⁵⁵. También para Mallimaci el criterio para establecer una periodización de

⁵² CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 5.

⁵³ *Cfr.* ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías: el caso del Pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en Argentina" *Revista de Historiografía argentina* (2007), p. 8.

⁵⁴ *Cfr.* MALLIMACI, F., "Para una renovada..." *op. cit.* p. 2.

⁵⁵ *Cfr.* DI STEFANO, R., "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina" *Quinto Sol* 15, no. 1 (2011), p. 27.

las relaciones entre el Estado argentino y los grupos religiosos parece estar en los avances de la laicidad. Conforme a ello, pueden enmarcarse en tres períodos: laicidad bajo hegemonía liberal, laicidad bajo hegemonía católica antiliberal y, finalmente, laicidad desregulada⁵⁶.

Por mi parte, considero oportuno segmentar la historia de los grupos religiosos minoritarios separando períodos significativos de tiempo (de desigual duración), divididos por hitos de la historia nacional que hayan afectado de manera directa la existencia y el desarrollo de aquellos grupos.

2.2 Conquista y época colonial (1492-1825)

a) Descubrimiento y colonia

La conquista española

El año 1492 estuvo signado por una notable combinación de acontecimientos de vital importancia para el desarrollo futuro de la península ibérica y de occidente. Existe un vínculo entre la culminación de la Reconquista, el comienzo de la conquista del nuevo mundo, y la expulsión de los judíos de los territorios hispánicos: todos estos hechos forman parte de un mismo proyecto de consolidación de la unidad cristiana de la que los Reyes Católicos resultaban los principales adalides⁵⁷. La realización de este proyecto dejará una marca indeleble en la cultura hispanoamericana.

Es por ello que, en referencia a la etapa colonial, no resulta exagerado decir que “la evolución posterior del derecho eclesiástico latinoamericano, hasta su conformación actual, no se comprende, si no se entiende esta época y sus particularidades”⁵⁸. Fue durante este período que las relaciones entre el Estado y las iglesias se moldearon de tal forma que han condicionado el futuro hasta los días presentes.

Tal vez la más evidente de las consecuencias de esta etapa sea la catolicidad de los países latinoamericanos. Existe una directa e indudable relación entre la conquista de América por parte de la Corona católica española y la pertenencia a ese credo por

⁵⁶ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 3.

⁵⁷ Un desarrollo *in extenso* de la relación entre estos tres eventos puede encontrarse en VINCENT, B. y GIL AMBRONA, A., 1492, "el año admirable" (Barcelona: Crítica, 1992).

⁵⁸ NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 13.

parte de una gran mayoría del pueblo latinoamericano. La fundación de ciudades y misiones fue expresión de esa conquista; la espada y la cruz, sus símbolos⁵⁹.

Puede observarse una cierta tendencia de los historiadores clásicos en general a reducir a los objetivos de la empresa conquistadora a dos, aparentemente antagónicos: de un lado la finalidad material, cuyo símbolo fue el oro; por el otro la motivación espiritual, que apuntaba a la evangelización. A estos dos se les ha sumado, en otros casos, la motivación política que buscaba la gloria del rey, o la gloria de Dios. Parece más sugestiva la posición de otros historiadores que ensayan explicaciones acaso más complejas, donde estas motivaciones (y otras) no se perciben como contradictorias, sino como complementarias e interdependientes⁶⁰. Se pregunta Vilar: “¿Acaso fue una simple aventura, deshonrada aquí por la avaricia y engrandecida allá por la fe?” Y él mismo responde: “No. Porque también participa de todo el espíritu creador (científico, jurídico-político, económico y material) del siglo XVI”⁶¹. Sería deseable, pues, “superar las historias del cristianismo en América Latina que se han centrado en mostrar que la principal motivación fue la apetencia de riquezas o el anhelo de la conversión de los habitantes originarios, perdiendo de vista que si dicha conquista fue posible se debió principalmente al dinamismo propio del sistema feudal y los avances de las técnicas marítimas”⁶².

En cuanto es de interés para el presente estudio, importa señalar que se fue instaurando en América un sistema social, económico, legal y religioso de carácter colonial. Las particularidades de ese sistema han sido largamente discutidas por los historiadores. Unos ven una organización colonial eficiente. Aun reconociendo el funcionamiento pesado y defectuoso de la administración, y el carácter medieval de las capitulaciones, las concesiones de tierras, y la organización política de las ciudades fundadas, observan un “sentido del estado moderno” presidiendo la

⁵⁹ AYROLO, V., *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Historia (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007), p. 15.

⁶⁰ Entre muchos otros, TODOROV, T., *La conquista de América: el problema del otro* (Madrid: Siglo XXI, 2010).

⁶¹ VILAR, P., *Historia de España*, 6 ed., Biblioteca de bolsillo (Barcelona: Crítica, 2010), p. 77-78.

⁶² AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar la historia del cristianismo en América latina" *Teología y cultura* 12, no. 7 (2010), p. 5.

colonización⁶³. El mayor logro de dicho sistema administrativo sería el haber perdurado vigente durante tres siglos completos.

Otros, en cambio, ven en la etapa colonial americana una continuación de las características del medioevo, una especie de “larga Edad Media”. Esta idea parece encontrar sustento en la existencia en América Latina de un modelo feudal tardío y dependiente, cuyos caracteres serían: el equilibrio de la tensión entre monarquía y aristocracia, la importancia creciente de las actividades de los hombres de negocios (quienes sin embargo permanecen dentro de los marcos corporativos y monopólicos tradicionales), la orientación de las ganancias hacia la propiedad de la tierra y la adquisición de la nobleza, y el mantenimiento del rol dominante y estructurador de la Iglesia Católica⁶⁴. Este punto de vista se refuerza, además, si como sostiene Hobsbawm, todos los rasgos de la historia europea del siglo XVI que “tienen un sabor a revolución ‘burguesa’ e ‘industrial’ no son más que el condimento de un platillo esencialmente medieval o feudal”⁶⁵.

Como quiera que sea, resulta sí fuera de duda la presencia de uno de los caracteres propios del sistema feudal ya señalados: el papel protagónico desempeñado por la Iglesia Católica, y en forma especial su función ordenadora de la sociedad. Desde algunos años antes del inicio de la conquista, la mezcla de religiones, costumbres y razas que había hecho posible esa empresa había comenzado a ser percibida como una amenaza en la península. Por ello, la mixtura que posibilitó la “elástica complejidad de España” comenzó a ser remplazada por la búsqueda de la unidad mediante la homogeneidad. Se trata de un largo proceso que a menudo se simplifica en exceso, y que no comienza con los Reyes Católicos sino que encuentra en ellos su clímax⁶⁶.

⁶³ Cfr. VILAR, P., *Historia de España... op. cit.* p. 78.

⁶⁴ Cfr. AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar..." *op. cit.* p. 6. Este autor señala además que “lo que se instaló en América latina con los conquistadores y la colonización fue el occidente medieval. Es decir una Europa que durante mucho tiempo siguió estando dominada por la lógica feudal, con sus actores principales, como la Iglesia, la Monarquía y la aristocracia y otros actores secundarios como los comerciantes” (p. 14).

⁶⁵ HOBSBAWM, E., *En torno a los orígenes de la revolución industrial* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1998), p. 7.

⁶⁶ VILAR, P., *Historia de España... op. cit.* p. 62-63, quien allí amplía: “la Iglesia [...] teme por la fe, ya que las herejías amenazan al mundo, y con mayor razón a España, penetrada de espíritu judío y moro. El alto clero confía en la controversia, pero los frailes, más próximos al pueblo, empujan a la conversión en masa y forzada. Así se encadenan campañas de conversión y movimientos populares”.

Esta búsqueda de la unidad –que halló su piedra fundamental en el exclusivismo religioso– signó el desarrollo de la política española en el nuevo continente. En el régimen instaurado, el catolicismo desempeñó un papel clave junto con la Corona para el establecimiento de un orden colonial duradero, lo que actuaba como contrapeso del caos al que tendían las exacciones y excesos sin medida de algunos conquistadores y de los primeros encomenderos. En tal sentido, el catolicismo tuvo como uno de sus cometidos regular los hábitos y las costumbres de la sociedad colonizada⁶⁷.

Se intentó alcanzar la unidad al precio de la uniformidad: se estableció, desde el inicio de la conquista, un férreo monopolio religioso. La Iglesia Católica estuvo, en este emprendimiento, cercanamente asociada a la Corona. Reclamó de ésta su sostén y protección, al tiempo que quedaba sometida a ella por el régimen del “patronato indiano”⁶⁸. Esa estrecha unión entre poder civil y poder religioso (fomentada en primer lugar por los propios clérigos) marcó fuertemente la cultura política y eclesial latinoamericana⁶⁹.

Relaciones del poder civil y el eclesiástico

A decir verdad, en lo que a las Indias se refiere, las relaciones entre los poderes religioso y civil se iniciaron con las grandes concesiones en materia eclesiástica obtenidas por los Reyes Católicos de parte de los Papas. Las tierras recién descubiertas por los españoles fueron “donadas” por el Papa Alejandro VI –como si al papado pertenecieran– a través de las bulas *Inter caetera* (1493), por las que se concedió también la exclusividad de la evangelización. Luego, por medio de la bula *Eximiae devotionis* (1493), se extendieron a los Reyes Católicos los privilegios eclesiásticos concedidos para el África a los reyes de Portugal. Posteriormente el

⁶⁷ AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar..." *op. cit.* p. 6.

⁶⁸ Cfr. SALINAS ARANEDA, C., "Las relaciones iglesia-Estado en la América indiana" en Juan Navarro Floría y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina, Colección Panóptico* (Buenos Aires: Marcial Pons, 2009), p. 36 y ss.

⁶⁹ Cfr. NAVARRO FLORÍA, J. G., "Derecho eclesiástico y libertad religiosa en la República Argentina" en Juan Navarro Floría y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina, Colección Panóptico* (Buenos Aires: Marcial Pons, 2009), p. 54-55. La viabilidad de la existencia de este régimen desapareció por completo con la reforma del Código Canónico de 1983, a través de la prohibición que en el canon 377, párrafo 59, se realiza acerca de la concesión de privilegios a las autoridades civiles en esta materia, de conformidad a las orientaciones del Concilio Vaticano II. Cfr. SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones institucionales entre iglesia y estado en Argentina* (Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999), p. 8.

propio Alejandro VI, a través de la bula *Eximiae devotionis sinceritas* (1501), les concedió a perpetuidad los diezmos de las Indias⁷⁰. Finalmente, el Papa Julio II, por medio de la *Universalis Ecclesiae* (1508), concedió a los monarcas castellanos la facultad de presentar personas idóneas que ocupen los cargos eclesiásticos⁷¹.

Los conflictos entre ambos poderes se suscitaron de inmediato. Se recuerda, por ejemplo, la pugna que se produjo entre los hombres de Sebastiano Caboto cuando uno de ellos fue acusado de blasfemia, lo que en ese entonces constituía un delito penal⁷². Es necesario tener presente, no obstante, que la Iglesia Católica no constituye –al menos en la etapa que aquí que se considera– un poder unitario y homogéneo. Antes bien, como ha observado Di Stefano, en la sociedad colonial “no existe la Iglesia como institución, por lo que es erróneo constituir la conceptualmente en un sujeto del que se predicen intenciones y acciones. Lo que existe en ellas son corporaciones muy autónomas que gestionan el culto, la predicación y la pastoral y administran la jurisdicción espiritual [...] esas heterogéneas instituciones tienen como única cabeza común al Papa –en teoría– y al rey –en los hechos–”⁷³.

Hecha esta salvedad, es necesario remarcar que desde el inicio mismo del proceso de evangelización se puso en práctica un modelo de cristiandad que implicaba que política y religión se entrelazaran. Los límites trazados entre ambas esferas resultan pues porosos, y es difícil precisarlos. Lo cierto es que aquel modelo, hegemónico, dio origen a la pretendida homologación entre identidad religiosa y geográfica. En una relación simbiótica, el catolicismo contribuía a la estructuración de la sociedad y a la legitimación del poder civil, nutriéndose a su vez de éste de recursos materiales y de la garantía de exclusión de las disidencias en el campo religioso⁷⁴.

Se trataba de una ligazón dialéctica, no exenta de complejidades, en la que los clérigos gozaban de notable influencia en el campo político, mientras que por otro

⁷⁰ Cfr. SALINAS ARANEDA, C., "Las relaciones iglesia-Estado..." *op. cit.* p. 37.

⁷¹ LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 44.

⁷² CANCLINI, A., *La libertad de cultos...* *op. cit.* p. 73.

⁷³ DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 9. En sentido diverso, se ha dicho que “en lo que a América indiana se refiere, se puede hablar propiamente de relaciones Iglesia-Estado, las que se produjeron en la América hispana desde los primeros momentos de su incorporación a la corona castellana” NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 17.

⁷⁴ Sobre el concepto de “campo religioso”, véase BOURDIEU, P., "Genese et structure du champ religieux" *Revue française de sociologie* 12, no. 3 (Jul - Sep) (1971); y BOURDIEU, P., "La disolución de lo religioso" *Cosas dichas* (1993).

lado la Iglesia Católica sacrificaba su autonomía bajo la extensa gama de controles derivados del sistema de patronato⁷⁵. Las huellas de esta correspondencia entre poder temporal y poder espiritual en la relación entre catolicismo y sociedad han sido al menos dos: el vínculo permanente de mutua dependencia que ha ligado a los grupos gobernantes con la jerarquía católica, y la penetración del catolicismo en la religiosidad popular, produciendo en muchos casos un sistema de creencias que sintetiza elementos europeos, indígenas y criollos⁷⁶.

Por medio de este maridaje se pretendió asimilar la identidad religiosa a la territorial. El catolicismo se impuso como “pilar de la nacionalidad”: desde la época colonial, se intentó identificar el ser católico con el ser rioplatense⁷⁷.

La sociedad colonial en América Latina se moldeó a partir de la conjunción entre el ideal aristocrático (característico de la hidalguía tradicional ibérica) y los ideales católicos. En esa sociedad “la espiritualidad y la teología del catolicismo no daba forma a una religión que se colocaba junto a otras expresiones culturales. Ella era la esencia de América Latina, conformando una síntesis global que preservaba la unidad cultural de la cristiandad devastada por la Reforma en Europa [...] La Iglesia fue la institución clave en el mundo colonial por su rol dominante y estructurador, es decir que continuó desempeñando las dos funciones características que había desarrollado durante el feudalismo”⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 44. Las expresiones más notables del patronato indiano estuvieron dadas por la intervención directa del Estado en la designación de Obispos y otras autoridades eclesiásticas, en la organización territorial de la Iglesia, en la fundación de hospitales, conventos, universidades y órdenes religiosas, en el veto de la libre comunicación entre el Papa y los fieles mediante la exigencia del exequátur o “pase” para los documentos y disposiciones papales, y en el recurso de la fuerza que permitía recurrir de las decisiones de autoridades eclesiásticas ante tribunales civiles. Existe numerosa bibliografía sobre la historia del patronato indiano y sus alcances; entre otra, puede consultarse: CANTELAR RODRÍGUEZ, F., "Patronato y vicariato regio español en Indias" en *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales. XX semana Luso-Española de Derecho Canónico* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989); DE LA HERA, A., "El patronato y el vicariato regio en Indias" en P. Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)* (Madrid: Bac, 1992); DE LA HERA, A., "El patronato indiano en la historiografía eclesiástica" *Hispania Sacra*, no. 32 (1980); DE LA HERA, A., "El regio patronato español de Indias en las bulas de 1493" *Anuario de Historia del Derecho Español*, no. 29 (1959); BRUNO, C., *El derecho público de la Iglesia en Indias: Estudio histórico-jurídico* (Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San Raimundo de Peñafort", 1967); FARRELL, G., *Iglesia y pueblo en Argentina: Historia de 500 años de evangelización* (Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1992).

⁷⁶ Cfr. ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 9.

⁷⁷ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 2.

⁷⁸ AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar..." *op. cit.* p. 9.

El sistema así constituido, que ha sido definido como una *teocracia laica* y equiparado con los regímenes de la Inglaterra de Enrique VIII o la Rusia de Pedro I⁷⁹, parece no haber tenido sin embargo en el Río de la Plata el mismo rigor que en otras regiones hispano americanas. Atisbos de una embrionaria tolerancia pueden observarse, por ejemplo, en la aislada presencia de protestantes, autorizados por motivos comerciales o políticos. De todos modos, esa relativa laxitud no impidió que estuvieran legalmente en vigencia las mismas prohibiciones contra la herejía que en el resto de las colonias, encontrándose proscriptas desde las biblias en castellano hasta las publicaciones obscenas⁸⁰.

El tratamiento de las disidencias

La sociedad colonial americana, como expresión de las sociedades del *Ancien Régime*, estaba fundamentada en la unanimidad religiosa. La pertenencia de todos los integrantes de la sociedad a un mismo sistema de creencias y la participación de la legislación eclesiástica en la órbita del ordenamiento jurídico estatal no dejaban márgenes para la disidencia religiosa. Más aún, excluían la posibilidad de existencia de un ámbito secular, separado del religioso.

En los “reinos de Indias” se impuso la religión católica como única posible y públicamente existente. A lo largo de más de tres centurias (entre finales del siglo XV y principios del XIX), la “Iglesia Católica fue la única expresión religiosa permitida”, por lo que “la llegada a América de personas no católicas [por ejemplo, protestantes o judíos⁸¹] estaba prohibida y era castigada”⁸². Aun en esas condiciones, desde el comienzo hubo expresiones (bien que aisladas) de otras religiones. Basten dos ejemplos para justificar esa aseveración. En el territorio que ahora corresponde a Argentina se recuerda la presencia a partir de 1534 de Ulrich Schmidel, un soldado alemán de fe luterana a las órdenes del conquistador Pedro de Mendoza (adelantado del Río de la Plata y fundador de la primera ciudad de Buenos Aires)⁸³. También en

⁷⁹ Cfr. GROUSSAC, P., *Santiago de Liniers* (Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999), p. 57.

⁸⁰ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 73-74.

⁸¹ LEWIN, B., *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*, Ensayos / Milá (Buenos Aires: Milá, 1987).

⁸² NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 13.

⁸³ Cfr. SCHMIDEL, U., *Viaje al Río de la Plata, 1534-1554* (Buenos Aires: Cabaut y Cía., 1903), p. 28., nota biográfica de Bartolomé Mitre.

territorio argentino, en una fecha tan temprana como 1578, se llevó a cabo la primera ceremonia del culto anglicano en suelo americano. Francis Drake se encontraba circunnavegando el continente con su tripulación cuando se detuvo en las costas de Puerto San Julián, en la Patagonia, para enjuiciar por traición a Thomas Doughty. Sentenciado a muerte, Doughty pidió como último deseo recibir la Santa Comesión antes de morir. El 30 de junio el capellán de la flota ofreció la Santa Cena, de la cual participaron todos los camaradas, luego de lo cual se produjo la ejecución⁸⁴.

Sería un error suponer que la preminencia del catolicismo en América Latina, y en Argentina en particular, deriva del hecho único de que esa haya sido la religión de los colonizadores, o de la ausencia de personas con otras creencias. La unanimidad religiosa se construyó deliberadamente y fue forzada –como siempre ocurre en esos casos– por medio de un fuerte control social. Primero, se debió delimitar los campos de la verdad y el error, de la ortodoxia y la heterodoxia; luego, se procedió a “detectar, perseguir y condenar las disidencias”⁸⁵.

La primera heterodoxia en ser combatida fue el conjunto de religiones de los pueblos originarios. Utilizando variados métodos y con intensidad diversa, dichas creencias se fueron suprimiendo. No obstante, como explica Navarro Floria, esto “no significó la desaparición de la religiosidad indígena, sino su ocultamiento, muchas veces en forma de sincretismo con devociones propias del catolicismo impuesto por los conquistadores”⁸⁶. A esto se agrega, en aquellos lugares donde la introducción de esclavos africanos fue masiva, el aporte de la religiosidad traída de aquel continente, lo que se tradujo en la formación de nuevas religiones sincréticas.

El modelo de monopolio religioso funcionó con razonable eficacia hasta comienzos del siglo XIX. Ya desde la fundación a escasa distancia de Buenos Aires de la Colonia del Sacramento (1680), el subsecuente aumento en la presencia de portugueses había generado preocupación, ya que los mismos eran por aquel entonces considerados como judaizantes. Durante el siglo XVIII se produjo un incremento de la que se percibía como la otra gran amenaza a la unanimidad

⁸⁴ Cfr. GEORGE, D., *Historia de la Iglesia Anglicana en la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Epifanía, 2010), p. 7.

⁸⁵ BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 17.

⁸⁶ NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 12-13.

religiosa: la “herejía luterana”⁸⁷. El crecimiento en la presencia de protestantes se dio principalmente a partir del establecimiento de un asiento de esclavos inglés en Buenos Aires⁸⁸, lo que transformó en estable la presencia de súbditos británicos de confesión protestante.

Con todo, a pesar del aumento en la presencia de disidentes –al menos en la zona de Buenos Aires, donde existía mayor contacto con ultramar–, durante toda la etapa colonial no se permitieron oficialmente prácticas religiosas no católicas. Los protestantes eran “herejes” y –en caso de ser descubiertos– sujetos a detención y juicio inquisitorial⁸⁹. La esporádica cuasi tolerancia hacia los protestantes estuvo determinada siempre por circunstancias extrarreligiosas: su condición de súbditos de potencias extranjeras los dejaba sujetos al tono de las relaciones de España con aquellas. De allí que la política respecto a ellos haya sido un tanto errática, aunque con una constante: nunca se les permitió el culto público ni la predicación de su fe⁹⁰.

Los primeros años del siglo XVIII encuentran un territorio del Río de la Plata con presencia de disidentes (judíos⁹¹ y protestantes), pero sin que probablemente los haya habido criollos, y sin dudas sin que existan manifestaciones públicas de sus creencias. El primer contacto de importancia de la población criolla con protestantes

⁸⁷ BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 21-23.

⁸⁸ El texto completo del tratado puede ser consultado en DEL CANTILLO, A., *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias extranjeras los monarcas españoles de la casa de Borbon desde el año de 1700 hasta el día* (Madrid: Alegria y Charlain, 1843), p. 58-69. En 1713, el Tratado de Utrecht puso fin a la Guerra de Sucesión al trono de España, ratificando el Asiento firmado entre España e Inglaterra, que otorgaba a ésta el privilegio exclusivo del tráfico de esclavos negros en toda la América Española por un período de treinta años (cuya explotación fue concedido por la reina Ana a la South Sea Company). Hasta 1710 ese monopolio era detentado por Francia, lo que no impidió que existiera un cada vez mayor contrabando por parte de comerciantes portugueses, holandeses y, sobre todo, ingleses. *Cfr.* MARTÍNEZ MONTIEL, L., *Afroamérica: La ruta del esclavo* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), p. 158-159.

⁸⁹ Sobre la actuación del Santo Oficio de la Inquisición en el territorio del Río de la Plata, puede consultarse con mucho provecho: MEDINA, J. T., *El tribunal del Santo oficio de la inquisición en las provincias del Plata*, Biblioteca enciclopédica argentina (Buenos Aires: Editorial Huarpe, 1945).

⁹⁰ LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 260.

⁹¹ Sobre la vida de los judíos durante la época colonial, pueden consultarse los trabajos de Boleslao LEWIN: *El Judío en la época colonial: Un aspecto de la historia rioplatense* (Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores, 1939); *Mártires y conquistadores judíos en la América Hispana* (Buenos Aires: Editorial Candelabro, 1954); y *Los judíos bajo la inquisición en hispanoamérica* (Buenos Aires: Dedalo, 1960).

parece haber sido la internación, en el norte del país, de los 200 prisioneros que dejaron las Invasiones Inglesas de 1806⁹².

b) Revolución y primeros gobiernos patrios

La embrionaria laicidad de los primeros gobiernos patrios

Si bien las Invasiones Inglesas resultaron en un efímero dominio político de la ciudad de Buenos Aires por parte de la Corona británica⁹³, durante ese breve interregno se produjo un hecho de notable importancia. El comandante de las fuerzas invasoras, brigadier general William Beresford, tan pronto como tuvo el control de la ciudad, emitió una proclama garantizando la libertad religiosa y la de comercio, tal como la “gozaban las otras colonias de Su Majestad (Británica)”⁹⁴. Por primera vez desde la conquista española se rompía con el monopolio religioso. Dicho monopolio fue rápidamente restablecido cuando las fuerzas inglesas fueron derrotadas y expulsadas días más tarde.

De cualquier modo, este hecho significó un peldaño más⁹⁵ dentro de un proceso de secularización que había comenzado en las últimas décadas del siglo XVIII y se fue afianzando durante la primera mitad del XIX.

Al comienzo del período señalado, la monarquía española se encontraba abocada a un fuerte proceso de modernización económica y político-administrativa. En ese marco, las ideas del reformismo ilustrado se orientaban hacia la centralización del poder político. En lo que al plano religioso atañe, esto significó el intento de recortar las atribuciones eclesiásticas a través de diferentes medidas: la firma del Concordato de 1753, la expulsión de los jesuitas, la reforma de las órdenes religiosas, la

⁹² LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 260.

⁹³ Las fuerzas inglesas (compuestas por mil seiscientos hombres) desembarcaron el 25 de junio de 1806 en Quilmes, localidad situada al sur de Buenos Aires. Dos días más tarde, al llegar a Riachuelo, se enfrentaron con una débil resistencia que fue fácilmente superada con sólo un muerto y doce heridos, tras lo cual se efectuó la rendición de la ciudad capital del virreinato. Mientras tanto, el virrey Rafael de Sobremonte huyó con su familia y el tesoro real al interior, instalándose en la ciudad de Córdoba. Cuarenta y cinco días más tarde la ciudad fue recuperada.

⁹⁴ *Cfr.* DE RAMÓN, A. *et al.*, *Ruptura del viejo orden hispanoamericano* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1993), p. 69 y ss.

⁹⁵ Los límites en la influencia de esta momentánea libertad religiosa pueden verse con claridad en el hecho de que finalizadas las invasiones inglesas el obispo de Buenos Aires, Benito Lué y Riega, ordenó la quema de los Nuevos Testamentos que había logrado introducir un misionero protestante durante las invasiones. *Cfr.* CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 87.

desamortización de bienes eclesiásticos, la transferencia de recursos del clero regular al secular, entre otras.

No obstante, se ha advertido que no se trata simplemente “de una secularización que viene meramente ‘de afuera’ o ‘de arriba’: las sociedades hispanas, a ambos lados del Atlántico, están espontáneamente secularizando” durante esa época⁹⁶.

Como parte de este proceso secularizador, que tiene como objetivo poner al clero al servicio del proyecto reformista asignándole una suerte de rol civilizador, la Corona borbónica procuró distanciarse del poder pontificio, reclamando para los obispos facultades amplísimas y recortando las que hasta entonces había detentado la Santa Sede. Una consecuencia palpable de este proyecto es la variación en la fundamentación del regio patronato, restando importancia a su origen como donación pontificia, y fundamentándolo como facultad inherente al poder real.

De la mano de este proceso secularizador se inició el lento y dificultoso tránsito hacia la tolerancia religiosa. “El camino que se recorría hacia la tolerancia religiosa era el mismo que el de la secularización, es decir, de la progresiva separación de las esferas de lo sagrado y lo profano”⁹⁷.

Paradójicamente, a esta transformación contribuyó también la centralización producida al interior de la Iglesia Católica por reacción hacia las políticas secularizadoras de los Estados, en tanto que esa concentración permite la diferenciación de las esferas: lo civil y lo religioso comienzan lentamente a distinguirse y separarse.

Parece evidente que en el Río de la Plata esta tendencia secularizadora se vio reforzada luego de la revolución de 1810, cuando bajo la influencia de ciertos grupos ilustrados comenzó a emerger con mayor vigor la noción del individuo y sus derechos. En este contexto, en el que la nueva república buscaba un modelo para su desarrollo, la tolerancia religiosa ganó al menos un lugar como idea en el campo de la discusión política.

Está ampliamente aceptado que los hombres de Mayo estuvieron influenciados por autores liberales prohibidos por la Iglesia Católica. Castelli, Funes, Monteagudo leían a estos autores, especialmente a los franceses. Belgrano encargó y financió la

⁹⁶ DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 5-7.

⁹⁷ BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* *op. cit.* p. 24.

publicación londinense de “La venida del Mesías en gloria y majestad”, la obra de Manuel Lacunza incluida por la Inquisición en el *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*. Moreno a su vez fue editor de “El contrato social” de Jean-Jacques Rousseau (también incluido en el *Index*), además de propugnar la inmigración a despecho de la religión de los inmigrantes, así como el libre comercio con “herejes”⁹⁸. De hecho se conserva un manuscrito suyo con un proyecto de constitución que comenzaba estableciendo, al estilo de la carta magna norteamericana, “El Congreso no hará ninguna ley para el establecimiento de la religión, ni prohibirá el ejercicio libre de ella”⁹⁹.

En este marco de paulatina separación de las esferas religiosa y civil, el gobierno revolucionario enfrentó el desafío de establecer el lugar a asignar a una religión que en el antiguo orden colonial permeaba todas las manifestaciones de la vida social. Esta discusión fue paralela, y de alguna medida adyacente, a la sostenida sobre la forma política que debería adoptar el nuevo Estado¹⁰⁰.

Las primeras medidas adoptadas parecían mostrar una elite gobernante dispuesta a imponer un régimen de mayor laicidad¹⁰¹. Así, por ejemplo, ya el 3 de diciembre de 1810 se registra una circular que lleva la firma de Mariano Moreno, donde se indica que “los ingleses, portugueses y demás extranjeros que no estén en guerra con nosotros, podrán trasladarse a este país francamente; gozarán de todos los derechos ciudadanos y serán protegidos por el gobierno los que se dediquen a las artes y al

⁹⁸ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 74.

⁹⁹ D.RN HÖFER, E., *Mariano Moreno inédito: sus manuscritos* (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1972), p. 91.

¹⁰⁰ Los políticos rioplatenses no estaban ajenos a lo que sucedía en el resto del mundo, y entre esos hombres había un grupo que se mostraba favorable a instaurar una monarquía. Esta postura tenía el apoyo de los sectores allegados al Papa, que veían con buenos ojos la instauración en América de monarquías constitucionales en armonía y bajo la tutela pontificia. En torno a 1815, los monárquicos se habían decantado por dos opciones: instalar en el Río de la Plata un rey europeo con el reconocimiento de las potencias de aquel continente, o coronar un rey inca. La primera postura fue apoyada –y de hecho implicó el viaje a Europa en búsqueda del apoyo de Francia– por Manuel de Sarratea y Bernardino Rivadavia. La segunda opción fue propuesta y defendida con fervor por Manuel Belgrano. De cualquier forma, ninguna de las dos lograría imponerse, y a la postre el Congreso se pronunciaría en su mayoría por el sistema republicano de gobierno. Cfr. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 37-38.

¹⁰¹ En sentido diverso, se ha hecho hincapié en que “los hombres de la independencia –muchos de ellos sacerdotes católicos, todos ellos formados en universidades de la Iglesia– buscaban la emancipación política, pero no la religiosa”, por lo que “no formaba parte de su proyecto modificar la situación religiosa existente. Sin embargo, la realidad y las presiones externas impusieron pronto a los nuevos países una novedad: la libertad de culto”. NAVARRO FLORIA, J. G., “Introducción...” *op. cit.* p. 13. La divergencia parece estar, en todo caso, en las intenciones de los emancipadores, y no en los resultados prácticos de su accionar: independencia política sin emancipación religiosa.

cultivo de los campos”¹⁰², disposición que conllevaba tácitamente el respeto hacia la diversidad religiosa de los extranjeros.

Establecida la Asamblea Constituyente, en abril de 1813 promulgó –a propuesta del Triunvirato– un “Reglamento de promoción de la actividad minera”, donde se establecía que “ningún extranjero emprendedor de trabajo de minas o dueño de ingenios, ni sus criados, domésticos, ó dependientes, serán incomodados por materia de religión, siempre que respeten el orden público, y podrán adorar a Dios dentro de sus casas privadamente según sus costumbres”¹⁰³.

La propia Asamblea del año XIII, que abolió para el territorio argentino la Inquisición e hizo quemar públicamente los instrumentos de tortura, estableció también que ningún individuo podía ser perseguido por sus “opiniones privadas en materia de religión”¹⁰⁴.

Diversos problemas debió enfrentar el nuevo gobierno patrio. Frente a la incomunicación con Roma, debió resolver la cuestión del ejercicio del regio patronato¹⁰⁵. Heredando de los Borbones la doctrina que consideraba al patronato como un rasgo inherente al poder soberano, los gobiernos revolucionarios lo aplicaron como una atribución propia. De allí que ya en “1810, frente a la necesidad de proveer a una silla en el coro catedralicio de la Capital, se declara el derecho de la

¹⁰² *Registro Nacional*, ed. Publicación oficial, vol. 1 (Buenos Aires: Imprenta La República, 1879), p. 390.

¹⁰³ RAVIGNANI, E., *Asambleas constituyentes argentinas*, 6 vols. (Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, Ltda., 1937).

¹⁰⁴ BRUNO, C., *Historia de la Iglesia... op. cit.* p. 73.

¹⁰⁵ La primera reacción de la Junta de Gobierno fue remplazar al virrey (a la sazón, vicepatrono) en el ejercicio de sus facultades. No obstante, según la costumbre de la época y para legitimar la decisión, fueron convocados dos expertos: los doctores Gregorio Funes y Juan Luis de Aguirre. “Las preguntas de la Junta eran concretas: ‘el patronato real es una regalía afecta á la soberanía, o á la persona de los Reyes, que la han exercido?’; la segunda era, ‘si residiendo en esta Junta una representación legítima de la voluntad general de estas Provincias, debe suplir las incertidumbres de un legítimo representante de nuestro rey cautivo?’. [...] Ambos juristas coincidieron en señalar que ‘debiéndose el derecho de patronato á los gastos del erario público, vino á ser una extensión de los derechos de la soberanía, por la que quedó consolidado á la Corona, y no á las personas que la ciñen’ y que dicha ‘prerrogativa inseparable del reyno íntimamente unida á la sustancia, y constitución radical de él, subsiste, y deberá subsistir sin duda alguna en la nación, y en aquel cuerpo diplomático, tribunal supremo o asamblea, que reasumiendo su soberanía viva y legítimamente represente’. Funes y Aguirre sentaban así un precedente y establecían, fundándose en una postura realista, que el gobierno de la Junta en su carácter soberano era patrón de la Iglesia. Todas las decisiones gubernamentales posteriores se basaron en este principio. El hecho de anexar el patronato a la soberanía retrovertida a los pueblos americanos explica que, diez años más tarde, en nombre del mismo principio, las provincias autónomas, [se atribuyeran] el patronato sobre sus respectivas Iglesias”. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 57-58.

Junta a ejercer el patronato como parte del depósito de la soberanía de Fernando”¹⁰⁶. El ejercicio de este derecho generará discordancias con la Iglesia Católica a lo largo de la vida de la joven nación.

Otro de los problemas estaba relacionado al régimen matrimonial, en aquel momento íntegramente regido por la Iglesia Católica. Las cuestiones que al respecto se presentaban eran básicamente dos: de un lado, la de las dispensas matrimoniales que permitan unir en matrimonio a primos, tíos y sobrinos¹⁰⁷. Por otra parte, el tema de los matrimonios interconfesionales. Por caso, en el temprano 1810, el protestante Robert Billinghamurst¹⁰⁸ contrajo matrimonio con Frances Agrelo, de familia criolla¹⁰⁹. En todo caso, los matrimonios eran autorizados con una condición irrevocable: el cónyuge disidente debía renunciar a la práctica de su culto y comprometerse a educar en el catolicismo a su descendencia¹¹⁰.

También debía el gobierno patrio resolver la cuestión de la participación del clero en los movimientos de emancipación. “Durante los primeros años de la Revolución, fueron muchos los sacerdotes cuestionados y separados de sus cargos, en forma momentánea o definitiva”¹¹¹, aunque en las Provincias Unidas no se llegó al extremo de instaurar una Junta Eclesiástica de Purificación a fin de calificar al clero según su grado de adhesión al sistema, tal como estableciera San Martín en el Perú.

No obstante, la posición del nuevo gobierno al respecto se fue endureciendo, principalmente entre 1812 y 1815. En este escenario se dictaminó la reasunción por parte de los obispos (al menos mientras durase la incomunicación con la sede papal) de las facultades ordinarias que –según se argumentaba– Jesús había delegado en los primeros apóstoles, y que habían luego pasado a formar parte de las atribuciones

¹⁰⁶ DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 3.

¹⁰⁷ Este era un asunto de vital importancia para la continuidad de las pequeñas elites rioplatenses. *Ibid.*, 8.

¹⁰⁸ Billinghamurst, de origen inglés, recibió en 1812 la primera carta de ciudadanía por sus valiosos servicios a la patria. *Cfr.* KOEBEL, W. H., *British exploits in South America. A history of British activities in exploration, military adventure, diplomacy, science, and trade, in Latin-America* (New York: The Century co., 1917), p. 501-502.

¹⁰⁹ *Cfr.* MULHALL, M. G., *The English in South America* (Buenos Aires: Standard office, 1878), p. 331.

¹¹⁰ *Cfr.* BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* *op. cit.* p. 34.

¹¹¹ AYROLO, V., *Funcionarios de Dios...* *op. cit.* p. 63-64.

pontificias. Estas medidas fueron interpretadas como intentos por forzar la lealtad de la clerecía.

Lo cierto es que aún los eclesiásticos que fueron afines a la revolución (los que participaron de la llamada “insurrección del clero”¹¹²), contaban entre sus reivindicaciones el restablecimiento de la inmunidad eclesiástica. Las reformas borbónicas, que de algún modo habían roto el pacto entre la Corona y la Iglesia Católica, colocaron a buena parte del clero del lado de la revolución en defensa – paradójicamente– de una institución eclesiástica que era consustancial al orden feudal colonial.

Esta paradoja explica en parte las limitaciones que tuvieron las medidas de los primeros gobiernos tendientes a imponer un régimen laico y limitar la influencia de la Iglesia Católica. Pero no será esa la única explicación a la falta de profundidad de los cambios operados, ni tampoco la más importante. La emancipación de la dominación política de la metrópoli no significó, ni mucho menos, la metamorfosis de la sociedad colonial en otra liberal. Caber recordar aquí que “las guerras de comienzos del siglo XIX no fueron revoluciones burguesas modernizadoras, sino guerras civiles que acabaron reforzando por múltiples motivos la existencia de las mismas estructuras heredadas del pasado”¹¹³. Algunos han denominado “colonialismo interno” a esta situación de pervivencia.

Una muestra de la dicotomía que se vivió durante esos años puede encontrarse en el decreto de libertad de imprenta¹¹⁴ de 1811, que comienza enunciando una de las premisas básicas del liberalismo: “Todo hombre puede publicar sus ideas libremente y sin previa censura. Las disposiciones contrarias a esta libertad quedan sin efecto”; para inmediatamente poner un fuerte límite a esa libertad cuando afirma, en el artículo siguiente, que “el abuso de esta libertad es un crimen [...] si compromete la tranquilidad pública, la conservación de la Religión Católica, ó la Constitución del Estado”. Termina afirmando, ya en completa oposición a la declaración inicial, que

¹¹² AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar..." *op. cit.* p. 10.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ CAILLET-BOIS, R. R., *Estatutos, reglamentos y constituciones argentinas (1811-1898)*, ed. Instituto de Historia Argentina "Doctor Emilio Ravignani" (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1956), p. 31.

“las obras que tratan de Religión no pueden imprimirse sin previa censura del Eclesiástico”.

En definitiva, las transformaciones operadas en la sociedad, y particularmente en la concepción del lugar que la religión ocupaba dentro de la misma, tuvieron fuertes limitaciones. En lo central, el orden establecido durante la colonia permanecería vigente, con matices, durante varias décadas más.

La continuidad de la hegemonía católica

Esta dinámica de interrelación entre lo religioso y lo político se extendió a lo largo de las guerras de independencia. Ambos bandos reclamaban para sí la portación de una dimensión religiosa en su empresa, legitimando de este modo sus propias acciones. De manera que el naciente país comenzó su derrotero signado por la continuidad –en lo sustancial, y más allá de la embrionaria laicidad ya señalada– de las relaciones del Estado con la Iglesia Católica, una de las características principales de la etapa de dominación colonial¹¹⁵.

De allí que no sorprenda que los procesos independentistas no hayan modificado el régimen del patronato indiano, como expresión jurídica de este vínculo¹¹⁶. Más aún, los gobiernos patrios parecen haber asignado al catolicismo el valor de ser la “fuerza moral integradora” necesaria para la cohesión cultural de una nación que estaba en vías de formación¹¹⁷. A partir de entonces, la Iglesia Católica asumiría, e intentaría sostener, el papel de única fuente dadora de valores trascendentes a la Nación. Esto implicó la exclusión, en la medida de lo posible, de cualquier otra forma creencia religiosa que pusiera en discusión esa fuerza homogeneizadora.

Repárese en el hecho de que, una vez consolidada la independencia política de la metrópoli, la única fuente de legitimidad que permaneció incólume frente a la convulsión revolucionaria fue la de la Iglesia Católica. Como consecuencia, el clero –en tanto depositario del sentido moral católico romano– resultó acreedor de una

¹¹⁵ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 3.

¹¹⁶ Esta fue una característica común a todos los recién formados gobiernos latinoamericanos. Paraguay, la Gran Colombia, Perú, todos ellos también vieron en el patronato “una herramienta que permitiría la consolidación de los nuevos gobiernos a partir de un estrato cultural común. Todos consideraron [...] que la religión católica era el cemento social y todos velaron para asegurar su pervivencia”. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios...* *op. cit.* p. 16-17.

¹¹⁷ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 2.

“nueva cuota de integridad y poder”¹¹⁸. Los miembros de la clerecía fueron, pues, los referentes de una sociedad que aún se miraba en el corporativo régimen colonial. Su destacada participación en los eventos postrevolucionarios así lo atestiguan: la cantidad de clérigos en las asambleas representativas (en especial en el congreso que declaró la independencia), la consagración del ejército nacional a la Virgen María, la fundación de imprentas y universidades administradas por la Iglesia Católica, así como la administración de los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones, de los cementerios, y hasta del incipiente sistema electoral¹¹⁹.

La sociedad criolla que comenzaba a delinearse, replicando a la sociedad colonial, estaba fundada sobre un orden en el que la desigualdad no era cuestionada. Al menos no en proporciones que pudieran poner en riesgo la continuidad del sistema. Dicha desigualdad, que era la consecuencia de un orden social basado en una estructurada jerarquía, tenía para los criollos origen natural. No debía, por tanto, ser cuestionada. A reforzar esta estructura social colaboró la clásica noción cívica y religiosa de autoridad. Allí la Iglesia Católica tuvo un papel principal. “El clero participó activa y directamente en esta construcción, proporcionando los fundamentos teóricos al nuevo sistema, colaborando en la confección de su legislación y resolviendo problemas de gobierno, así como también legitimando desde los lugares reservados a la Iglesia (púlpitos, confesionarios, escritos periódicos, etc.) lo actuado por sus pares civiles. El clero, en tanto profesional de la religión, también fue el encargado de mantener la unión entre las partes del cuerpo social”¹²⁰.

Tal vez en el desarrollo de este nuevo *modus vivendi* pueda encontrar explicación el hecho de que la reposición al trono español de Fernando VII no haya traído como consecuencia una mayor reacción del clero vernáculo. Cuando, tras variados intentos por recuperar las colonias perdidas, el monarca consiguió en 1816 que Pío VII promulgue el breve *Esti Longgisimo* llamando a los americanos a someterse nuevamente a la autoridad real, simplemente no fue obedecido¹²¹. Un nuevo orden, postcolonial, ya había comenzado a establecerse.

¹¹⁸ AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 17.

¹¹⁹ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 2.

¹²⁰ AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 172.

¹²¹ Cfr. AYALA BENÍTEZ, L., *La Iglesia y la independencia política de Centro América* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007), p. 111. Por otro lado, es fácil comprender que una mayoría del clero se vea orientado a preferir la tutela de los gobiernos civiles que –aún en formación–

El régimen de autonomías provinciales: reformas eclesiásticas y relaciones con Roma

El nuevo Estado surgido en los hechos en 1810, y de manera formal a partir de 1816, se había tornado inviable a finales de esa misma década. La situación resultó insostenible política, administrativa y económicamente, fruto de la dilatación de la guerra con España en las fronteras, del agotamiento de los recursos públicos (y muchas veces también de los privados) y del continuo desgaste de las relaciones personales. Habiendo fracasado los intentos por darse una constitución formal – como ha de mencionarse enseguida– y sin poder definir la orientación que la organización nacional debía seguir, en 1820 se produjo el desmembramiento del Estado. Se configuró entonces un nuevo orden político, conocido como período de las “autonomías provinciales” o de la “anarquía nacional”, en el que se articulará el poder en torno a espacios surgidos sobre la base de las ciudades de antigua fundación. Su funcionamiento estuvo regido por pactos interprovinciales y por esporádicos actos de unión celebrados entre ellos¹²².

En estos espacios (muchas veces llamados “provincias”, pero cuyos caracteres difieren considerablemente de esa unidad política como es entendida hoy), carentes de unidad lógica, en perpetua redefinición, se constituyó una forma particular de unidad político-administrativa que ha sido denominada “provincia-diócesis”¹²³. Esta fue la base sobre la que los gobiernos provinciales (de lo que se ha dado en llamar “el interior” del país) cimentaron la unidad interna de sus regímenes, apoyados – como se ha insistido– en el uso del patronato y en los vínculos de una elite entre la que se contaba el clero.

Lo dicho puede observarse con claridad en el caso de la República Federal de Córdoba. Ayrolo, que ha estudiado el tema en profundidad, sostiene que la sociedad

detentaban el poder fáctico, por sobre a aquella protección que pudieran ofrecer los lejanos, desconocidos e inciertos prelados de la curia romana. Posiblemente por ello “se formó un grupo de ‘espontáneos’ adherentes a la causa que veían en ella la posibilidad de hacer su propia carrera política. Este grupo estará conformado no sólo por civiles convertidos en militares o funcionarios del nuevo régimen sino también por eclesiásticos que, necesarios para el nuevo sistema, verán los beneficios de trabajar para la independencia. En general, se trató de criollos o españoles americanos cuyas carreras eclesiásticas estaban en pleno apogeo. Quizá dentro de este grupo el ejemplo más paradigmático sea el deán de Córdoba, Gregorio Funes”. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 60-61.

¹²² Cfr. CHIARAMONTE, J. C., *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la Nación Argentina, 1800-1846*, Biblioteca del pensamiento argentino - Ariel historia (Buenos Aires: Ariel, 1995).

¹²³ Cfr. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 52.

cordobesa “logró cohesionarse internamente pese al derrumbe de las estructuras administrativas antes vigentes, asentándose en dos valores. Uno, heredado de la colonia y cuya importancia no se había opacado: la religión católica. El segundo, un credo político nuevo, el federal, que estaba relacionado con la situación política de las Provincias ‘desunidas’ del Río de la Plata”¹²⁴. Una situación similar parece haberse dado en el resto de las provincias de corte más conservador.

Por otro lado, durante este mismo período, algunos gobiernos de tendencia liberal emprendieron reformas al régimen eclesiástico. Los guiaba el entendimiento de que no podrían construir modernos Estados sobre las bases de un modelo colonial donde las atribuciones de la Iglesia Católica superaban en muchos casos a las del poder civil. Las reformas buscaban restituirle al Estado el derecho de gobernar a la sociedad, pero a la vez indican el papel central del catolicismo en la estructura social anterior, así como la supervivencia de ésta hasta el tercer cuarto del siglo XIX¹²⁵.

Así, por ejemplo, en dos de las provincias cuyanas –San Juan y Mendoza– se sancionaron reformas eclesiásticas tendientes a controlar al poder clerical. La primera lo hizo en 1824, y la siguió Mendoza al año siguiente¹²⁶. En San Juan las reformas (consistentes, entre otras cosas, en la disolución de algunos conventos por falta de frailes) fueron combatidas por la llamada Revolución de los Clérigos, que exigió la conservación del *statu quo*¹²⁷.

Sin embargo, donde con mayor profundidad calaron estas tendencias fue sin dudas en la provincia de Buenos Aires. Era, a la sazón, la que tenía más contacto con el exterior, un mayor crecimiento económico, y se hallaba más alejada de las guerras de reconquista¹²⁸. La reforma eclesiástica¹²⁹ impulsada a partir de 1822 por el entonces ministro de gobierno Bernardino Rivadavia implicó la abolición del fuero

¹²⁴ *Ibid.*, 46.

¹²⁵ *Cfr.* AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar..." *op. cit.* p. 10.

¹²⁶ *Cfr.* AYROLO, V., *Funcionarios de Dios...* *op. cit.* p. 73.

¹²⁷ GARCÍA HAMILTON, J. I., *Cuyano alborotador: la vida de Domingo Faustino Sarmiento*, 3 ed. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1997).

¹²⁸ *Cfr.* DUVE, T., "La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)" *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 17 (2008), p. 227.

¹²⁹ Sobre la reforma eclesiástica en la provincia de Buenos Aires puede consultarse, entre otros: GALLARDO, G., *La política religiosa de Rivadavia*, Biblioteca de estudios históricos (Buenos Aires: Ediciones Theoría, 1962); FRIZZI DE LONGONI, H., *Rivadavia y la reforma eclesiástica* (Buenos Aires: La Prensa Médica Argentina, 1947); GIMÉNEZ, Á. M., *Un debate histórico: La reforma eclesiástica de Rivadavia* (Buenos Aires: Imprenta Federación Gráfica Bonaerense, 1932).

eclesiástico y de los diezmos, la supresión de algunos conventos regulares, la expropiación de las casas suprimidas, la reorganización financiera del clero secular¹³⁰.

Mucho se ha discutido sobre la reforma eclesiástica, la verdadera naturaleza de sus objetivos, sus virtudes y defectos. Además del ya aludido recorte a las facultades eclesiásticas, parece evidente que la reforma estuvo encaminada a otros dos objetivos principales: transferir recursos (humanos y materiales) del clero regular al secular, y centralizar la toma de decisiones al interior de la propia Iglesia Católica. Es razonable suponer que todos esos objetivos confluían en uno mayor: el de crear una iglesia doctrinalmente católica, pero dependiente del Estado nacional. Esto considerando que “las figuras más radicales, entre las que se contaba el ministro de gobierno Bernardino Rivadavia, en buena medida artífice de la reforma, insistían en la idea de que las Iglesias rioplatenses tenían pleno derecho a autogobernarse con plenitud de facultades, en comunión con, pero no sujetas disciplinariamente a la Santa Sede”¹³¹. En esta circunstancia influyó, indudablemente, la incomunicación con Roma que se vivía desde la revolución. La relación entre el pontífice romano y las diócesis americanas fue prácticamente nula hasta 1818. A partir de ese momento el Papa comenzaría a recibir informes directos, lo que de todas formas no le permitió intervenir directamente en estos territorios¹³².

Como quiera que sea, aunque es claro que la reforma eclesiástica bonaerense apuntaba a modificar las relaciones de poder dentro y fuera de la Iglesia Católica, tuvo una influencia indirecta pero notable en la posibilidad de que las disidencias religiosas se establezcan en Argentina. Es evidente que se vivía, al menos en Buenos Aires, un clima de debate sobre el lugar que la Iglesia Católica debía ocupar en la sociedad¹³³. Según la observación de comentarista inglés de la época, las jóvenes

¹³⁰ Cfr. SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 10.

¹³¹ DI STEFANO, R., "Pensar la Iglesia. El Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)" *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 19 (2010), p. 227.

¹³² La comunicación aumentará en fluidez recién a partir de 1829, cuando se instala en Brasil la Nunciatura para América Latina. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 35.

¹³³ El clima liberal que de algún modo influía en estos movimientos puede advertirse en las reacciones ante la llegada de la llamada misión Muzi. En 1823 se había reunido en Roma la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios con el fin de determinar una nueva política para los territorios americanos. Ante la solicitud del Director Supremo de Chile, Bernardo O'Higgins, la Congregación decidió enviar una misión pontificia, la primera dirigida a este continente desde la emancipación. La misión debía detenerse también en el Río de la Plata en un intento por establecer contacto con los nuevos gobiernos. Se designó como responsable al auditor de la nunciatura de Viena, Giovanni Muzi,

generaciones porteñas podrían definirse como “volterianas”, tanto por su espíritu racionalista como por sus actitudes laicas¹³⁴. De a poco, en una sociedad de incipiente secularización, se empezaron a observar signos de mayor tolerancia hacia quienes profesaban otra religión. Por aquella época, los “herejes” comenzaban a ser identificados con un término acaso más suave: eran llamados “disidentes”.

De “herejes” a “disidentes”: el establecimiento de los primeros protestantes¹³⁵

El temprano interés de algunas potencias europeas –en especial de Inglaterra– por las antiguas colonias españolas en América, contribuyó a que en los primeros años posteriores a la independencia aumentara el flujo de inmigrantes ingleses. Con ellos arribaron, en aquel período, los primeros pastores protestantes, al amparo de la tolerancia que les ofrecían gobiernos necesitados de la ayuda extranjera¹³⁶.

Así, cuando en 1818 llegó a Buenos Aires el pastor escocés James Thomson (miembro de la Bible Society y de la British and Foreign School Society), las autoridades porteñas lo designaron Director General de Escuelas¹³⁷. El objetivo de Thomson parece haber sido doble: difundir el sistema lancasteriano de enseñanza basado en la lectura de la Biblia en romance, y la organización de una congregación protestante.

como asistente a Giovanni María Mastai-Ferreti (futuro Pío IX), y como secretario a Giuseppe Sallusti. Comentando la llegada de la misión Muzi a Buenos Aires, un observador inglés dice: “Hace algún tiempo este acontecimiento hubiera provocado revuelo en la población. No sucedió así, y muy pocas personas fueron a verle desembarcar. La recepción que le hizo el gobierno fue muy poco cordial [...] Durante su estadía se alojó en el hotel de Fauch, y allí impartió bendiciones al público, compuesto por mujeres, posiblemente más atraídas por la curiosidad que por motivos religiosos [...] el poder Papal es actualmente un pálido reflejo de lo que pudo haber sido aquí en otros tiempos” UN INGLÉS, *Cinco años en Buenos Aires: 1820-1825* (Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar, 1942), p. 124. De todos modos, el desembarco de la Santa Sede mediante la misión Muzi puso sobre el tapete, tanto para el gobierno como para las iglesias locales, el problema de las relaciones con la metrópoli religiosa. Cfr. DI STEFANO, R., “Por una historia...” *op. cit.* p. 10.

¹³⁴ Cfr. UN INGLÉS, *Cinco años...* *op. cit.* p. 25.

¹³⁵ Acerca de la historia temprana del protestantismo en el Río de la Plata, puede consultarse: MONTI, D. P., *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Biblioteca de estudios teológicos (Buenos Aires: La Aurora, 1969); SILVESTRE, D., “Estudio histórico del protestantismo en Argentina: siglo XIX” *Boletín teológico* 36, no. diciembre (1989); CANCLINI, A., *Los bautistas en marcha* (Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1959); MEYER, J. A., *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*, 1ª ed., La Reflexión (México, D.F.: Vuelta, 1989).

¹³⁶ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., “Católicos y protestantes...” *op. cit.* p. 260.

¹³⁷ Cfr. NEWLAND, C., *Buenos Aires no es pampa: la educación elemental porteña, 1820-1860*, 1º ed., Colección Estudios políticos y sociales (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1992), p. 60.

Dos años más tarde, un grupo de nueve personas se reunía en la residencia del comerciante inglés Juan Federico Dickson con el objetivo de celebrar un culto protestante. Este parece haber sido el primer servicio religioso formalmente realizado por la incipiente comunidad. Habiendo regresado Thomson a Europa, los laicos siguieron activos. Fundaron la Sociedad Bíblica, y de ese grupo surgió una pequeña congregación que contaba como anexo con una escuela dominical a la que comenzaron a asistir cuatro niños y tres niñas. La congregación estaba integrada por representantes de varias denominaciones y era independiente de toda organización eclesial¹³⁸. Poco tiempo después la Sociedad Bíblica Británica decidió mandar un representante a Buenos Aires.

Teófilo Parvin, pastor de la Iglesia Presbiteriana, llegó en 1824 con una finalidad diferente a la de Thomson: venía a radicarse y a formar una comunidad local¹³⁹. Fue el primer ministro religioso en establecerse del que se tenga registro. De a poco iban surgiendo las primeras instituciones protestantes. A la ya citada escuela dominical, puede agregarse la autorización dada en 1821 para que los disidentes tuvieran su propio cementerio, y la tácita permisión para que, a partir de 1823, funcione una escuela para niñas de la colectividad británica¹⁴⁰.

Es importante remarcar que la relativa tolerancia que se comenzó a vivir por aquellos años tuvo límites muy marcados. Se trataba de una situación restringida principalmente a Buenos Aires, incluía únicamente a los extranjeros, y sólo se permitía el ejercicio del culto privado, quedando el espacio público reservado exclusivamente para la Iglesia Católica.

Estas características pueden observarse en el caso de la primera y efímera experiencia de protestantismo autóctono. Algunos kilómetros al sudoeste de Buenos Aires, en la estancia Los Tapiales, el criollo Don Francisco Hermógenes Ramos Mejía desarrolló una práctica religiosa heterodoxa. En ella reivindicaba a Cristo como única cabeza de la iglesia, remarcaba la autoridad de la Biblia como fuente de fe, promovía el libre acceso de la Sagrada Escritura a todos los creyentes, señalaba como idolátricos el dogma de la transubstanciación y el culto a la Inmaculada

¹³⁸ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 28.

¹³⁹ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 261.

¹⁴⁰ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 27.

Concepción, negaba la existencia del purgatorio y entendía que el sábado era el día de reposo, por lo que en ese día descansaban tanto su familia como sus empleados¹⁴¹.

A raíz de estas creencias, en 1821, el padre Castañeda lo acusaba “de hacer un fuerte proselitismo [...], de fundar cátedras de teología, de quemar imágenes, celebrar casamiento y santificar el sábado”. Cuando se hubo comprobado la verdad de las acusaciones en lo relativo al descanso sabático –tras una investigación del presbítero Valentín Gómez– el ministro Rivadavia (el mismo que promoviera la reforma eclesiástica) lo intimó a cesar con esas prácticas “contrarias a la religión del país”. Finalmente, por esta y otras razones, Ramos Mejía fue confinado en Los Tapiales, finalizando allí su experiencia disidente.

Entretanto, en el llamado “interior” del país la intolerancia más estricta continuaba siendo la regla. En el caso de Córdoba, el agente sueco Jean A. Graaner decía en 1816 refiriéndose a la Universidad,

tanto los profesores como los estudiantes se han consagrado, llenos de curiosidad, a casi todas las ramas científicas que les estaban prohibido cultivar antes de la revolución. Pero faltos de buenos maestros y de libros, y teniendo que luchar de continuo contra la ortodoxia de los jefes de la Iglesia no pueden realizarse progresos. Yo obsequié a uno de los profesores que me pareció ávido de conocimiento, un ejemplar de la Historia filosófica de las Indias y lo recibió muy agradecido, pero dos días después me lo devolvió, diciéndome que no podía tener en su poder un libro que no se salvaría de la quema si era descubierto por los superiores del Colegio¹⁴².

Primeros proyectos de constituciones nacionales y provinciales

El primer intento de sancionar una constitución formal para el naciente estado nacional, llamado en ese momento Provincias Unidas del Río de la Plata, fue mediante la conformación de una Asamblea Constitucional en el año 1813. Aunque el trabajo de este cuerpo fue fecundo en muchos aspectos, no se llegó a consensuar

¹⁴¹ Sobre la experiencia de Ramos Mejía, véase: MONTI, D. P., *La preocupación religiosa en los hombres de Mayo* (Buenos Aires: Editorial "La Aurora", 1966); RICCI, C., "Francisco Ramos Mejía y el Padre Lacunza" *La Reforma*, no. Mayo (1929); y PRIORA, J. C. *Don Francisco Hermógenes Ramos Mejía* (Buenos Aires: Editorial Casa Editora Sudamericana, 2008).

¹⁴² GRAANER, J. A., *Las provincias del Río de la Plata en 1816: informe dirigido al príncipe Bernadotte* (Buenos Aires: El Ateneo, 1949), p. 35.

un texto constitucional. Sin embargo, hubo al menos cuatro proyectos de constitución. El proyecto de la comisión oficial establecía, de una parte, que el catolicismo era “la religión del Estado” y, de otra, que nadie puede ser obligado a pagar “contribución alguna con objeto de religión” y que nadie “puede ser perseguido ni molestado [...] por opiniones religiosas”¹⁴³.

Por su parte, las instrucciones dadas por el prócer José G. de Artigas a los diputados de la Banda Oriental incluían la célebre expresión: “[La Constitución] promoverá la libertad civil y religiosa en toda su extensión imaginable”¹⁴⁴.

El proyecto de Constitución Federal (1813) contiene una cláusula ambigua, resultado del chapucero intento de adaptación de la Constitución de Filadelfia a la circunstancia rioplatense: “el Congreso no permitirá algún establecimiento de religión, ni prohibirá el libre ejercicio de la católica que profesamos, como única y preponderante” (art. 45)¹⁴⁵. La intención de los redactores es francamente difícil de descifrar.

El Estatuto provisional para Dirección y Administración del Estado¹⁴⁶ de 1815, cuya función era regir en forma provisional en las Provincias Unidas hasta que se reuniera un congreso general, también declaraba religión estatal al catolicismo diciendo que “la Religión Católica Apostólica Romana es la Religión del Estado” y como consecuencia “todo hombre deberá respetar el culto público, y la Religión Santa del Estado”. Al Director, sobre quien recaía el ejercicio del Poder Ejecutivo, correspondía “la protección de la Religión del Estado, su defensa y felicidad”. Establecía, queda claro, un régimen de confesionalidad estatal.

En 1819, el denominado Congreso de Tucumán (que había declarado la independencia, trasladándose luego a Buenos Aires), produjo la Constitución de las Provincias Unidas de Sudamérica¹⁴⁷. Dicha carta comenzaba declarando “La religión católica, apostólica, romana es la religión del estado. El gobierno le debe la más eficaz y poderosa protección y los habitantes del territorio todo respeto, cualesquiera

¹⁴³ CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 75.

¹⁴⁴ CAILLET-BOIS, R. R., *Estatutos, reglamentos y... op. cit.* p. 28.

¹⁴⁵ ZARINI, H. J., *Análisis de la Constitución nacional: comentario exegético, origen, reformas, concordancias y antecedentes* (Buenos Aires: Editorial Astrea, 1986), p. 125.

¹⁴⁶ CAILLET-BOIS, R. R., *Estatutos, reglamentos y... op. cit.* p. 33.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 103.

sean sus opiniones privadas”, y afirmaba luego que “la infracción del artículo anterior será mirada como una violación de las leyes fundamentales del país”. Aun cuando sigue declarando la confesionalidad del Estado, la referencia a las “opiniones privadas” pareciera dejar entrever la tesis de la tolerancia del culto particular, siempre que no hubiera intentos proselitistas. Ese fue el último ensayo constitucional del Estado central. Luego de su fracaso, el país entró en la etapa de las autonomías provinciales, produciéndose diversos textos constitucionales locales.

El primero de ellos fue el Estatuto de Santa Fe de 1819, que proclama que dicha provincia “sostiene exclusivamente la religión católica, apostólica romana. Su conservación será de la primera inspección de los magistrados, y todo habitante del territorio debe abstenerse de la menor ofensa a su culto”; en virtud de ello, el que contraviniera ese mandato “será reputado enemigo del país, por la violación de sus primeros fundamentos”¹⁴⁸.

La Constitución de la República del Tucumán de 1820, por su parte, afirma que “la Religión Catholica Apostólica Romana es la única Religión de la República, en cuya protección todas las autoridades emplearán su zelo, y sus havitantes toda veneración y respeto” y que “las obras o papeles sueltos que traten de religión no pueden imprimirse sin previa censura del juez eclesiástico, y consultado el prelado de la Diócesis, o su capítulo, su sentencia tendrá fuerza de ley”¹⁴⁹.

Las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, bajo la denominación de Pueblos Unidos de Cuyo, se dieron su propia constitución en 1821. Ella no contenía sección o capítulo alguno sobre la religión¹⁵⁰.

También de 1821 es el Reglamento Provisorio para el Régimen y Administración de la Provincia de Córdoba, cuyo Capítulo V de la Sección Segunda, contenía los siguientes preceptos: “La religión Católica, Apostólica, Romana es la religión del Estado y la única verdadera; su protección, conservación, pureza e inviolabilidad, será uno de los primeros deberes del Estado y de todos sus Magistrados, quienes no permitirán en todo el territorio otro culto público, ni enseñar doctrina contraria a la

¹⁴⁸ SILVA, C. A., *El poder legislativo de la Nación Argentina* (Buenos Aires: Cámara de Diputados de la Nación, 1937), p. 384-390.

¹⁴⁹ CELESIA, E. H., *Constitución de la república del Tucumán, año 1820. Reimpresión facsimilar con introducción y notas de Ernesto H. Celesia* (Buenos Aires: J. Suárez, 1930).

¹⁵⁰ SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 29.

de Jesu-Cristo”. Y “todo hombre deberá respetar el culto público y la Religión santa del Estado. La infracción de este artículo, será mirada como una de las leyes fundamentales del Estado”¹⁵¹.

La provincia de Corrientes igualmente dictó en 1821 su Reglamento Provisorio Constitucional. Este, probablemente el de más señalada confesionalidad estatal, se refería a la religión católica en los siguientes términos: “La religión del Estado es la católica apostólica romana”; “La misión de Jesucristo con los demás artículos que ella cree y confiesa constituyen el dogma”; “La religión santa del Estado y su culto público merecen el respeto de todo ciudadano”; “El Gobierno la protege igualmente que a los ministros destinados a enseñar la sana moral que la justifica”; “La infracción de estos artículos será considerada como una sacrílega violación de las leyes fundamentales de la provincia”¹⁵².

En 1822 se sancionó el Estatuto Provisorio Constitucional de Entre Ríos, que – al igual que en el caso de Cuyo– no contenía secciones ni artículos que hicieran expresa referencia a la confesionalidad¹⁵³.

Un año más tarde la provincia de Catamarca se dicta su Reglamento Constitucional, que contenía un capítulo dedicado a “la Religión de la Provincia” conteniendo los siguientes preceptos: “La religión católica, apostólica, romana, es la religión de la provincia”; “Todo hombre debe respetar el culto público, y la religión santa adoptada”; “La violación del anterior artículo será mirada como una infracción de las leyes fundamentales del país”; “En el mismo concepto se mirará cualquier ataque directo, o indirecto contra los ritos, ceremonias y derechos de la Iglesia, fundados en ley, mientras que ésta no sea revocada por poder competente”; “Todas las autoridades deben velar sobre el cumplimiento de los anteriores artículos, precaviendo de este modo querellas religiosas”¹⁵⁴.

De la lectura de estos ensayos constitucionales locales se desprende a las claras su orientación hacia la confesionalidad estatal, ya que el Estado no sólo define cuál es la religión oficial, sino que se compromete a sostenerla y defenderla, y –como

¹⁵¹ MELO, C. R., *Constituciones de la Provincia de Córdoba* (Córdoba: Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1950), p. XXIX.

¹⁵² SILVA, C. A., *El poder legislativo de la Nación Argentina op. cit.* p. 429.

¹⁵³ Cfr. SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 29.

¹⁵⁴ SILVA, C. A., *El poder legislativo de la Nación Argentina op. cit.* p. 451.

corolario— a excluir la presencia de cualquier otro culto religioso. Parece haber sido la opinión tradicional de los historiadores católicos que la acendrada confesionalidad de las cartas constitucionales provinciales son demostración de la esencia católica inherente al ser argentino¹⁵⁵. Sin embargo, es válido ofrecer enfoques interpretativos alternativos.

En primer lugar, y como ya ha sido mencionado más arriba, el clero local se encontró por un período de varios años incomunicado con Roma¹⁵⁶. Durante esa etapa se forjó una estrecha unión entre la clerecía y los gobiernos —ambos pertenecientes a una misma elite— que permitió mantener la integridad de una sociedad que, en buena medida, reproducía el sistema colonial. Así se entiende que

a partir de 1820 las instituciones políticas y eclesiásticas funcionaran dentro de una lógica de mutua legitimación, civil-eclesiástica, lo que explica el hecho de que los conflictos que se fueron planteando se resolvieron —en su mayoría— en el interior de la misma elite. [...] La imagen pública de la Iglesia, que se traducía en la aceptación de los hombres que ocupaban los cargos institucionales, formó parte importante de las preocupaciones del alto clero, pero también del gobierno. Esto era así porque el funcionamiento armónico institucional requería la presencia de hombres que merecieran la aceptación de la sociedad para asegurar su permanencia o continuidad. [...] Desde la ruptura con España, la Iglesia parecía la única institución legítima que había quedado en pie, hecho que será aprovechado por los clérigos para actuar como legitimadores de la vida social y política local¹⁵⁷.

De modo que una de las caras de esa moneda fue la pretensión de la jerarquía eclesiástica de obtener de parte del poder civil un lugar privilegiado en la construcción del orden social. Así se manifiesta, por ejemplo, en las expresiones recogidas en 1825 en el periódico cordobés *El Cristiano Viejo*: “La Iglesia en su

¹⁵⁵ En este sentido, es ya clásica la obra de Cayetano Bruno, y su interpretación de las modernas tendencias liberales como influencias secularizadoras extranjeras que constituyeron un desvío respecto de la verdadera identidad argentina. En tal sentido, puede consultarse: BRUNO, C., *La Iglesia en la Argentina: cuatrocientos años de historia, del siglo XVI al siglo XIX* (Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1993), p. 481 y ss. y, sobre todo, BRUNO, C., *La Argentina nació católica*, 2 vols. (Argentina: Editorial Energeia, 1992).

¹⁵⁶ Cfr. TONDA, A. R. A., *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma, 1810-1858: problemas, conflictos, soluciones*, Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe: Librería y Editorial Castellví, 1965).

¹⁵⁷ AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 78-79.

religión santa forma un verdadero cuerpo místico, y que todos los fieles católicos cristianos incluso los gobiernos políticos, son miembros de ese admirable cuerpo. Es una sociedad espiritual en la República, y como los gobiernos políticos son una verdadera sociedad civil en la Iglesia. En la Iglesia los gobiernos entran como miembros; y en la república civil los ministros de la Iglesia entran como ciudadanos del Estado. Están tan unidos, y estructuralmente enlazadas sus funciones como las del cuerpo con el alma”¹⁵⁸.

En la otra cara, los gobernantes locales intentaron lograr unificar la sociedad que dominaban por medio de la uniformidad religiosa. Se puede ver un claro ejemplo de esto en la firma del tratado de Huanacache de 1827. Por medio de ese acuerdo los gobernadores de las provincias de San Juan, Mendoza y San Luis se comprometen a mantener la paz, a cesar con la guerra civil, y a intentar la organización de la Nación. En este empeño declaran expresamente los firmantes que “el medio más eficaz para [lograr estos objetivos] es el vínculo de una misma religión entre ellos”, y por ello “se comprometen a sostener en sus respectivas provincias, como única y verdadera, la Católica Apostólica Romana, con exclusión de todo otro culto público, procurando el mayor esplendor a la disciplina de la Iglesia”¹⁵⁹.

Esta valoración de la religión católica como unificador de la sociedad, que sería recurrente a lo largo de la historia argentina, estaba muy arraigada en los gobernantes del llamado “interior” del país, al tiempo que era objeto de revisión y de debate en el entonces Estado de Buenos Aires. Allí *les lumières* y las ideas liberales tuvieron mucha mayor influencia, y sembraron el germen de las primeras experiencias de libertad religiosa en nuestro país.

¹⁵⁸ UN PAISANO DE LA SIERRA DE SAN VICENTE-ANEJOS, "Editorial," *El Cristiano Viejo*, 01/01/1826, 88; citado por AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 170. Aunque el texto figura bajo seudónimo, el estilo literario y la orientación de las ideas recuerdan fuertemente a los textos de Pedro Ignacio de Castro Barros, sacerdote y político, miembro de la Asamblea del Año XIII y del Congreso de Tucumán.

¹⁵⁹ VIDELA, H., *Historia de San Juan*, vol. III Época Patria (1810-1836) (Buenos Aires: Academia del Plata, 1962), p. 884. Este tratado tuvo dos frutos directos. En 1833 se firmó el Concordato celebrado entre el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Don Fray Justo Santa María de Oro, Obispo Thaumacense, Vicario Apostólico de Cuyo y el Excelentísimo Sr. Don Valentín Ruíz, Gobernador y Capitán General de la Provincia de San Juan. Un año más tarde el papa Gregorio XVI decretaba la Bula *Ineffabili* ordenando la erección de la Diócesis de Cuyo. Ambos instrumentos mencionan especialmente al Tratado de Huanacache, destacando la obligación asumida por los estados provinciales de sostener a la Religión Católica Apostólica Romana con exclusión de todo otro culto.

2.3 Surgimiento y cimentación del Estado nacional (1825-1930)

a) La tolerancia religiosa

El tratado de Amistad con Gran Bretaña, la libertad de cultos bonaerense y la Carta de Mayo

La necesidad de encontrar apoyos internacionales para la independencia y el peso económico de las relaciones con Gran Bretaña¹⁶⁰ condujeron al que puede ser considerado el primer gran paso que dio la Argentina hacia la libertad de cultos: la firma, con fecha 2 de febrero de 1825, del tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre Gran Bretaña y el gobierno de Buenos Aires¹⁶¹. La firma del tratado era concomitante al reconocimiento por parte del rey Jorge IV de la independencia de las Provincias Unidas, estableciéndose relaciones formales. El texto del acuerdo¹⁶² regulaba las condiciones para el comercio mutuo, y también garantizaba los derechos civiles de los ciudadanos británicos residentes en el Río de la Plata. Establecía para los habitantes rioplatenses y británicos la franquicia de tránsito y residencia en cualquier parte del Río de la Plata o de Gran Bretaña; y la posibilidad de alquilar y ocupar casas y almacenes para los fines de su tráfico y seguridad para los comerciantes de ambas partes, los que debían estar sujetos a las leyes y estatutos vigentes en Inglaterra y las Provincias Unidas respectivamente.

El artículo XII del tratado expresaba que “Los súbditos de S.M.B. en las Provincias del Río de la Plata no serán inquietados por su religión. Podrán tener iglesias y capillas para su culto. Podrán tener cementerios propios. Asimismo los ciudadanos de las Provincias Unidas del Río de la Plata tendrán en los dominios de S.M.B. una libertad limitada de conciencia en las casas de su morada o en los sitios de su culto en conformidad con el sistema de tolerancia establecido en los dominios de S.M.B.”

¹⁶⁰ Cfr. DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 8.

¹⁶¹ Es menester recordar aquí que desde ese mismo año, por votación unánime del Congreso llevada a cabo el 23 de enero, el poder ejecutivo de toda la Confederación estaba en manos del gobierno de Buenos Aires en lo que se refería a relaciones exteriores. Por lo que este tratado era un acuerdo con todas las Provincias Unidas, y no sólo con Buenos Aires.

¹⁶² MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA, *Instrumentos internacionales de carácter bilateral suscriptos por la República Argentina (hasta el 30 de junio de 1948)*, 3 vols. (Buenos Aires: Biblioteca de la Cancillería, 1951).

Tras un período colonial marcado por la unanimidad religiosa, es decir, por la intolerancia e *invisibilización* de los credos no católicos, este artículo admitía legalmente la tolerancia religiosa. Era una tolerancia, sin embargo, que reconocía muy marcados límites. En primer lugar, estaba dirigida únicamente a los inmigrantes de nacionalidad británica. En segundo término, ofrecía únicamente la posibilidad de celebrar sus cultos de forma privada. Finalmente, y aunque no surgiera expresamente del texto, la tolerancia era ofrecida únicamente a los cultos cristianos no católicos; es decir, al protestantismo profesado por la mayoría de los ingleses.

Este acuerdo político refleja la adopción, por parte de la dirigencia política local, del principio liberal de libertad de conciencia y de culto; si no como principio filosófico, cuanto menos como praxis política tendiente a incorporar a la comunidad nacional a grupos minoritarios no católicos, vitales en lo que refiere a la actividad económica. Sin embargo, lo hace a condición de que se respete la preminencia del culto mayoritario. Se trata en definitiva de “una libertad religiosa sin igualdad, puesto que el catolicismo reserva para sí un vínculo privilegiado con el Estado, en base al peso simbólico de su preminencia que se arraiga en los tiempos coloniales, inclusive preexistiendo a la constitución del Estado Nacional”¹⁶³.

Sin perjuicio de las limitaciones señaladas, el tratado de Amistad anglo-argentino tuvo notables consecuencias. Por primera vez las Provincias Unidas reconocían el derecho de los disidentes de ser tolerados. Las claras limitaciones derivadas del texto convencional no fueron tan rigurosas en la realidad, al menos en Buenos Aires, donde en muchas ocasiones primó un clima condescendiente hacia los protestantes de otras nacionalidades.

A los pocos meses de firmado el tratado, a instancias del gobernador bonaerense Juan Gregorio de Las Heras y del ministro Manuel García, se declaró el derecho a la libertad de cultos. Esta vez, la medida tenía alcance únicamente para el Estado de Buenos Aires, ya que no se trataba de una disposición que afectara a las relaciones exteriores¹⁶⁴. Según las crónicas de la época, en la discusión que se mantuvo en el

¹⁶³ CARBONELLI, M. y MOSQUEIRA, M., "Minorías religiosas en Argentina: Posicionamientos frente a lo político y al Estado" *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 28, no. 4 (2010), p. 4. Como ha de verse más adelante, esta premisa se mantendrá y cristalizará luego en la Constitución Nacional de 1853: mientras asegura la libertad de cultos a todos los ciudadanos por un lado, por el otro establece el sostenimiento de la Iglesia Católica bajo la responsabilidad estatal.

¹⁶⁴ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 261.

Congreso al dictarse esta norma “si se exceptúa un solo señor diputado fue general entre los demás la opinión de la utilidad que resultaba a los estados, y especialmente al nuestro, de adoptar la tolerancia religiosa”¹⁶⁵. El texto legal, en su artículo único, establecía que “es inviolable el derecho que tiene todo hombre para dar culto a la Divinidad según su conciencia”¹⁶⁶. En los considerandos se critica la noción de “tolerancia”, favoreciendo en cambio la de “libertad de pensar y obrar” que los gobiernos están obligados a proteger.

La nueva norma significaba el derecho al culto público a todos los protestantes¹⁶⁷. Se trataba de nuevo paso en el camino hacia la libertad religiosa, y de una disposición legislativa que acentuaba el clima de apertura que imperaba en ciertos núcleos ilustrados de la elite porteña. Se ha señalado con acierto que esta tendencia no siempre fue aceptada pacíficamente por todos, y que puede no haberse debido tanto al deseo de respetar los derechos ajenos cuanto a la influencia de las potencias económicamente dominantes de entonces. No obstante, es justo decir que las clases ilustradas –en especial en Buenos Aires– aceptaron con entusiasmo esta corriente de pensamiento, que significó un elemento de ruptura con el orden precedente y una causal de enfrentamiento con la Iglesia Católica¹⁶⁸.

Estas reformas no fueron bien recibidas en el resto del país. Allí, a diferencia de Buenos Aires, durante la primera mitad del siglo XIX la economía siguió siendo dominada por los comerciantes urbanos tradicionales, quienes incluso incrementaron su control sobre los intercambios regionales y a distancia. Este grupo, originado en la propia élite colonial, será protagonista en la conformación del entramado político-eclesiástico encargado de administrar por aquellos tiempos los destinos provinciales. Allí las reformas eclesiósticas fueron violentamente resistidas.

De hecho, la oposición fue tan intensa que la cláusula referida a la tolerancia de cultos disidentes se transformó en el mayor escollo a superar para la aprobación por parte del gobierno argentino del tratado de Amistad con Gran Bretaña. Explicaba el agente diplomático inglés que negoció el tratado, Sir Woodbine Parish, que habían complicaciones en este punto “no porque existan sentimientos hostiles contra esto en

¹⁶⁵ CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 77.

¹⁶⁶ EZCURRA MEDRANO, A., *Catolicismo y nacionalismo*, 2ª ed. (Buenos Aires: Adsum, 1939).

¹⁶⁷ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 32.

¹⁶⁸ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 14.

la provincia de Buenos Aires, sino a causa de los prejuicios que aún existen más o menos fuertes, en algunas provincias del interior, donde el conocimiento de tal concesión, según él cree, suscitaría alarma entre los sacerdotes y entre aquellos que aún se hallan bajo su influencia”¹⁶⁹.

La intransigencia en la oposición del llamado “interior” fue tal, que la salida finalmente fue dejar en libertad a las provincias para adoptar o no la tolerancia. En Córdoba, Tucumán, San Luis, Santiago del Estero, Corrientes y Jujuy, las legislaturas provinciales afirmaron su total oposición con respecto a la exposición pública de los cultos disidentes¹⁷⁰.

Paulatinamente, se fue incorporando la defensa de la religión oficial como uno de los valores de la causa federal, y a las reformas religiosas como insignias del bando unitario¹⁷¹. De allí que por ejemplo en Córdoba –donde se habían combatido ferozmente las reformas eclesiásticas y la tolerancia religiosa– la preocupación del gobierno de Juan Bautista Bustos no fuera sólo por los libros y periódicos de propaganda unitaria que pudieran estar circulando por la provincia, sino también por los papeles y libros protestantes “que han sido desparramados por un extranjero que ha pasado por esta capital”¹⁷². En la provincia mediterránea, al igual que en muchas otras, la condición de religión del Estado de la Iglesia Católica nunca estuvo en discusión.

La única provincia que hizo eco de la apertura en materia religiosa llevada adelante por el gobierno porteño fue San Juan. Allí, a instancias del joven e ilustrado

¹⁶⁹ FERNS, H. S., *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX* (Solar/Hachette, 1984), p. 138-139.

¹⁷⁰ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 31-32.

¹⁷¹ Uno de los más renombrados caudillos federales, el riojano Juan Facundo Quiroga, combatía enarbolando una insignia que, bajo una calavera cruzada, rezaba “Religión o Muerte”. Cfr. ZURETTI, J. C., *Nueva historia eclesiástica argentina: del Concilio de Trento al Vaticano II* (Buenos Aires: Itinerarium, 1972), p. 224.

¹⁷² AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 97. Mientras en Buenos Aires se discutía la promulgación de la tolerancia religiosa, por medio de la prensa de Córdoba se hacían declaraciones como la siguiente: “¿Por qué no grita furibundo El Nacional escándalo notable? Por qué a la cabeza de esta provincia [de Córdoba] se halla un jefe, que se les ha opuesto de frente a sus miras ambiciosas [...] sanguinarios, irreligiosos, porque no puede estender su centro para suplantar a esta pequeña tribu, que como la de Judá se ha constituido en capital general que gobierna y protege la religión santa, que conserva las corporaciones regulares; y porque no ha planificado los sacrílegos proyectos, que esa Babilonia de vicios, y capital de toda clase de crímenes, está perpetrando con escándalo notable: salvando como lo hemos hecho hasta aquí, el respecto debido a la benemérita provincia de Buenos Aires...” "Editorial," *El grito de un solitario*, 12 de mayo de 1825, 8; citado por AYROLO, V., *Funcionarios de Dios... op. cit.* p. 46.

gobernador Salvador María del Carril (que tenía a la sazón 24 años de edad) se sancionó la Carta de Mayo¹⁷³.

Este documento, concebido al estilo de un *bill of rights*, contenía cinco artículos referidos a la religión. En tres de ellos establecía enfáticamente la confesionalidad de Estado. Expresaba que “la religión santa, católica, apostólica, romana, en la provincia, se adopta voluntaria, espontánea y gustosamente como su religión dominante”, y que por tanto “la ley y el gobierno pagarán como hasta aquí o más ampliamente, como en adelante se sancionare, a sus ministros y conservarán y multiplicarán oportuna y convenientemente sus templos”. Adicionalmente, se normaba que “las personas que componen el Ejecutivo deberán ser siempre bautizadas, católicas, apostólicas de la comunión romana”, al tiempo que “nunca habrá en la Legislatura Provincial menos de dos terceras partes integra de la misma comunión”. La primacía otorgada a la Iglesia Católica era, pues, indiscutible.

Sin embargo, no se aseguraba la exclusividad de ese culto, sino que garantizaba que “ningún ciudadano o extranjero, asociación del país o extranjero, podrá ser turbado en el ejercicio público de la religión, cualquiera que profesare”, con la única condición que “los que la ejerciten paguen y costeen a sus propias expensas sus cultos”. En armonía con esa disposición, y limitando su alcance, se establecía que “la ley arreglará en lo sucesivo, cuando se crearen o introdujeran diversas asociaciones religiosas, los puntos de detalle a que su concurrencia dieren lugar”¹⁷⁴.

Las reacciones contra la Carta de Mayo sanjuanina fueron inmediatas y virulentas. El gobernador del Carril enfrentó una rebelión armada que lo depuso brevemente del poder; recuperado el control de la provincia, acabó renunciando a su cargo. Durante el alzamiento los sediciosos quemaron en la Plaza Mayor la Carta de Mayo y otros escritos liberales¹⁷⁵. La vinculación de la rebelión con el factor religioso es indudable: además del tono dogmático de las proclamas revolucionarias, la propia insignia que los distinguía era una bandera blanca con una cruz negra que ponía la

¹⁷³ Cfr. ZURETTI, J. C., *Nueva historia eclesiástica... op. cit.* p. 223. Para ese entonces, del Carril había ya emprendido su propia reforma religiosa, adoptando entre otras medidas la supresión de los órdenes religiosos y la clausura de conventos.

¹⁷⁴ VEDIA Y MITRE, M. D. *et al.*, *La Carta de mayo, 1825--15 de julio--1925* (Buenos Aires: J. Menéndez, 1925), pássim.

¹⁷⁵ Cfr. VIDELA, H., *Historia de San Juan: (1551-1982)*, Colección Historia de nuestras provincias (Buenos Aires: Plus Ultra, 1984), p. 132 y ss.

leyenda “Religión o muerte”. Es curioso que, no obstante la amenaza que los defensores de la religión oficial percibían en las libertades ofrecidas por la Carta de Mayo, para aquella época residiera en San Juan un solo protestante: el Dr. Amán Rawson, quien incluso debió convertirse al catolicismo para poder contraer matrimonio¹⁷⁶.

Las confesiones minoritarias durante la etapa de tolerancia

Como ha sido comentado, desde el inicio mismo de la revolución independentista comenzada en 1810 los gobiernos patrios debieron velar por la cuestión de la presencia de protestantes en el país. Aunque su cantidad era poco significativa, los anglicanos y presbiteranos adquirieron una creciente influencia durante aquellos años, merced a su participación en la economía porteña y –en menor medida– de otras provincias del Litoral. La sola presencia de fieles de confesiones ajenas a la Iglesia Católica generaba problemas que expresa o tácitamente debían resolverse. Al igual que los católicos, los “disidentes” también deseaban casarse y celebrar cultos, e igualmente fallecían.

Los casamientos mixtos, con señoritas católicas, generaron inconvenientes que muchas veces se resolvían por medio de “conversiones” de dudosa sinceridad. Mayores problemas aún producían los casamientos entre protestantes, ya que el único casamiento legalmente válido era el realizado por un sacerdote católico.

En cuanto al culto, mientras no se les permitía celebrarlo ni siquiera de manera privada, lo hacían sobre algún buque anclado en las cercanías de la costa¹⁷⁷. En lo tocante a los entierros, el problema era igualmente acuciante ya los cementerios eran administrados también por la Iglesia Católica, que no permitía que los herejes sean inhumados en terreno sagrado.

En las primeras décadas posteriores a la revolución se dio por sentada la identificación automática entre disidencia y extranjería. No obstante, dicha asociación se fue desdibujando con el paso del tiempo: no tardaron en aparecer ciudadanos argentinos de fe protestante. Se trataba de las manifestaciones iniciales de la llamada pluralización del campo religioso.

¹⁷⁶ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 79.

¹⁷⁷ Cfr. DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 8.

La primera denominación protestante en establecerse en Argentina fue la Iglesia Anglicana¹⁷⁸. Se organizó inmediatamente después de que el Tratado de 1825 autorizara el culto público de los protestantes británicos. Al año siguiente, en virtud de una nueva ley del gobierno británico sobre capellanías en el extranjero, la Iglesia Protestante Británica de Argentina fue reconocida por la Corona como capellanía consular. Esto implicaba que Inglaterra pagaría la mitad del sueldo del capellán, por tratarse de una congregación en el exterior. Ese mismo año de 1826 llegó el pastor anglicano John Armstrong, representante de la Bible Society, e inmediatamente se hizo cargo del pastorado¹⁷⁹.

De manera casi concomitante se organizó la primera comunidad presbiterana en el país. Ya en 1824, el escocés Guillermo Parish Robertson había presentado a Martín Rodríguez, gobernador de Buenos Aires, un proyecto de colonización agrícola con el objetivo de “introducir en la provincia un número de familias europeas no menor de 200”¹⁸⁰. El proyecto –aceptado en todos sus términos– incluía como condición que “a los colonos les [sea] permitido practicar su religión protestante”.

Para este grupo de escoceses, su fuerte identidad religiosa formaba parte de su también sólida identidad escocesa. Aunque fueron atendidos inicialmente por el ministro anglicano, en 1826 se organizaron como iglesia separada con la llegada del primer pastor escocés presbiteriano, William Brown¹⁸¹. Dos años más tarde una asamblea general decidió la organización de la Iglesia Nacional Escocesa. En 1833, la corona británica la reconoció públicamente al otorgarle el beneficio del Acta Consular para el sostén de las iglesias en el extranjero¹⁸².

Ya en la década de 1830 se conformaron las primeras congregaciones metodistas en el Río de la Plata. Estas congregaciones responden a la tipología clásica de las confesiones trasplantadas: los miembros de sus grupos son invariablemente de origen

¹⁷⁸ Sobre la historia del anglicanismo en el Río de la Plata se puede consultar, entre otros: SEIGUER, P., "La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional" *Anuario del IEHS* 17 (2002); y GEORGE, D., *Historia de la Iglesia Anglicana... op. cit.*

¹⁷⁹ *Cfr.* LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 261.

¹⁸⁰ *Cfr.* DE PAULA, A. S. J. y GUTIÉRREZ, R. N., *Lomas de Zamora desde el siglo XVI hasta la creación del partido 1861* (La Plata: Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 1969), p. 119 y ss.

¹⁸¹ *Cfr.* LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 261. Un rasgo distintivo del protestantismo en este primer período es la ayuda mutua que se prestaban las diversas denominaciones a pesar de sus diferencias dogmáticas

¹⁸² *Cfr.* BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 27.

inglés, escocés o –en menor medida– norteamericano. Carecían inicialmente de fines misioneros o expansivos¹⁸³, y los cultos y las celebraciones se realizaban exclusivamente en inglés. El liderazgo estaba a cargo de ministros enviados en general desde los Estados Unidos¹⁸⁴.

Durante aquellos años, y merced al crecimiento en la cantidad de los miembros de confesiones protestantes, se agravó el ya citado problema de los matrimonios mixtos o entre disidentes. Cuando en 1832 el pastor Torrey celebró un casamiento entre un inglés y una criolla según el rito protestante, y sin dispensa previa, el matrimonio fue declarado por la Iglesia Católica “nulo, atentatorio y de ningún valor ni efecto”. Además, el obispo Medrano realizó la denuncia ante las autoridades, y tanto el pastor celebrante como los contrayentes y los testigos fueron acusados por el juez de haber faltado “injuriosamente a las leyes del país”¹⁸⁵.

El 26 de marzo de 1833, la Legislatura de Buenos Aires autorizó al Gobierno a “dispensar los impedimentos que establecen las leyes civiles para el matrimonio entre personas católicas y protestantes”¹⁸⁶. De este modo se establecía una especie de matrimonio civil, aunque con fuertes restricciones: era válido únicamente para los no católicos, siempre que pertenezcan a otros cultos cristianos (los judíos, por ejemplo, quedaban excluidos), y se podía celebrar únicamente con previa autorización judicial.

Mientras los protestantes mantuvieron la tesitura de no hacer proselitismo, parecen no haber sido molestados por el clero ni por el pueblo católico en general. Sin embargo hubo excepciones. Cuando en 1825 llegó el capitán Joseph Andrews para celebrar un contrato minero, los sacerdotes católicos se unieron a la oposición señalando el peligro de la instalación de ingleses en la región. Según relata el propio

¹⁸³ Antes que pretender la predicación, los protestantes procuraron introducir la Biblia en lenguaje vulgar, en un intento por promover la lectura personal y directa. *Cfr.* LÉRTORA MENDOZA, C. A., “Católicos y protestantes...” *op. cit.* p. 262.

¹⁸⁴ *Cfr.* ALBA, M. A., “Difusión del Protestantismo en la ciudad de Buenos Aires (1870 - 1910). El caso Metodista” *Religión y Sociedad en Sudamérica* 1, no. 1 (1992), p. 1.

¹⁸⁵ MONTI, D. P., *Presencia del protestantismo...* *op. cit.* p. 60.

¹⁸⁶ ALVAREZ, J. M. A., *Instituciones de derecho real de España*, 2º ed., 2 vols. (Madrid: Imprenta de d. J. M. Rupullés, 1839), p. 71.

capitán Andrews, algunos sacerdotes católicos decían a sus feligreses que los ingleses protestantes tenían cola, como los demonios¹⁸⁷.

Una de las primeras preocupaciones de estas comunidades protestantes fue, residiendo lejos de su patria, mantener sus propias características culturales. Las confesiones tenían raigambre nacional, y se constituían en refugio de la etnicidad. Así fue, por caso, que pronto establecieron escuelas para los hijos de los británicos.

En 1831 el gobierno bonaerense emitió un decreto que restringía la posibilidad de establecer escuelas: ningún particular podía fundarlas sin la debida autorización estatal. Sin embargo el número de las escuelas protestantes continuó aumentando. Esta situación no pasó inadvertida para el clero católico, que pronto presentó sus protestas al gobierno. Ante ello, se dictó un nuevo decreto en 1844 pretendiendo poner freno a la situación: quienes no profesaran el catolicismo no podrían abrir nuevas escuelas ni colegios, ni ser directores ni preceptores en dichos establecimientos. Las escuelas protestantes existentes podían continuar con sus actividades siempre que no admitieran en ellas a niños o niñas de familias católicas¹⁸⁸.

Este último precepto surgía de la preocupación por la expansión de la educación protestante, que excedía ya el marco de las comunidades extranjeras. En la mentalidad de los cristianos reformados estaba presente el ideal de una sociedad laica, racional y democrática. El modo de alcanzar ese ideal era la educación popular por medio del establecimiento de colegios, bibliotecas públicas, cooperadoras escolares, sociedades populares, clubes literarios, sociedades de jóvenes, asociaciones patrióticas, conferencias para maestros, centros de exalumnos¹⁸⁹. Eran estas las herramientas que los protestantes consideraban imprescindibles para la reforma social, moral y religiosa de la sociedad. En este sentido debe entenderse su esfuerzo por establecer un amplio aparato educativo.

De modo que no es de sorprender que cuando se inicia la comunidad metodista escocesa, casi inmediatamente luego de erigir su santuario en Buenos Aires en 1838,

¹⁸⁷ Las memorias del capitán Andrews se han conservado en la obra ANDREWS, J., *Las provincias del Norte en 1825 (Capítulos del libro Journey from Buenos Aires through the provinces of Cordova, Tucuman and Salta to Potosi)* (Buenos Aires: Coni hermanos, 1915).

¹⁸⁸ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 33-34.

¹⁸⁹ Cfr. AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura: 1850-1910, el caso argentino " *Boletín teológico* 47/48, no. 24 (1992), p. 9-10.

se hayan abocado a la instalación de un colegio para ambos sexos, el que ya se encontraba funcionando para 1842¹⁹⁰.

Estaban dirigidos por el pastor John Dempster, que llegó proveniente de New York enviado por la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista. Era ya la época en que gobernaba en Buenos Aires Juan Manuel de Rosas, y de él en persona recibieron autorización para celebrar servicios religiosos. Les impuso para ello dos condiciones: que los cultos estuviesen dirigidos a los miembros de su comunidad, y que se desarrollen íntegramente en inglés. El pastor Dempster ejerció el ministerio hasta su regreso en 1842, continuando sus sucesores el acatamiento a la restricción rosista¹⁹¹.

La política de Rosas respecto a la libertad de cultos resultó un tanto ambigua. Algunos han visto en su gobierno una tendencia clara de apoyo a la Iglesia Católica¹⁹², y parece indudable que fue menos liberal que los gobiernos bonaerenses de la década de 1820. Por otro lado favoreció la inmigración de países noreuropeos, para lo cual garantizó la vigencia de los compromisos internacionales asumidos por el país en materia de tolerancia religiosa. Como quiera que sea, lo cierto es que durante su gobierno se restringieron las posibilidades de divulgación de las confesiones disidentes mediante las citadas restricciones ligadas a la nacionalidad y el idioma.

En la década de 1840, no obstante, las iglesias disidentes protagonizaron un nuevo intento evangelizador. Por aquellos años se popularizó entre los protestantes el *colportage*, es decir, la venta ambulante de Biblias y el reparto de folletos evangélicos. En 1843 el evangélico Alien F. Gardiner se estableció en Tucumán y logró vender numerosas Biblias, no sólo entre los disidentes sino también entre los católicos. Debió enfrentar, sin embargo, la oposición del cura párroco que consideró heréticas las publicaciones, por lo que solicitó una orden policial de confiscación¹⁹³. Aunque la cuestión se resolvió favorablemente para Gardiner, es una muestra de la resistencia por parte del clero que debieron enfrentar los disidentes en estos embrionarios intentos proselitistas dirigidos a la población criolla.

¹⁹⁰ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 263-264.

¹⁹¹ De hecho el primer sermón metodista en castellano fue pronunciado recién en 1867, momento a partir del cual la Iglesia Metodista se expandió con bastante rapidez.

¹⁹² Cfr. ALBA, M. A., "Difusión del Protestantismo..." *op. cit.* p. 3.

¹⁹³ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 264.

En 1842 los alemanes residentes en Buenos Aires decidieron fundar su propia iglesia. Desde hacía varios años habían venido participando de los cultos celebrados por la Iglesia Anglicana o la Iglesia Presbiterana. Sin embargo, cuando su número creció, aspiraron a que el culto se celebrara en alemán, y conforme al rito luterano. En 1843 llegó el pastor Augusto Ludwig Seigel, procedente de Prusia, para hacerse cargo del grupo. Una vez obtenida la autorización de Rosas, comenzó a funcionar oficialmente la Congregación Evangélica Alemana. La misma contaba con una escuela anexa, y fue reconocida oficialmente por la Iglesia de Prusia en 1845. Como carecían de templo, celebraban sus cultos en el de la Iglesia Anglicana, hasta que el propio fue inaugurado en 1853¹⁹⁴. La Iglesia Luterana, a su vez, construyó su primer santuario en 1847, obra del arquitecto Taylor¹⁹⁵.

A mediados del siglo XIX también se contaba con unos pocos judíos, principalmente entre inmigrantes británicos alemanes instalados en Buenos Aires. El número de los mismos era bajo, prácticamente no se encontraban relacionados entre ellos y eran pocos los que en su vida cotidiana guardaban los mandatos de su religión. Para 1846, desde el *Allgemeine Zeitung des Judentumus* –un importante periódico de judíos alemanes de la época– se opinaba sobre la situación en Argentina que “los pocos judíos que han arribado se han alejado ya de su religión antes de venir”¹⁹⁶.

Nuevos ensayos constitucionales

En 1826 el Congreso central produjo una nueva constitución para el país. La sección primera (denominada “De la Nación y su culto”) contenía un artículo que expresamente admitía la confesionalidad estatal, indicando que “su religión es la religión Católica, Apostólica, Romana a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección, y sus habitantes el mayor respeto, sean cuales fueren sus opiniones privadas”¹⁹⁷.

Como puede observarse, si bien establecía el sistema de religión oficial, no preveía la exclusión de las demás confesiones. Del modo de expresar la norma parece

¹⁹⁴ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 32.

¹⁹⁵ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 263.

¹⁹⁶ [“*The few Jews that have arrived were already estranged from their religion before their coming.*”] "Leitartikel," *Allgemeine Zeitung des Judentumus*, 28/09/1846, 586.

¹⁹⁷ COLAUTTI, C. E., *Proyectos constitucionales patrios, 1811-1826*, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1983), p. 93.

desprenderse la posibilidad de practicar un culto distinto del mayoritario, en tanto se haga de manera privada. Para llegar a esta solución fue necesario superar previamente el debate en el Congreso. Uno de los opositores a la idea de establecer la confesionalidad de Estado fue José Francisco Ugarteche, diputado de tendencia federal, representante de Santiago del Estero en aquella ocasión. Éste declaró que “todo privilegio destruye la igualdad”, y que “declarar a un culto con el carácter de religión privilegiada de la república [...] a mi modo de ver no es otra cosa que crear un privilegio”¹⁹⁸.

Como quiera que sea, el proyecto fue aprobado por cuarenta y dos votos a favor y seis en contra. Esa constitución, no obstante, fue rechazada por el grueso de los gobiernos provinciales, probablemente debido a su tendencia unitaria. De modo que los regímenes locales comenzaron nuevamente a intentar darse sus propias cartas fundamentales. En este empeño los gobernadores y caudillos en general demostraron una firme actitud regalista de dominio sobre la iglesia local¹⁹⁹.

Así, por ejemplo, la Constitución de San Juan de 1827 no sólo establece que “la religión, Santa, Católica, Apostólica Romana”, sino que determina que era “la única de la Provincia de San Juan, con exclusión de cualquiera otra”. Luego expresa que a la Iglesia Católica “el Gobierno le debe la más poderosa protección, y los habitantes de ella todo respeto, cualesquiera que sean sus opiniones privadas”. La infracción a esta disposición implicaría ser vista “como una violación de las leyes fundamentales de la Provincia” y sería “castigada en proporción al escándalo que se dé”²⁰⁰.

Asimismo el Código Constitucional de Córdoba de 1847 señala respecto a la Iglesia Católica que su “protección, conservación, pureza é inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la representación del Estado y de todos sus magistrados, quienes no permitirán en todo el territorio otro culto público, ni enseñar doctrina contraria á la de Jesucristo enseñada por la iglesia católica apostólica romana”²⁰¹.

¹⁹⁸ RAVIGNANI, E., *Asambleas constituyentes argentinas op. cit.* p. 501 y ss.

¹⁹⁹ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 79.

²⁰⁰ SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 32. Unos años más tarde, en 1833, la provincia de San Juan firmaría el ya mencionado concordato con la Santa Sede, representada por Fray Justo Santa María de Oro. Por el mismo se convino, entre otras cosas, sostener el culto católico con exclusión de cualquier otro y reconocer el fuero eclesiástico.

²⁰¹ MELO, C. R., *Constituciones de la Provincia de Córdoba, op. cit.*

En sentido similar, las Constituciones de San Luis (1832) y de Santa Fe de (1841) estuvieron también identificadas con la tradición preliberal. Según la primera, “la provincia de San Luis profesa la verdadera religión Católica Apostólica Romana con exclusión de cualesquiera otra”²⁰². La segunda va más lejos todavía, al establecer que “no es ciudadano de esta provincia quien no profese la religión católica apostólica romana”²⁰³.

El caso de la provincia de Buenos Aires era diferente. Si bien es cierto que el Proyecto de Constitución preveía que la Católica Apostólica Romana fuera la religión del Estado, “a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección y sus habitantes el mayor respeto sean cuales fueren sus opiniones religiosas”, establece el principio de confesionalidad estatal sin exclusividad. Esto se deriva aún más claramente del próximo artículo, que establece que “conforme á la ley de 12 de Octubre de 1825” es “inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para dar culto a Dios Todo Poderoso según su conciencia”. El “uso de la libertad religiosa” quedaba sujeto “a lo que prescriben la moral el orden público y las leyes existentes del país”²⁰⁴.

En Tucumán –por iniciativa del gobernador Alejandro Heredia– la Sala de Representantes elaboró en 1834 un proyecto de constitución para aquella provincia con una solución original (en estas tierras) para el tema de la confesionalidad. Este ensayo constitucional aseguraba que los habitantes de la provincia “son solo responsables á Dios Todo poderoso de sus opiniones privadas con respecto al culto”²⁰⁵. Por diversas vicisitudes políticas el proyecto nunca llegó a aprobarse, aunque tuvo influencia en iniciativas posteriores

Durante este período comenzaron a reconocerse muchos de los derechos individuales promovidos por las tendencias liberables. Así, se proclamaron los derechos de libertad, igualdad, seguridad y propiedad. Como puede observarse, entre esas libertades rara vez estuvo la de culto. En su mayoría, los ensayos constitucionales provinciales declararon a la Iglesia Católica como religión oficial. Es notable además

²⁰² NÚÑEZ, U., *Historia de San Luis*, 2a ed. (Buenos Aires: Plus Ultra, 1980), p. 303.

²⁰³ PROVINCIA DE SANTA FE, *Registro oficial* (Santa Fe, 1888), p. 386.

²⁰⁴ *Nota de la Comisión de Negocios Constitucionales a la H. Sala, y proyecto de constitución para la Provincia de Buenos Aires*, (Buenos Aires: Imprenta de la Libertad, 1834), p. 14.

²⁰⁵ MANDELLI, H. A., *La proyectada constitución tucumana de 1834 (aporte para el estudio del derecho público tucumano)* (Buenos Aires: Talleres gráficos H. Krasilovsky y cía., 1940).

que dicha declaración fue acompañada en algunos casos por la tolerancia de otros cultos, aunque el alcance de esa tolerancia estaba reducido de hecho –en esa época– a los cultos protestantes²⁰⁶. Comenzaba a consolidarse la solución que sería adoptada en el país en lo sucesivo: libertad religiosa sin igualdad de cultos.

b) La organización nacional constitucional

El factor religioso en la Constitución Nacional²⁰⁷

La Confederación Argentina se dio su constitución en 1853. Finalizado el largo período rosista al mando de Buenos Aires y de las relaciones internacionales de las Provincias Unidas, su vencedor Justo José de Urquiza convocó rápidamente al Congreso General Constituyente. En el seno del mismo se discutió la cuestión religiosa, delineándose tres propuestas que interactuaban en tensión, y que constituían diferentes modelos de relaciones entre el Estado y las iglesias: los sectores galicano, intransigente y liberal²⁰⁸.

La propuesta galicana promovía la existencia de una Iglesia Católica nacional como una de las secciones del Estado. Para lograrlo, se proponía el control de la iglesia por parte del clero diocesano a través del cabildo catedralicio y su vicario; la supresión del clero regular (más difícil de “disciplinar” que el secular); la aplicación irrestricta del patronato como una facultad inherente al gobierno local; la sustitución de las antiguas rentas eclesiásticas por sueldos pagados por el Estado, como parte de un “presupuesto de culto”; la consideración de párrocos y capellanes como funcionarios gubernamentales y de las iglesias como dependencias del Estado.

Esta iglesia nacional no debía ser cismática. Mantendría su comunión con Roma, pero con una fuerte dilución de las facultades disciplinarias de la Santa Sede respecto del clero nacional. En referencia a los demás cultos, la orientación galicana defendía la tolerancia, aunque con una fuerte limitación: continuaba identificando al creyente de la iglesia oficial como ciudadano, y a los demás como extranjeros.

²⁰⁶ Cfr. LEVAGGI, A., "Constitucionalismo argentino 1810-1850" *Ius Historia*, no. 2 (2005), p. 16.

²⁰⁷ El análisis del articulado de la Constitución Nacional en referencia al factor religioso se realiza en el cap. 3.2. No obstante, se presenta aquí una breve aproximación desde el punto de vista histórico, remitiéndose a aquel lugar para un estudio más detallado.

²⁰⁸ Se seguirá en este punto el esquema propuesto por DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 10 y ss. El propio autor aclara que “en tanto que modelos, los esquemas delineados no describen la realidad. Difícilmente puedan encontrarse en estado puro en el pensamiento o en el discurso de un determinado individuo”.

La postura intransigente, por su parte, veía en la iglesia una *societas perfecta*, independiente del Estado, y sus defensores abogaban por conservar el *statu quo* en materia religiosa. Si bien podían aceptar que era necesario realizar ciertos ajustes al régimen eclesiástico para responder a la transformación de una sociedad colonial a una moderna, planteaban que dichos cambios sólo se podían realizar con el acuerdo de la Santa Sede. Las consecuencias de esta postura son de fácil deducción: la comunión de la iglesia local con Roma; la completa sujeción en el plano disciplinario; el reconocimiento del patronato como concesión papal (y no como facultad inherente a la soberanía), por tanto supeditado a la existencia de un concordato.

En cuanto a las demás confesiones religiosas, las identificaba como disidentes y extranjeras, y se oponía a la tolerancia del culto público ajeno a la Iglesia Católica. Se preveía para ellos, sin embargo, la posibilidad de celebrar el culto a puertas cerradas.

Finalmente, la proposición liberal. Sin negar el carácter mayoritario del catolicismo en la sociedad argentina, sostenía la necesidad de remplazar el concepto de tolerancia por el irrestricto reconocimiento de la libertad religiosa y de conciencia. Proponía un Estado neutro en materia religiosa, que facilite el establecimiento y la vida en armonía de todos los cultos útiles a la sociedad. En consonancia con estas ideas, sus impulsores planteaban la desaparición del derecho de patronato y la eliminación del marco jurídico que hiciera del catolicismo la religión del Estado.

Concebían a todas las iglesias como asociaciones voluntarias de creyentes. Procuraban incentivar la inmigración, en especial de protestantes que contribuyeran a implementar en la sociedad criolla los cambios políticos y económicos producidos en los países del norte.

Parece claro que la Constitución de 1853 es el resultado de la transacción entre las diferentes concepciones expuestas, en la búsqueda de un equilibrio aceptable a todos los actores. En ella, por ejemplo, libertad de cultos convivía en tensión con el estatuto privilegiado que se otorgaba a la Iglesia Católica.

De corte netamente galicano son las disposiciones que afirman la vigencia del derecho de patronato concebido tácitamente como inherente al ejercicio de la soberanía. El sostén del culto católico parece también ser herencia de la perspectiva

galicana. Existen dos razones para afirmar esto. En primer lugar, la postura intransigente no pudo imponer su opinión en este punto, lo que hubiera implicado reconocer a la Iglesia Católica como iglesia oficial del Estado. En segundo término, el sostén del culto católico es una consecuencia inevitable del patronato, que por definición conlleva esa obligación. De igual modo se observa como lógica derivación del régimen del patronato la obligación que pesa sobre presidente y vicepresidente de ser miembros de la Iglesia Católica.

Una concesión al sector intransigente puede percibirse en la tácita autorización a las provincias para que en las constituciones locales puedan declarar –como de hecho ocurrió en numerosos casos– al catolicismo como religión del Estado. Otra licencia dada a ese sector, aunque menor, fue la garantía de exclusividad del catolicismo en la conversión de los indígenas.

En cuanto a la tradición liberal, su impronta puede observarse en los principios de reserva y autonomía de la voluntad ética que excluyen las acciones privadas de los hombres de la autoridad de los magistrados, reservándolas sólo a Dios. Pero sin dudas la mayor conquista liberal asentada en el texto constitucional es el derecho de los habitantes de la Nación de profesar libremente su culto.

Que el liberalismo no haya conseguido mayores conquistas puede explicarse, en parte, al considerar las características peculiares de los liberales argentinos de la época. Estos abrevaban muchas veces en un liberalismo de matriz española (antes que francesa) que propugnaba una especie de “Ilustración con Dios”. Tal vez por ello la elite liberal no se decidió a romper la hegemonía religiosa del catolicismo, sino más bien pretendió su adaptación a los tiempos modernos y al régimen republicano²⁰⁹. Quizás por ello, asimismo, en todos los intentos constitucionales aparece una tendencia a privilegiar la posición del catolicismo y negar o restringir la libertad religiosa.

En resumen, puede afirmarse que la Constitución de 1853 fue el fiel reflejo de las tensiones subyacentes en los grupos dominantes de aquella época. Los principios liberales en materia económica y poblacional coexistían con las regulaciones conservadoras en torno a los asuntos religiosos. “Lejos de establecerse una autonomía entre el Estado y el ámbito de lo religioso, el ordenamiento jurídico

²⁰⁹ Cfr. AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes..." *op. cit.* p. 2.

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 continuidad [...] desde su propia conformación, el Estado en Argentina no era laico, pero tampoco confesional. El catolicismo, sin ser reconocido como religión oficial, ostentaba un status privilegiado²¹⁰.

Es importante no perder de vista que en los debates del Congreso General Constituyente no participaron los representantes de Buenos Aires, que a la sazón se encontraba separada de la Confederación Argentina y había conformado su propio Estado. Es difícil saber cuál fue el impacto real de la ausencia de la provincia porteña; por un lado, se ha señalado que los defensores de la libertad de cultos perdieron un valioso apoyo al no estar presente la provincia que hasta ese momento había reconocido con mayor extensión ese derecho²¹¹. En la otra mano, sin embargo, es preciso mencionar que al año siguiente –en 1854– Buenos Aires promulgó su propia constitución, la que declara al catolicismo religión oficial del Estado, aunque conservando la facultad de todos los hombres de ejercer privadamente su culto²¹². El concepto de “iglesia del Estado”, creado por Rivadavia a partir de 1822 y sostenido a rajatabla por Rosas, sobrevivió hasta que en 1863 la unificación nacional se traduce en la incorporación de la iglesia de Buenos Aires a la jurisdicción federal²¹³.

Además de la de Buenos Aires, muchas de las demás constituciones provinciales se mostraron reticentes a morigerar la confesionalidad estatal del modo que lo hiciera la Nación²¹⁴. Corrientes, Jujuy, Córdoba, Santa Fe, por ejemplo, mantuvieron el

²¹⁰ ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 3.

²¹¹ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos...* *op. cit.* p. 82.

²¹² Cfr. *Constitución del Estado de Buenos Aires* (Buenos Aires: La Tribuna, 1854).

²¹³ Es necesario aclarar, sin embargo, que esta “Iglesia de Buenos Aires” nunca fue cismática. Los gobernadores bonaerenses, al igual que el resto de los gobiernos locales, nunca llegaron tan lejos en el uso del patronato como para designar obispos para ocupar las mitras vacantes en sus regiones, por ejemplo. Cfr. AYROLO, V., *Funcionarios de Dios...* *op. cit.* p. 59.

²¹⁴ Este fue uno de los aspectos de la nueva constitución que más arduas discusiones generaron, y respecto a los que los pueblos del “interior” del país se mostraron más reacios. Resultan ilustrativas en este sentido las palabras de Fray Mamerto Esquiú, exhortando al pueblo católico a que la Constitución sea aceptada: “¿Y la religión? me diréis. ¿Y la conciencia? ¿Cómo entregaremos a lo temporal lo que es eterno? ¿Cómo hemos de obedecer a los hombres primeramente que a Dios? Sosegaos, católicos. Yo confieso, señores, que sería para nosotros de indecible satisfacción si la religión, tal cual es en la Confederación Argentina, hubiera sido considerada con los respetos que merece; Si sólo las doradas bóvedas del catolicismo cubrían nuestro horizonte, y hacían el eco sonoro del culto, ¿por qué se le nubla? ¿Por qué cuando resuena el canto de nuestros himnos ha de resonar a nuestras puertas el furibundo eco de la blasfemia? [...] ¿Cómo, señores, se entregan nuestras masas a todo viento de doctrina?... ¡Ah, yo junté mi corazón con el vuestro para lanzar esos gemidos y con vosotros estrecho

catolicismo como religión del Estado provincial²¹⁵. Del mismo modo en 1860 (en ocasión del debate por el retorno de Buenos Aires a la Confederación) el sector conservador católico –representado en la figura de Félix Frías– reclamó sin éxito el retorno al sistema de iglesia oficial del Estado nacional.

La inmigración y las iglesias de trasplante

Las circunstancias políticas que han marcado la segunda mitad del siglo XIX en Argentina comenzaron a gestarse en 1852 con la batalla de Caseros y la consecuente caída del régimen de Rosas. Hacia mediados de la década de 1860 se consolida, con el ascenso de Bartolomé Mitre tras la batalla de Pavón, un nuevo modelo político signado por la estabilidad del poder central y por la estructuración del Estado en base a criterios republicanos. El manejo de la administración federal es detentado por una élite orientada –con los límites ya señalados– por principios liberales. Esto dio lugar, aunque no sin resistencias, a un marco jurídico de incipiente tolerancia religiosa en remplazo del monopolio religioso-ideológico ofrecido tradicionalmente al catolicismo romano, la religión oficial exclusiva hasta entonces²¹⁶.

Aún dentro de los sectores más liberales, la libertad de cultos era un ideal habitualmente ligado a la inmigración. De manera específica se tenía en mente la inmigración sajona y, por tanto, principalmente protestante. A partir de la valoración que las clases dirigentes hacían sobre la necesidad recibir inmigración “provechosa” para resolver el acuciante problema de la falta de población²¹⁷, se ha interpretado que no interesaban tanto las convicciones íntimas de los ciudadanos como la relación de los principios confesionales con el establecimiento de la sociedad moderna. Sin negar la veracidad de este postulado, cabe manifestar que existía también entre los

en mis brazos mi religión, la religión de mis padres! [...] La religión quiere que obedezcáis; jamás ha explotado en favor suyo ni la rebelión ni la anarquía”. ESQUIÚ, M., *Sermones patrióticos* (Buenos Aires: Eudeba, 1968), p. 82.

²¹⁵ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 44.

²¹⁶ Cfr. ALBA, M. A., "Difusión del Protestantismo..." *op. cit.* p. 2-3.

²¹⁷ En tal sentido resulta paradigmático el pensamiento de Juan Bautista Alberdi y de Domingo Faustino Sarmiento. Dice el primero: “Si queréis pobladores morales y religiosos, no fomentéis el ateísmo. Si queréis familias que formen las costumbres privadas, respetad su altar a cada creencia. La América española, reducida al catolicismo con exclusión de otro culto, representa un solitario y silencioso convento de monjes. El dilema es fatal: o católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera y tolerante en materia de religión. Llamar la raza anglo-sajona y las poblaciones de Alemania, de Suecia y de Suiza, y negarles el ejercicio de su culto, es lo mismo que no llamarlas sino por ceremonia, por hipocresía de liberalismo” ALBERDI, J. B., *Organización de la Confederación Argentina*, 2 vols. (Buenos Aires: P. García y cia., 1913), p. 45.

hombres de aquella generación la genuina convicción de que la libertad religiosa era un derecho inalienable de toda persona. En tal sentido, vale recordar las célebres palabras que en 1846 pronunciara Esteban Echeverría:

Examinadlo todo y escoged lo bueno, dice el Evangelio; y así ha proclamado la independencia de la razón y de la libertad de conciencia; porque la libertad consiste principalmente en el derecho de examen y de elección. Toda religión presupone un culto. El culto es la parte visible o la manifestación exterior de la religión, como la palabra es un elemento necesario del pensamiento [...] El hombre deberá por consiguiente encaminar su pensamiento a Dios del modo que lo juzgue más conveniente. Dios es el único juez de los actos de su conciencia y ninguna autoridad terrestre debe usurpar esa prerrogativa divina, ni podrá hacerlo aunque quiera porque la conciencia es libre. [...] El principio de la libertad de conciencia jamás podrá conciliarse con el dogma de la religión del Estado. Reconocida la libertad de conciencia, ninguna religión debe declararse dominante, ni patrocinarse por el Estado: todas igualmente deberán ser respetadas y protegidas, mientras su moral sea pura y su culto no atente al orden social. La palabra 'tolerancia', en materia de religión y de cultos, no anuncia sino la ausencia de la libertad y envuelve una injuria contra los derechos de la humanidad²¹⁸

Por una u otra razón, lo cierto es que paulatinamente se desbloqueaba la legislación para que, superando el dilema religioso de la época, ingresaran disidentes. Es también cierto que muchas veces se procuraba incorporar sólo cierta clase de inmigrantes, por lo cual más allá del espíritu tolerante proclamado se intentaban imponer diversas formas de fomento, control y selección en los procesos migratorios²¹⁹. En este empeño los protestantes fueron claramente beneficiados, y resultaron protagonistas de un proceso de expansión durante aquellos años.

Aunque el número de protestantes creció durante esta época, todavía no era significativo. Menor todavía aún era la presencia del clero reformado. En el censo de población realizado en Buenos Aires en 1855 resultó ínfima: dos pastores exentos de censarse (un norteamericano y un alemán), más tres pastores ingleses censados. Uno

²¹⁸ ECHEVERRÍA, E., *Escritos en prosa*, ed. Obras completas, 5 vols. (Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1873), p. 138-141.

²¹⁹ *Cfr.* AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes..." *op. cit.* p. 2.

de ellos, en realidad, pertenecía a la iglesia católica irlandesa²²⁰. Esto comenzó a modificarse especialmente a partir de 1857, cuando la llegada de pastores protestantes se tornó regular, en especial de procedencia alemana y suiza.

A partir de la organización constitucional de la Nación, y como consecuencia de las políticas migratorias llevadas adelante por el gobierno central, se produjo un aluvión inmigratorio en las últimas décadas del siglo XIX²²¹. A raíz de ello, muchas familias protestantes comenzaron a instalarse en el país, formando diversas colonias a lo largo del país: en 1856, suizos reformados y alemanes luteranos en Colonia Esperanza (Santa Fe); en 1857, suizos reformados en San José (Entre Ríos); en 1858, suizos evangélicos congregacionalistas y valdenses en San Carlos (Santa Fe); en 1859, daneses luteranos en Tandil (Buenos Aires); en 1862, suizos en Villa Colón (Entre Ríos); en 1865, galeses de diferentes denominaciones –congregacionalistas, metodistas, bautistas y miembros de la iglesia reformada de Gales– en Gayman (Chubut); en 1865, escoceses presbiterianos en Río Grande, cerca de Concordia (Entre Ríos); en 1866, estadounidenses –en su mayoría bautistas– en Nueva California (Santa Fe); en 1866, ingleses, galeses y valdenses en Pájaro Blanco o Alejandra (Santa Fe); en 1870, suizos calvinistas en Rosario del Tala (Entre Ríos); en 1877, ruso-alemanes, entre ellos algunos menonitas, en la provincia de Buenos Aires y en Diamante (Entre Ríos); en 1883, suizos reformados y valdenses en Colonia Belgrano (Santa Fe); en 1883, alemanes luteranos en Mandisoví (Entre Ríos); en 1901, valdenses procedentes de Uruguay en Colonia Iris (La Pampa).

Si bien la relevancia cuantitativa de estos grupos de protestantes fue relativamente baja, contribuyeron sin duda a comenzar la paulatina diversificación religiosa de la población argentina²²², y en muchos casos contribuyeron a conformar la idiosincrasia de la población en diversas regiones.

Los protestantes asentados en las colonias enfrentaron muchas veces conflictos con un dominante entorno católico. Debieron soportar una fuerte discriminación, y en

²²⁰ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 264.

²²¹ Sobre la relación entre protestantismo e inmigración, véase VILLALPANDO, L., *Las Iglesias de trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970); y CANCLINI, A., "Inmigración y evangelización en el ámbito protestante argentino" en Néstor Tomás Auza y Luis Valentín Favero, *Iglesia e inmigración* (Buenos Aires: Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, 1991).

²²² BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* *op. cit.* p. 45-46.

ocasiones –especialmente en aquellos lugares en los que la presencia protestante era más numerosa– la división entre católicos y protestantes constituyó una especie de guerra de religión a pequeña escala. El nivel de conflictividad obligaba al gobierno a intervenir repetidas veces con fuerza armada para mediar en sus querellas²²³.

A medida que crecía la cantidad de protestantes merced a los flujos migratorios, proporcionalmente aumentaba también la cuantía de sus pastores, por lo que para la segunda mitad del siglo XIX ya tenían un clero establecido.

Hacia la década de 1860, también el número de judíos residentes en Buenos Aires comenzaba a incrementarse. De cualquier modo eran poco numerosos todavía. Hacia 1870, quizá mostrando demasiado optimismo, el *Allgemeine Zeitung des Judentum* elevaba el número a unos quinientos individuos. Eran en su mayoría alsacianos, alemanes y franceses²²⁴. Recién en 1871 el gobierno le otorgó la primera carta de ciudadanía a un individuo de origen judío: el alsaciano Louis Hartwig Brie, por los servicios prestados en la guerra contra el Paraguay²²⁵.

En 1862 se organizó la primera asociación judía. Lo consiguieron tras haber formado un *minian* (quorum de diez hombres para el culto público) permanente, y ante la ausencia de otro lugar físico celebraban sus ceremonias en domicilios particulares. De ese grupo surge en 1868 la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA), bajo la presidencia de Segismund Auerbach. Se trataba de dieciocho correligionarios, en su mayoría alemanes y alsacianos²²⁶. Tres años más tarde, los miembros de la CIRA organizaron la Sociedad Israelita de Beneficencia, con el objetivo de socorrer a los judíos pobres y enfermos y, sobre todo, proveerles un entierro digno²²⁷.

²²³ Puede tomarse como ejemplo el caso de las colonias en la provincia de Santa Fe. Allí los conflictos entre católicos y protestantes tuvieron incluso expresión en la política. Al respecto, ver BONAUDO, M. *et al.*, "Discusión en torno a la participación política de los colonos santafesinos, Esperanza y San Carlos (1856-1884)" *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 3, no. 9 (1988).

²²⁴ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 53.

²²⁵ Cfr. FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 59.

²²⁶ Para un panorama sobre la presencia de los judíos en Argentina en el período previo a la gran inmigración, y acerca de los comienzos de las instituciones judías en el país, puede verse: ARMONY, P., "Los judíos en la Argentina antes de 1889" *Toldot*, no. 10 (1999); MIRELMAN, V., "Jewish life in Buenos Aires before the East European immigration (1860-1890)" *American Jewish Historical Quarterly* 3, no. 67 (1978); y BÖHM, G., "Judíos alemanes en la República Argentina durante el siglo XIX" (ponencia presentada en Tenth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, 1990).

²²⁷ Cfr. FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 54.

Con el crecimiento y el afianzamiento de la incipiente comunidad judía, sus instituciones comenzaron a reclamar los mismos derechos que ya venían siendo reconocidos a los protestantes. En 1877 la CIRA solicitó al gobierno que se extendiese a esa institución el derecho a registrar los nacimientos, matrimonios y defunciones de los judíos, tal como lo hacían los protestantes. Sin embargo, la solicitud fue denegada. Lo cierto es que a esa fecha no había todavía ningún rabino en todo el país²²⁸.

Transcurridas tres cuartas partes del siglo XIX, aún la disidencia religiosa se encontraba identificada con la extranjería y la inmigración. Sea a través de las colonias, sea por medio de las colectividades en las grandes ciudades, los fieles de las confesiones no católicas eran siempre o casi siempre extranjeros y sus familias. El primer intento por establecer una iglesia protestante vernácula (fuera de la ya mencionada experiencia de Ramos Mejía) probablemente haya sido el de Julián María Trioche, quien en 1879 organizó la Iglesia Evangélica de Colón, con su propia profesión de fe y estatutos²²⁹. La iglesia de Trioche llegó incluso a contar con el reconocimiento oficial del gobierno de la provincia de Entre Ríos, aunque posteriormente fue perdiendo identidad y pasó a depender, a partir de 1895, de la Iglesia Metodista.

No sería a través de los movimientos disidentes autóctonos que se haría un impacto en el credo de la población argentina, sino mediante un giro en el enfoque de las confesiones protestantes importadas: las iglesias dejaron de ser exclusivamente un amparo para los extranjeros, y comenzaron un proceso de expansión hacia toda la sociedad.

El proselitismo religioso: las iglesias de misión

Muchas iglesias protestantes se constituyeron, a partir de los grandes movimientos migratorios, en espacios de recreación de una identidad que muchos de los llegados se resistían a perder. Esta tendencia se profundizó en la medida en que, transcurridos los años, se acrecentaba el riesgo de asimilación a la cultura local. La identidad de la patria de origen debía ser reforzada y transmitida a las nuevas generaciones, nacidas

²²⁸ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 54.

²²⁹ Cfr. MONTI, D. P., *Presencia del protestantismo... op. cit.* p. 148-150.

ya en el país. El clima de los nacionalismos triunfantes contribuyó también a alimentar este fenómeno de las iglesias como refugio de la etnicidad²³⁰.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX esa visión se fue modificando, si bien en algunos casos se mantuvo hasta bien entrado el XX. La Iglesia Metodista fue la primera que se estableció dispuesta a transformarse en una iglesia con arraigo local. Se constituyó desde el comienzo como una iglesia “de misión”²³¹, contando entre sus objetivos el actuar entre los sectores populares. Esto explica que a partir de 1867 se abandone el inglés en la predicación del culto para dar lugar al castellano. Ese mismo año, el pastor Goodfellow establecía en Buenos Aires una escuela para niños pobres, y Juan Thomson, el primer pastor nacional graduado en teología en una universidad de los Estados Unidos, inauguraba una congregación aquí²³².

El protestantismo iniciaría su tarea propiamente misionera siendo portador de una visión optimista de la transformación social, aunque sin tener posibilidades ni intenciones de sustituir masivamente al catolicismo como religión popular²³³. Sí, en cambio, se intentó influenciar en los sectores gubernamentales presentando un protestantismo capaz de contribuir en la construcción de un país moderno, al estilo de los anglosajones.

²³⁰ El fenómeno de las iglesias actuando como refugio de la etnicidad puede observarse respecto de diferentes confesiones y diversas nacionalidades. Sin embargo, es mucho más claro en el caso de las “iglesias nacionales”, es decir, aquellas provenientes de países con sistema de confesionalidad de Estado. En tal sentido, resulta interesante consultar los trabajos realizados respecto a las distintas comunidades; por ejemplo, en referencia a la Iglesia Anglicana, SEIGUER, P., “Inmigración e identidad. Las tensiones internas de la Iglesia Anglicana en la Argentina” (ponencia presentada en IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2003). En relación a la Iglesia Luterana Danesa, BJERG, M., “Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses del centro-sur de la Provincia de Buenos Aires” (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 1994); y BJERG, M., *Entre Sofie y Tovelille: una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina, 1848-1930*, Colección La Argentina plural (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2001). Respecto de las congregaciones evangélicas alemanas, ZORZIN, A., “Pastor Wilhem Nelke (1875-1966). Un impulsor de la germanidad en el Río de la Plata” *Cuadernos de Teología* 1, no. 12 (1992); y MÜNTER, P., “Proclamación evangélica y nacionalsocialismo en la Argentina. Un estudio de caso: los “sermones patrióticos” del Pastor Emil Gottfried Hagedorn en Rosario (Santa Fe) 1933-1945” (Tesis, ISEDET, 1993). En lo tocante a la Iglesia Suiza, TECH, H., “Inmigración e iglesia suiza en Misiones” (Tesis, ISEDET 1989).

²³¹ El concepto de “iglesia de misión” se opondría al de “iglesia de trasplante”. Así, “suelen diferenciarse dos grandes categorías que tienen en cuenta la base social de las iglesias en cuestión, por un lado, y la finalidad de su establecimiento por el otro. Así, se considera un sector protestante trasplantado y otro de misión, que excede los fines de asistencia a un grupo étnico homogéneo”. ALBA, M. A., “Difusión del Protestantismo...” *op. cit.* p. 1.

²³² Cfr. MONTI, D. P., *Presencia del protestantismo...* *op. cit.* p. 117-120.

²³³ Cfr. AMESTOY, N. R., “Católicos, liberales y protestantes...” *op. cit.* p. 8-9.

Durante este período las relaciones de las confesiones disidentes con el catolicismo fueron ambivalentes. Mientras que en general el pueblo y el clero local no los obstaculizaba cuando se limitaban a la atención de sus propios feligreses, todo intento de evangelización fuera de sus propias comunidades era combatido²³⁴.

Desde el propio marco jurídico la situación era ambigua. Si bien tanto la Constitución como las leyes (tanto a nivel nacional como provincial) reconocían la libertad de cultos, o al menos la tolerancia, el sistema práctico presentaba dificultades. La Iglesia Católica continuaba detentando muchas de sus potestades tradicionales. Por ejemplo, las partidas de nacimiento, matrimonio y defunción oficialmente válidas eran las emitidas por funcionarios eclesiásticos católicos. Para los protestantes, la forma de solucionarlo fue mediante la inscripción de sus pastores en un registro especial de ministros extranjeros, a partir de los cual podían solicitar la validez civil de las celebraciones religiosas y sus respectivas certificaciones. Este es un problema que sólo vino a solucionarse definitivamente a partir de la sanción de las Leyes 2.393 de matrimonio civil y 1.565 de Registro Civil de la Capital de la República y territorios nacionales.

Lo cierto es que no todas las congregaciones de confesiones minoritarias lograron sobrevivir a las dificultades. Allí también se observa como las iglesias con mejor organización y mayor capacidad misionera fueron absorbiendo al resto. La Iglesia Metodista, por caso, quedó paulatinamente a cargo de la atención religiosa de una gran parte de las colonias, mientras que otras denominaciones quedaban reducidas a una mínima expresión²³⁵.

A pesar de estos avances iniciales en la expansión de las confesiones minoritarias – en particular del protestantismo–, es innegable el papel decisivo que la Iglesia Católica tenía en la integración cultural de la población, ante una formación política todavía débil y con dificultades para consolidarse. “Prevalecía en aquella época un catolicismo de ‘notables’, entre los que se destacaban José María Estrada [sic], Pedro Goyena y Bernardo Frías, detentores de un capital cultural, político y económico significativo”²³⁶.

²³⁴ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 265-266.

²³⁵ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* *op. cit.* p. 51.

²³⁶ ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad...", *op. cit.* p. 4.

Sin embargo, con el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX fueron ganando protagonismo en las elites gobernantes cultores de un pensamiento que cuestionaría fuertemente el papel de la Iglesia Católica en la sociedad.

c) La época liberal (1880-1930)

El liberalismo y su impacto en la legislación

Hasta fines de la década de 1850 la masonería porteña y la llamada “prensa liberal” no habían renegado oficialmente del catolicismo. Pero cuando en 1857 el obispo Mariano Escalada expulsa de la Iglesia a los masones con una carta pastoral que genera honda indignación, se produce un quiebre. Se abrió así una brecha entre católicos y liberales, que ha de profundizar el debate constituyente de 1860, el *Syllabus errorum* del Papa Pío IX de 1864 y el Concilio Vaticano I (1869-1870). Las hostilidades irán *in crescendo*²³⁷, con fluctuaciones en el grado de algidez, hasta desembocar finalmente en lo que se conoce como la “época liberal” a partir de 1880. Por primera vez en la historia Argentina se discutiría la posibilidad de gestar un Estado completamente laico²³⁸.

Probablemente el primer intento de laicización del Estado haya sido el llevado a cabo por el gobernador de Santa Fe, Nicasio Oroño. Decidido a modernizar la provincia, ordenó secularizar el convento de San Lorenzo y estableció el matrimonio civil. Pero los sectores conservadores no aceptaron los cambios, y las medidas de Oroño recién fueron de aplicación cuando desde la Nación los grupos liberales agudizaron su campaña de laicización.

Tanto los políticos como la prensa liberal defendieron a rajatabla durante aquellos años la libertad de los cultos²³⁹, pero los reclamos de separación formal del Estado y de la Iglesia Católica gozaban de menores consensos y habitualmente eran

²³⁷ La elite gobernante en Argentina se iba alejando cada vez más de Roma. Hasta 1865 Buenos Aires es la única capital del antiguo virreinato que aún no ha sido elevada a la categoría de sede arzobispal. Recién en 1889 se realizará la primera reunión de obispos argentinos. DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 8.

²³⁸ Se alude aquí a la laicidad en cuanto a política estatal de absorción y transferencia de instituciones y funciones de la autoridad religiosa a la órbita civil. La expresión se popularizó para aludir a ciertas medidas tomadas en el marco de la Tercera República Francesa, aunque se le ha otorgado diferentes significados y –sobre todo– diversas valoraciones.

²³⁹ De todos modos, la libertad de cultos se entendía reservada en aquella época a las confesiones cristianas. La inmigración judía de fin de siglo, por otro lado, genera perplejidades, titubeos, ambigüedades y en algunos casos sonoros denuestos por parte de figuras y periódicos tan liberales (para los cánones de aquel momento) como el diario La Nación.

rechazados –o pospuestos– en nombre de la vigencia irrestricta del régimen de patronato. Es justo afirmar, entonces, que el avance laicista no tenía como objetivo final la separación del Estado y la Iglesia, tal como ocurriera en Brasil en 1889, en Francia en 1905, en México en 1917, en Uruguay en 1919 y en Chile en 1925. La Iglesia Católica seguía siendo una institución de derecho público (como el Estado), y las demás instituciones religiosas quedaban confinadas al plano del derecho privado junto a los clubes deportivos o las sociedades benéficas. Con ello se establece una desigualdad jurídica de los cultos, mientras que el Estado reserva ciertos nichos de actividad para el catolicismo dentro de las tareas que asume: parte de la atención en los hospitales públicos, la asistencia en las cárceles, la evangelización de los “indios”, las capellanías las Fuerzas Armadas, la celebración del *Te Deum*. A ello se suma la reserva de funciones para el catolicismo en el terreno privado, como la educación secundaria y la canalización de la política estatal de beneficencia²⁴⁰. El culto católico conserva siempre, en los hechos, su carácter oficial aunque no haya sido declarado religión de Estado en sede constituyente.

Con todo, el avance del Estado sobre algunas potestades que pertenecían en exclusividad a la Iglesia Católica generó la fuerte resistencia de los sectores del catolicismo integral. Este enfrentamiento tuvo dos momentos álgidos: el período 1882-1884, con la discusión y promulgación de las leyes de educación común y de creación del Registro Civil, y 1888, cuando se debate y establece el matrimonio civil. A partir de entonces el empuje laicista se debilita.

Desde otro punto de vista, la burguesía oligárquica se hallaba conformada por dos vertientes: una liberal-laica y una conservadora-clerical. Tal vez por ello, el catolicismo integral no haya tenido interés en romper con la burguesía oligárquica, y fue posible que entre la oligarquía liberal y el catolicismo integral pudieran encontrarse –especialmente a partir de la década de 1890– grandes puntos de coincidencia. Finalmente, la base social de unos y otros era semejante: se trataba de estratos de una misma clase que, a raíz de una diferenciación política e ideológica, buscaban disputarse el poder²⁴¹.

²⁴⁰ DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 13-14.

²⁴¹ *Cfr.* AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes..." *op. cit.* p. 7.

Los momentos de mayor alejamiento coincidieron con los cambios legislativos impulsados por el sector liberal. En 1884 fue promulgada la ley 1.565 por la cual los registros parroquiales, hasta entonces encargados de asentar los matrimonios, se secularizaron. Nacieron así los registros civiles, primero en la Capital Federal y territorios nacionales, y luego en las provincias. Ese mismo año se sancionó la Ley 1.420²⁴² que excluía la enseñanza religiosa de las escuelas públicas y asentaba las bases de la educación obligatoria y laica. En 1888 fue instaurado el matrimonio civil mediante la Ley 2.393²⁴³, la cual establecía que el matrimonio debía realizarse en todos los casos ante el oficial público a cargo del Registro Civil, quedando luego los cónyuges en total libertad para celebrar o no el matrimonio religioso.

Seguramente la norma que mayor reacción generó dentro del catolicismo integral fue la que preveía la educación laica. La Asociación Católica de Buenos Aires elevó un petitorio al Congreso mientras se trataba el proyecto de ley, solicitando que se incluya la educación religiosa. Para sostener su solicitud buscaron apoyo masivo y generaron una multitudinaria recolección de firmas. También la cúpula de la Iglesia Católica a nivel local se vio envuelta en este enfrentamiento con el gobierno liberal. Como resultado del mismo, en 1884 se separa del Obispado de Córdoba al vicario capitular Jerónimo Clara, y lo mismo ocurre con Fray Buenaventura Risso Patrón, obispo de Salta. Finalmente, el delegado apostólico monseñor Luis Matera abandona el país, con lo cual las relaciones con la Santa Sede vuelven a deteriorarse²⁴⁴.

Todo este marco normativo impulsado por el liberalismo tuvo un indirecto resultado beneficioso para los cultos minoritarios. Con la instauración del matrimonio civil y de un Registro Civil a cargo del Estado se solucionó el problema pendiente de la necesidad de autorización diplomática para la validez de los registros de pastores de cultos disidentes²⁴⁵. La ley de educación común, por su parte, establecía la libertad de enseñanza religiosa en las escuelas, la que debía ser impartida por el ministro del culto respectivo, antes o después de las horas de clase, con lo que los cultos

²⁴² GONZALEZ, M. P., *Recopilación de leyes nacionales sancionadas por el honorable Congreso argentino durante los años 1854 hasta 1886*, 5 vols., vol. 3 (Buenos Aires: Imprenta Europea, 1887), p. 253.

²⁴³ *Ibid.*, vol. 4: 213.

²⁴⁴ *Cfr.* SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 22.

²⁴⁵ Ley 2.393, Art. 14: "Es indispensable para la existencia del matrimonio el consentimiento de los contrayentes, expresado ante el oficial público encargado del Registro Civil. El acto que careciere de alguno de estos requisitos no producirá efectos civiles, aun cuando las partes tuviesen buena fe".

minoritarios pudieron al menos evitar que sus hijos reciban en las escuelas públicas instrucción católica²⁴⁶.

Esta avanzada laica se extenderá hasta 1930²⁴⁷, aunque desde la década de 1890 comenzará a perder fuerza frente a la oposición del llamado “renacimiento católico”. El golpe militar que dio inicio a la Década Infame y las multitudes católicas reunidas en Palermo durante el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 son imágenes asociadas a aquel renacimiento.

El catolicismo se fue perfilando, durante aquellos años, como un colaborador eficaz para hacer frente a las dos grandes preocupaciones de la elite: el afianzamiento de la identidad nacional y el enfrentamiento de la “cuestión social”. La Santa Sede fue modificando, a su vez, su discurso a partir de la década de 1890. León XIII y la encíclica *Rerum novarum* representan un cambio de política respecto del inflexible antiliberalismo del *Syllabus* de su antecesor.

Así, a comienzos del siglo XX pueden ya detectarse algunos indicadores de una mayor llegada de la Iglesia Católica a los despachos gubernamentales, como la reanudación de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede o el triunfo católico en el conflicto por la ley de divorcio en 1902.

Para 1930 ya se observan claramente los contornos de un acuerdo tácito entre las elites liberales y la jerarquía católica. “El pacto laico prevé la aceptación, por parte de la Iglesia, de su exclusión de ciertas funciones que el Estado ha reservado para sí, y por parte del Estado el reconocimiento de la Iglesia Católica como interlocutor privilegiado en el plano religioso y del catolicismo como culto cuasi oficial”²⁴⁸.

Las confesiones minoritarias durante la época liberal

La época liberal fue un período de transformación cuantitativa y cualitativa para las confesiones minoritarias en Argentina.

²⁴⁶ Ley 1.420, Art. 8: “La enseñanza religiosa sólo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión, y antes o después de clase”.

²⁴⁷ Una opinión distinta sostiene Di Stefano al expresar que “en los últimos años se ha ido formando un cierto consenso en torno a la idea de que el período de hegemonía laico no se extiende hasta 1930 [...] sino que conoce su eclipse bastante antes, por lo menos a caballo del cambio de siglo”. DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 22.

²⁴⁸ *Ibid.*, 23.

En torno al último cuarto del siglo XIX se observó un decidido avance de los grupos con intenciones proselitistas cuyo objetivo definido ya no era ya la atención de las comunidades extranjeras sino volcarse al reclutamiento local.

Hasta ese momento la evangelización protestante había tenido poca vigencia real. La formación de estructuras eclesiológicas se daba muchas veces en miras a la atención de los contingentes inmigratorios. Estas iglesias fueron llamadas “de trasplante”, y tenían por finalidad principal pastorear a sus propios connacionales. Por ello las comunidades se distinguían no sólo por su denominación religiosa (presbiterianos, metodistas, luteranos, etc.) sino también –y quizá incluso más– por su procedencia: ingleses, escoceses, alemanes, dinamarqueses, noruegos, suecos, finlandeses y suizos²⁴⁹.

En torno a 1880 aumentó el ingreso de misioneros de las llamadas iglesias “históricas” (metodistas, bautistas²⁵⁰, presbiterianos). A ellos se sumaron más tarde salvacionistas, hermanos libres²⁵¹, adventistas del séptimo día²⁵² y pentecostales. Más adelante aún llegaron luteranos unidos y menonitas²⁵³. Todos provenían del mundo anglosajón²⁵⁴, y carecían de vínculos con alguna iglesia estatal y, por tanto, de identificación con un grupo étnico particular.

²⁴⁹ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 267.

²⁵⁰ En relación a la llegada de la Iglesia Bautista a Argentina, véase ANDERSON, J. C., *Historia de los Bautistas*, 1ª ed., 3 vols. (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1978).

²⁵¹ Sobre el arribo de los Hermanos Libres y su proyecto misionero, se recomienda ver: ROLDÁN, A. F., "Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1955)" (Tesis, ISEDET, 1996).

²⁵² Respecto al establecimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día puede consultarse: FLORES, F. C., "Los Adventistas en la Argentina. Reflexiones acerca de un proyecto adventista de colonización" (ponencia presentada en IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2003); FLORES, F. C., "Identidad, cultura y vida social. El rol de las instituciones en la villa adventista de Puiggari (Entre Ríos)" (ponencia presentada en II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, CEIL, Buenos Aires, 2003); FLORES, F. C., "Redes sociales y espacios religiosos: de la colonia ruso alemana a la Villa adventista de Puiggari, Entre Ríos, 1870-1920" *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 40 (2001).

²⁵³ En referencia a la colonización menonita del centro de la provincia de Buenos Aires, véase CORIA, H. R., "La presencia anabautista en las Pampas argentinas. Los menonitas de Pehuajó (1919-1940)" (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2003).

²⁵⁴ El origen anglosajón de la mayor parte de las iglesias proselitistas fue interpretado por algunos estableciendo una relación directa entre religión y dominación imperialista. Esta conexión no parece ser más que un estereotipo despectivo. Sí parece cierto, en cambio, que los protestantes identificaban su sociedad óptima con la de los países angloamericanos. Consideraban que éstas eran “el ideal de la transformación social porque habían logrado fundar un sistema político que no emanaba de ninguna verdad revelada. El liberalismo era superior más allá de la vida religiosa del pueblo inglés o

Pese al espíritu batallador de estas iniciativas, los resultados fueron cuantitativamente bastante magros. No obstante ello, esta penetración y su intención proselitista fue inmediatamente percibida por la Iglesia Católica como una potencial amenaza a su hegemonía²⁵⁵.

A la diversificación del campo religioso se suma, a partir de la década de 1890, la inmigración masiva de judíos. Ya en 1876 la Ley de Inmigración y Colonización había allanado el camino a su llegada. Pero fue luego del asesinato del zar Alejandro II en 1881, con los pogromos que le siguieron y la legislación fuertemente restrictiva sobreviniente, que se intensificó la emigración masiva de judíos de Rusia hacia distintos países, entre ellos Argentina. De hecho, durante la presidencia de Julio Argentino Roca, un decreto invitaba específicamente a los judíos rusos (asquenazíes) a establecerse en el país.

En 1882 el Consistorio Central de Francia autorizaba a las autoridades de la CIRA a consagrar como rabino a uno sus miembros, Henry Joseph. Sólo unos pocos días después el gobierno argentino aprobaba la designación de Joseph como rabino de la Argentina. En 1889 llegó a Buenos Aires el vapor Wesser, proveniente del puerto de Bremen. Ese momento se considera, simbólicamente, el inicio de la inmigración judía masiva a la Argentina, aunque allí se contaban no más de 820 judíos²⁵⁶. Tres años antes se calculaba que la población total de judíos en Buenos Aires era de 1.500 individuos. En 1891 se formalizaba la fundación de la Jewish Colonization Association (JCA) –al año siguiente era reconocida oficialmente por el gobierno argentino– con el objetivo de cooperar a la creación de colonias agrícolas judías en Argentina.

Ante la posibilidad del ingreso masivo de judíos, inmediatamente los prejuicios alertaron sobre el peligro. Frente a lo que algunos consideraban la amenaza de la

norteamericano, pues tenía como principio la ley de la razón, capaz de brindar una norma constitucional sin necesidad de recurrir a ninguna verdad sobrenatural". Cfr. AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes..." *op. cit.* p. 9.

²⁵⁵ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* *op. cit.* p. 81-82.

²⁵⁶ Sobre los orígenes de la inmigración judía al país, puede consultarse, entre muchos otros: AVNI, H., *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)* (Jerusalén: Editorial Universitaria Magnes AMIA Comunidad de Buenos Aires, 1983); AVNI, H., *Argentina & the Jews: a history of Jewish immigration*, Judaic studies series (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1991); y LEWIN, B., *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*, Colección Esquemas históricos, (Buenos Aires: Plus Ultra, 1971).

influencia corruptora de la inmigración, el judío ocupaba el lugar del extranjero por antonomasia²⁵⁷.

Como ha sido mencionado, la Iglesia Católica parecía tradicionalmente no considerar amenazante la existencia de las iglesias protestantes, siempre que estas se circunscribieran estrictamente a los marcos de las distintas comunidades nacionales. Más cuando el protestantismo pretendió exceder esos límites y –fundamentalmente– cuando aspiró a confundirse con la nacionalidad, la oposición clerical fue decidida y se produjeron diversos conflictos²⁵⁸. Por ejemplo, cuando en 1901 la Cámara de Diputados decidió incluir en el presupuesto nacional un subsidio (que se amplió los años siguientes) destinado a las escuelas protestantes, el sector católico se opuso denodadamente.

La educación era uno de los instrumentos que el protestantismo consideraba idóneo para difundir sus creencias, al tiempo que para contribuir a la civilización (tal como ellos la entendían). En 1897 había comenzado su obra educacional el pastor anglicano William Morris en la zona de Palermo, organizando la primera Escuela Evangélica Argentina. Para 1903, el número de escuelas se había ampliado a siete, distribuidas en distintos barrios pobres de Buenos Aires, y en 1911 ya contaban con 5.600 alumnos. A la muerte del pastor Morris en 1932 se podían contabilizar diez escuelas diurnas, cuatro escuelas complementarias, profesionales y nocturnas, un taller de artes y oficios, un hogar para huérfanos, dos campos de deportes, una biblioteca, un gabinete de física, un laboratorio de química y un museo de ciencias naturales. La matrícula ascendía a 7.300 alumnos, y por sus establecimientos habían pasado más de 200.000²⁵⁹. La obra de Morris, que contribuyó a la gestación de una identidad argentina y protestante, lo enfrentó en numerosas ocasiones a los sectores católicos, enfrentamiento que normalmente no rehuyó. Así, en 1904 se lo puede hallar participando del Congreso de Libre Pensamiento celebrado en Buenos Aires, junto a socialistas, masones, feministas, espiritistas y anarquistas bajo la consigna de

²⁵⁷ BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 55-57.

²⁵⁸ En los primeros años del s. XX el movimiento liberal laicista había perdido su impulso inicial, y los sectores vinculados al conservadurismo católico recuperaron posiciones. Durante el segundo gobierno de Julio A. Roca se protagonizó un acercamiento a la Santa Sede, que en 1900 volvió a acreditar un enviado oficial en Argentina. *Cfr.* SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 23.

²⁵⁹ Además de la bibliografía indicada para la historia de la Iglesia Anglicana en general, sobre la obra de William Morris en particular puede consultarse: GONZÁLEZ ARRILI, B., *Vida y milagros de Mister Morris* (Buenos Aires: La Aurora, 1955).

oposición a la Iglesia Católica. Morris encarna de algún modo a una nueva generación de protestantes que no parecían respetar la identificación entre el catolicismo y la nacionalidad y, mucho menos, aceptar la pretensión católica de considerar a la totalidad de los argentinos como “rebaño cautivo”.

Para 1901, la comunidad judía se había incrementado a raíz de la primera gran ola migratoria. Los recién llegados provenían en su mayoría de Rusia, por lo que los términos “ruso” y “judío” llegaron a ser sinónimos en el lenguaje coloquial argentino. Contaba entonces con cerca de 8.000 personas en Buenos Aires, los que se reunían para las grandes fiestas en 23 congregaciones diferentes (19 asquenazíes y cuatro sefardíes). A partir de 1905, luego del conato revolucionario ruso, llegaría una segunda oleada de judíos asquenazíes.

En torno a 1910 comienzan a llegar a Argentina los primeros misioneros pentecostales. Su llegada es prácticamente contemporánea al surgimiento de estos grupos en Estados Unidos; desde allí provenían los predicadores pentecostales, por lo general inmigrantes italianos que anteriormente habían tenido contacto con la experiencia norteamericana. La juventud del movimiento pentecostal norteamericano tal vez explique el carácter desorganizado de su expansión a Sudamérica, donde la evangelización se produjo en base a las voluntades independientes de pastores y laicos.

Con todo, el incipiente movimiento pentecostal se estableció en Argentina en base a un modelo de evangelización que va desde el “interior” del país hacia a la capital. Se organizaron en torno a tres grandes grupos: la Asamblea Cristiana, las Asambleas de Dios y la Unión de las Asambleas de Dios. Los espacios de avance evangelizador que los caracterizaron por aquella época eran las comunidades de inmigrantes que conservaban el componente étnico, tales como las colonias de italianos, eslavos y daneses²⁶⁰. No obstante, y a pesar de que años después el movimiento pentecostal tendría un crecimiento formidable, por aquel entonces no parecen haber tenido demasiados logros.

Entre tanto, en algunas colonias y colectividades aún en aquellos años se mantenía la identificación entre nacionalidad y religión. De ello resultan claros ejemplos la Iglesia Anglicana y el Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata (SEARP).

²⁶⁰ ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 15.

La primera se había expandido al compás de una colectividad inglesa que crecía junto con la economía nacional. Así, en 1910 se creó la nueva Diócesis para Argentina y Sudamérica Oriental, por lo que la iglesia de San Juan (en Buenos Aires) fue elevada a la categoría de pro-catedral. Sin embargo, este crecimiento no se traducía en una expansión fuera de los límites de la colectividad; por el contrario, se profundizó la tendencia original de que la Iglesia Anglicana debía estar dirigida exclusivamente “nuestra gente inglesa”²⁶¹.

En cuanto al SEARP, formado en 1899 por las congregaciones evangélicas y de gran influencia en las colonias alemanas, durante las primeras décadas del siglo XX se fue acentuando la relación entre religión y nacionalidad. Paulatinamente fue cobrando fuerza entre estos evangélicos alemanes la noción de *Deutschtum* (que puede ser traducido como “germanidad”) como un principio militante. Esta corriente se vio reforzada con la llegada de nuevos contingentes migratorios y –sobre todo– con el impacto de la Primera Guerra Mundial. La identidad entre religión y nacionalidad era tal que se concibió el principio “Germanidad y evangelio están conectados en la vida y en la muerte”²⁶².

Por ese tiempo la comunidad judía y sus recientemente creadas instituciones continuaban su afianzamiento. En 1910, la organización Jevra Keduscha (asquenazí, vinculada a la CIRA) estableció su propio cementerio en Liniers. Por su parte, los damascenos inauguraron en 1915 un cementerio en Lomas de Zamora, y en 1920 hicieron lo propio los alepinos en Ciudadela. Parte de este último fue vendido a los de habla ladina²⁶³. Estos cementerios, que permitían a los judíos ser inhumados conforme a su fe, reflejaban al mismo tiempo la fragmentación interna de su comunidad.

²⁶¹ Esta inclinación fue reforzada por la guía del Obispo Edward Francis Every, quien orgullosamente expresaba que “mientras otros extranjeros son absorbidos, nosotros en la mayoría de los casos retenemos nuestra nacionalidad. Los individuos y las familias cambian constantemente, pero la raza permanece. Si bien deseamos lealmente tomar nuestra parte en desarrollar estos países, nuestro objetivo es permanecer disantos a ellos. Nuestro número es menor que el de otros europeos, pero nuestra influencia está fuera de toda proporción con nuestro número”. SEIGUER, P., “La Iglesia Anglicana...” *op. cit.* p. 208.

²⁶² [“*Deutschtum und evangelium sind auf Leben und Tod verbunden*”] *Cfr.* MEYER, J. A., *Historia de los cristianos...* *op. cit.* p. 120.

²⁶³ *Cfr.* MIRELMAN, V., *Jewish Buenos Aires, 1890-1930: in search of an identity* (Detroit: Wayne State University Press, 1990), p. 80.

El final de la Primera Guerra Mundial impulsó una nueva ola inmigratoria de judíos a la Argentina, la cual se extendió durante la década de 1920 y parte de la siguiente. Esta nueva corriente, que estuvo compuesta por una mayoría de judíos asquenazíes fue cuantitativamente una de las mayores²⁶⁴.

Concomitantemente, el modelo de inmigración libremente permitida –cuando no directamente alentada– por el Estado comenzó a atemperarse. Ya desde la presidencia de Marcelo Torcuato de Alvear (1922-1928) comenzaron a imponerse restricciones a la inmigración. El motivo principal de estas medidas era la composición de los contingentes que arribaban: preocupaba la llegada de judíos y musulmanes, considerados ambos dentro de las llamadas “razas exóticas”, y por tanto de difícil integración a la vida del país. En 1923, el decreto reglamentario de 31/12 modificó el régimen establecido por la Ley 817 de 1876²⁶⁵ (conocida como Ley Avellaneda), otorgando mayores atribuciones a los funcionarios de migraciones para impedir el desembarco de ciertos inmigrantes, rotulados como “viciosos e inútiles”. Se instruía, además, al personal de los consulados en el exterior para extremar el rigor en los trámites de permiso. Se consideraba que los inmigrantes judíos del centro de Europa eran “poco recomendables”.

En los fundamentos del sistema de restricciones que se habían impuesto en la política inmigratoria, no sólo de problemas económicos o políticos se trataba. Ya desde la posguerra se advertía un nivel mayor de xenofobia. Los pogromos que siguieron a la Semana Trágica en Buenos Aires, las persecuciones en áreas rurales desde la Patagonia hasta Entre Ríos, el nacimiento de la Liga Patriótica que cosechó amplias adhesiones políticas, las denuncias de la derecha agrupada en La Nueva República sobre una conspiración judío-apolitana para controlar la Facultad de Derecho eran indicadores de la suma de prejuicios²⁶⁶.

²⁶⁴ Cfr. FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 111.

²⁶⁵ La Ley 817 fue la primera norma relativa a la política migratoria argentina luego de la organización constitucional. Luego se sancionarían las Leyes 4.114 de Residencia (en 1902) y 7.209 de Defensa Social (en 1910). Ambas normas son consideradas las primeras en legitimar jurídicamente el accionar discrecional del Poder Ejecutivo en materia migratoria. Cfr. DEVOTO, F. y BENENCIA, R., *Historia de la inmigración en la Argentina*, Colección Historia Argentina (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003), p. 176, 354.

²⁶⁶ BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 195-196.

Estas incipientes tendencias discriminatorias tenían foco en variados grupos nacionales y religiosos, como inmigrantes chinos, de países limítrofes y judíos. El antisemitismo de la época, sin embargo, era aún de orden especulativo, y salvo casos aislados no se traducían aún en discriminación directa o en comportamientos violentos.

A despecho de la tendencia de la época, en 1923 llegan desde Alemania los primeros misioneros mormones: Wilhelm Friedrichs y Emil Hoppe, junto a sus familias. Comenzaron su obra proselitista publicando mensajes en los diarios locales. En 1925, llegarían M. J. Ballard (del Quórum de los Doce), R. S. Wells y R. L. Pratt. Un año más tarde se establecería la primera misión de Argentina (con jurisdicción en toda Sudamérica), presidida por Reinhold Stooft²⁶⁷.

Por aquella misma época, el impulso del programa liberal había decrecido mucho, o por lo menos aquel liberalismo había desistido de alguno de sus postulados iniciales. Este declive significó un golpe al protestantismo, que desde 1880 había apostado por el proyecto original de nación defendido por el gobierno liberal²⁶⁸. Aquella alianza – impulsada también en cierto modo por la necesidad de supervivencia frente a un medio hostil– le valió al protestantismo quedar ligado a un modelo de organización que empieza a resquebrajarse fuertemente a partir de 1915.

El declive de aquel Estado liberal se dio en relación inversa a la restauración de la tendencia dominante de la Iglesia Católica en la sociedad. Dos fueron los factores que en mayor medida contribuyeron a este viraje en la situación.

En primer lugar, el cambio en la política papal llevado adelante por León XIII. La nueva estrategia, que vino a reemplazar el fallido intento de su antecesor Pío IX de enfrentar al liberalismo, consistió en delinear un nuevo integrismo católico conciliador con los liberales conservadores que ya comenzaban a gestarse. Esto

²⁶⁷ Cfr, FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, 1ª ed., 2 vols., vol. 2 (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008), p. 328.

²⁶⁸ El programa liberal era el que mejor se ajustaba a los ideales protestantes de libertad de conciencia. En América Latina, dichos ideales se adaptaron a las circunstancias particulares de tiempo y lugar. Así, se ha dicho que para los protestantes latinoamericanos, “más que Lutero, Calvino o Wesley, sus símbolos fueron Juárez, Martí o Sarmiento, vale decir un imaginario nacionalista y liberal, anticatólico, moderno, secularizado que rehusaba resumir la identidad nacional al catolicismo y a los valores sociales y políticos defendido por aquel”. BASTIAN, J. P., *Breve historia del protestantismo en América Latina* (México D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1986), p. 266.

implicó, en el escenario argentino, una exhortación de los sectores católicos a la unidad y a la cohesión para preservar el orden social²⁶⁹.

En segundo orden, y directamente relacionado con aquello último, la llegada de numerosos inmigrantes de tendencia anarquista y socialista pusieron en alerta a los sectores conservadores. La Iglesia Católica y el liberalismo conservador encontraron en el socialismo un enemigo común y una poderosa motivación para establecer las paces entre sí.

Aquel nuevo reparto de fuerzas en la arena política dejó a las confesiones minoritarias que habían adherido al programa liberal –y en especial a los protestantes– en una situación vulnerable. “La correspondencia creciente entre catolicismo, nacionalidad y militarización se expresó a través de un clima cada vez más hostil para los grupos minoritarios que entran en una etapa de repliegue y reorganización”²⁷⁰. Esta tendencia se agudizaría a partir de 1930 con la primera de una larga saga de interrupciones a la continuidad democrática y el comienzo de la denominada Década Infame.

2.4 Golpes de Estado e inestabilidad institucional (1930-1983)

Entre 1930 y 1976 el orden democrático fue interrumpido seis veces por gobiernos de facto que ascendieron al poder por medio de golpes militares. Estos gobiernos autoritarios gobernaron durante 25 de los 53 años que transcurrieron desde el primero de ellos hasta el último. Todos ellos dejaron su huella en la legislación en general, y en la que regula el factor religioso en particular. Mucha de ella sigue aún vigente. En general, aunque con notables excepciones, contaron con influencia y colaboración de relevantes grupos católicos²⁷¹. Este proceso se fue acentuando con el transcurrir de las décadas del ‘50, ‘60 y ‘70, cuando los 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. *Catolización* y militarización comienzan a marchar juntas tanto en la

²⁶⁹ Cfr. AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes..." *op. cit.* p. 14-15.

²⁷⁰ ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 13-14.

²⁷¹ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 55.

sociedad política como en el Estado”²⁷². No obstante, como ha de ponerse de manifiesto, la participación de la Iglesia Católica en estos procesos no puede imputarse a la totalidad de sus estamentos, ni con idéntica intensidad en todos los casos. De hecho, en ocasiones la oposición a los gobiernos autoritarios provino de las propias filas del catolicismo.

Como quiera que sea, es indudable que –con matices– estos procesos de militarización contribuyeron al fortalecimiento institucional del catolicismo²⁷³. Concurrieron, además, a la gestación de la equivalencia simbólica entre la identidad nacional y la identidad religiosa católica. Esto significó un duro escollo para las confesiones minoritarias: el entramado político-religioso creado derivó en una casi total exclusión de la esfera pública del resto de los actores religiosos, quienes debieron atenerse a una situación de tolerancia mínima y a una confinación estricta de sus actividades a la esfera de lo privado²⁷⁴.

a) La unificación católica liberal

A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, los intereses otrora divergentes del catolicismo y del sector liberal comienzan a coincidir. La Iglesia Católica necesitaba recuperar terreno tras la Época Liberal, en tanto que el liberalismo buscaba una fuente de legitimidad más amplia para enfrentar la amenaza del socialismo, y fundamentalmente de las clases medias que presionaban por mayor participación en el poder.

Con la llegada del nuevo siglo, sectores jerárquicos del catolicismo argentino impulsarían una conciliación y la formación de una coalición con el liberalismo de corte conservador, a través de la cual asegurar la unidad hegemónica del bloque oligárquico. Al interior de esta alianza se reserva a la Iglesia Católica la función de dar a la nación su “unidad espiritual”²⁷⁵, mientras el liberalismo pliega las banderas secularizadoras que había sostenido hasta entonces.

²⁷² ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 7.

²⁷³ A modo de ejemplo, puede mencionarse que con el advenimiento del primer gobierno de facto, en Argentina se erigieron entre 1933 y 1939 tantas diócesis como desde 1570 a 1933. *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 4. Las primeras de estas nuevas diócesis se crearon mediante la Ley 11.715 de 1933. *Cfr.* BIELSA, R., *Derecho constitucional*, 3a ed. (Buenos Aires: Roque Depalma, 1959), p. 595.

²⁷⁴ *Cfr.* CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 4.

²⁷⁵ AMESTOY, N. R., "Católicos, liberales y protestantes..." *op. cit.* p.

Diversas circunstancias confluyeron para que se generen estas transformaciones en el escenario político, religioso y social argentino.

Desde el inicio del nuevo siglo el positivismo –con su promesa de progreso indefinido– estaba en crisis, y la hegemonía liberal era discutida por diversos proyectos alternativos: comunismo, fascismo, corporativismo. En este marco, el catolicismo se presentó como una alternativa de modelo, basado en una representación que la situaba en los orígenes de la patria y, por tanto, en la base de la identidad nacional. Reconocida como religión nacional, catolicismo y patria se funden y se confunden²⁷⁶.

La propuesta católica implica responder a los criterios liberales de privatización de la fe con la fórmula de un catolicismo que abarca todos los aspectos de la vida, es decir, un catolicismo integral²⁷⁷. Este supone la fuerte presencia de la religión católica en el espacio público (incluido el estatal), y el intento de conciliar las reivindicaciones del movimiento obrero con la convivencia armónica de las clases, todo en base a un sustrato religioso.

A partir de la segunda mitad de la década de 1930 un nuevo fenómeno comenzó a influir sobre la cuestión migratoria argentina: la Guerra Civil Española, que generó la llegada de miles de refugiados. El temor que generó el ingreso de estos inmigrantes (que en muchos casos no llegaban por voluntad propia, dificultando en consecuencia su posibilidad de integración a la sociedad local) se sumaba a la posible penetración de “elementos subversivos” provenientes del bando republicano. Como consecuencia, las autoridades decidieron implementar nuevas medidas restrictivas. Resulta ejemplar la Circular 11, emitida en 1938 por el canciller José María Cantilo (durante la presidencia de Roberto Marcelino Ortiz), por la que se instaba a los cónsules argentinos en Europa a que negaran cualquier tipo de visa “a toda persona que fundadamente se considere que abandona su país como indeseable o expulsado, cualquiera sea el motivo de su expulsión”²⁷⁸. A partir de su dictado, la

²⁷⁶ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 5-6.

²⁷⁷ Cfr. ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 9-10.

²⁷⁸ GOÑI, U., *La auténtica Odessa: la fuga nazi a la Argentina de Perón*, 1a. ed. (Buenos Aires: Paidós, 2002), p. 63 y ss. La Circular 11 estuvo vigente –aunque hubiera caído en desuetudo muchos años antes– hasta el año 2005, cuando el presidente Néstor Kirchner y su canciller Rafael Bielsa la derogaron mediante un acto simbólico llevado a cabo en la Casa Rosada. Cfr. KIERNAN, S., "La Circular 11 fue derogada," *Página 12*, 09/06/2005.

inmigración judía europea decayó significativamente, y los ingresos pasaron a depender de la buena voluntad de las autoridades gubernamentales (muchas veces con un alto grado de arbitrariedad), o a transformarse en migración ilegal a través de Brasil o Uruguay.

En la misma línea se inscribía el decreto 8972/38, que incluso aumentaba las restricciones (sumándose a los decretos 13.335/32 y 14.208/32), limitando el grado de parentesco entre los inmigrantes y las personas interesadas en su ingreso al país y fijando un mínimo de dos años de residencia para estos últimos²⁷⁹. El decreto pretendía además combatir los ingresos ilegales, a los que consideraba “una verdadera corriente migratoria [...] por su continuidad e importancia”, lo que creaba tanto “problemas de orden social, como serias dificultades económicas”. Con todo, las medidas restrictivas a la migración eran relativamente modestas considerando las que se aplicaban por entonces en el contexto internacional. Aun así, anunciaban el agudizamiento de las actitudes xenófobas.

También en el protestantismo se hicieron sentir las transformaciones en los factores de poder en el orden local y las consecuencias del conflicto europeo. En cuanto a lo primero, con el ascenso de grupos ligados a derecha católica y nacionalista, el campo religioso se fue acotando para los protestantes. En respuesta, estos intentaron unificarse en defensa mutua. Así, en 1939 se organizó la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (CIERP), que reunía a distintas denominaciones de la Argentina, Uruguay y Paraguay. Participaban de ella las iglesias Metodista, Luterana Unida, Congregacional Alemana, Evangélica Francesa, Valdense, así como la Alianza Misionera Cristiana, la Misión Evangélica Menonita, y la Unión Evangélica Sudamericana. Aun cuando el objetivo era lograr la unidad de todo el bloque protestante, nunca se logró la incorporación de la Iglesia Anglicana, el Ejército de Salvación ni la Convención Evangélica Bautista. En virtud de los tiempos que corrían, su principal ámbito de acción fue la defensa de la libertad religiosa,

²⁷⁹ Cfr. GALANTE, M., "La construcción de políticas migratorias en tiempos de transición y consolidación del primer peronismo: del nacionalismo racista a la planificación económico-social y la promoción de la inmigración" *Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad* XV, no. 30 (2005), p. 11.

transformándose en una especie de cuerpo político del protestantismo frente al Estado y la sociedad²⁸⁰.

En relación a las hostilidades en el antiguo continente, ya desde la preguerra los nazi-fascismos europeos intentaron influir en el Sudamérica. Su política consistía en desarrollar un papel activo sobre las comunidades nacionales en el exterior a través de subsidios a sus organizaciones. En Argentina, el nazismo tuvo un campo fecundo donde penetrar en las comunidades de alemanes llegados en la década de 1920. En esta infiltración jugó un papel clave la religión protestante profesada por todos ellos, a través de la que poco a poco se había ido afianzando la imagen de la *germanidad*, el sentimiento nacionalista y la fidelidad al *Kaiser*. Algunos pastores del Sínodo Evangélico del Río de la Plata continuaron alentando y profundizaron la identificación entre religión y pertenencia nacional, ideología que se extendía de manera fluida con las ideas nacionalsocialistas del Tercer *Reich*. Así, cuando el régimen nazi dispuso que la nueva Iglesia Evangélica Alemana (DEK, por sus siglas en alemán) integrara a las distintas iglesias territoriales, el SEARP se sumó sin tardanza. En 1937 se modificó su organización interna con la sanción del “Orden de la vida eclesiástica en las congregaciones del Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata”, adaptándose a las instrucciones recibidas desde Alemania²⁸¹. La conexión entre teología evangélica e ideología nazi alcanzó su pináculo con los célebres 28 “sermones patrióticos” predicados por el pastor Emil Gottfried Hagedorn entre 1933 y 1946²⁸². No obstante, es necesario remarcar también que no todos los pastores del SEARP estaban alineados con igual énfasis a la causa nazi. Siete de ellos estaban afiliados al Partido Nacionalsocialista alemán. Otro grupo, sin llegar a ese extremo,

²⁸⁰ Respecto a la constitución y actividades de la CIERP, puede leerse: MOHR, E., "La Confederación de Iglesias del Río de la Plata (1939-1958) y su actuación en el cumplimiento de una finalidad primordial: la defensa de la libertad religiosa" *Cuadernos de Teología* 13, no. 2 (1994).

²⁸¹ Cfr. MALLIMACI, F. y DI STEFANO, R., *Religión e imaginario social* (Buenos Aires: Manantial, 2001), p. 60. Véase también DAMBORIENA, P., *El protestantismo... op. cit.* p. 41 y ss. Al iniciarse la guerra, el pastor Hans Jürgen Ostrowski (dirigente del SEARP) envió una circular a todas las congregaciones de lo integraban, expresando: “Nos separa un vasto océano de nuestra querida patria. Por eso no nos es posible entrar en las filas de los que combaten por el honor y la grandeza del Reich. Pero nuestros corazones laten por la causa alemana”. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 170-174.

²⁸² Sobre los “sermones patrióticos”, puede consultarse el estudio de MÜNTER, P., "Proclamación evangélica..." *op. cit.*

era ideológicamente afín a esa causa. Un tercer sector se oponía, y fueron considerados por los demás como disidentes y antialemanes²⁸³.

Paralelamente, también la comunidad judía contaba con una sección de componentes de origen alemán. No obstante, a diferencia de los protestantes, para los judíos el ser alemán superaba en la escala de valores su pertenencia a la fe judía. La integración de los *alteingesessenen* [antiguos residentes] a las asociaciones alemanas de Argentina era total. No obstante, a partir de 1933 esta situación cambió drásticamente como consecuencia del ascenso al poder del nacionalsocialismo en Alemania. Los judíos se vieron compelidos a abandonar las asociaciones alemanas, y un gran número de *emigranten* [emigrantes] se incorporó a la colectividad. Sólo a partir de entonces se consolidó una auténtica comunidad judía alemana. Se formó la Sociedad de Ayuda a judíos de Habla Alemana (posteriormente llamada Asociación Filantrópica Israelita). Su principal objetivo era ayudar a los fugitivos del nazismo. En la medida en que la situación en Alemania empeoraba, las cifras de ingreso se elevaban²⁸⁴.

En 1935 se creó la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA)²⁸⁵. Esta organización constituyó por un lado el cuerpo político del judaísmo en defensa de sus intereses, y por otro una manifestación de la “argentinización” que entre la colectividad judía se estaba produciendo. Según la plataforma de la nueva institución, entre los objetivos de la DAIA se contaban –además de la lucha contra el antisemitismo– el fortalecimiento de “los vínculos de solidaridad y de simpatía que deben imperar entre judíos y no judíos en el seno de la sociedad argentina”, enfatizando la lealtad de los judíos al país como parte de la “familia argentina”. En la misma línea, unos pocos años más tarde, la Jevra Kedescha cambió su nombre por el de Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) conforme con las disposiciones gubernamentales que establecían la castellanización de las denominaciones²⁸⁶.

²⁸³ *Ibid.*, 50.

²⁸⁴ *Cfr.* SCHWARCZ, A. J., *Y a pesar de todo: los judíos de habla alemana en la Argentina*, 1a. ed., Colección Estudios políticos y sociales (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991), p. 61-62, 130.

²⁸⁵ *Cfr.* FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 213.

²⁸⁶ Acerca de la institucionalización de la colectividad judía, puede leerse: LERNER, N., "La vida comunitaria judía en Buenos Aires" (ponencia presentada en Primera Conferencia de Investigadores y Estudiosos Judeo-Argentinos en el Campo de las Ciencias Sociales y la Historia, Universidad Hebrea de Jersusalem - AMIA, Buenos Aires, 1961).

Para 1936, el censo indica que en Buenos Aires vivían algo más de 120.000 judíos²⁸⁷. Esa cifra aumentó dramáticamente a partir del comienzo de la guerra. Sorteando las trabas burocráticas impuestas por el gobierno para desalentar la inmigración de “elementos indeseables”, entre 1938 y 1945 arribaron al país entre 30.000 y 40.000 judíos, entre los que se contaban polacos, italianos y, sobre todo, alemanes²⁸⁸.

El rápido crecimiento de la comunidad judía y las repercusiones del pensamiento nazi fascista en Argentina contribuyeron a la profundización del antisemitismo en el país. Más significativamente aún, catalizaron su metamorfosis: se vulgarizó en sus formas y contenidos. Así, se popularizó el mito de la conspiración judía internacional y se culpó a los judíos de ser los causantes de la crisis del país. Algunos sectores católicos jugaron, en aquel entonces, un lugar privilegiado como usina del pensamiento antisemita nacional²⁸⁹.

Hacia la década de 1940, las minorías religiosas comenzaron a perder definitivamente su carácter étnico y a consolidar su arraigo local. No obstante, el campo religioso se continuaba estrechando; más aún a partir de la Revolución del 43, cuando llega al poder un gobierno militar estrechamente identificado con el ideal de “la nación católica”. En diciembre de ese mismo año, siendo ministro de Educación

²⁸⁷ FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 176.

²⁸⁸ Sobre la llegada de refugiados provenientes de Alemania, puede consultarse: JACKISCH, C., *El nazismo y los refugiados alemanes en la Argentina, 1933-1945* (Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1989). Para una visión general del problema de los refugiados después de 1930, véase: SENKMAN, L., *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables, 1933-1945*, 1a ed., Colección Estudios políticos y sociales (Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, 1991); RISSECH, E., "Inmigración judía a la Argentina, 1938-1942. Entre la aceptación y el rechazo" *Rumbos en el judaísmo, el Sionismo e Israel*, no. 14 (1986); y BARGMAN, D., "Antisemitismo y selección de inmigrantes en la Argentina" *Mitzvá*, no. 7 (1998).

²⁸⁹ El papel de la prensa de orientación católica fue muy destacado en este sentido. El diario El Pueblo, por ejemplo, publicó en forma de folletín la primera edición completa de los Protocolos de los Sabios de Sión. Crisol iba aún más allá en su virulento antisemitismo al declarar que “La servilidad hipócrita, el rastrerismo y aun cierto olor particular que emana de su cuerpo, demuestran que el hebreo pertenece a una raza distinta [...] La raza judía es tan dañina a la humanidad como los piojos y otras sabandijas. De esto resulta que nosotros justificamos en cierto modo su persecución o su extrañamiento”, o que “Después de verlos, oírlos y olerlos, se comprende que el único error de Hitler al quemar libros semitas consistió en no incluir a sus autores en la hoguera”. Citado por BIANCHI, S., *Catolicismo y peronismo: religión y política en la Argentina, 1943-1955* (Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2001), p. 45 y ss. Otros sectores fueron mucho más moderados, y procuraban diferenciarse de aquel violento racismo, como Criterio y Orden Cristiano. En relación al incremento del antisemitismo durante la preguerra, puede también consultarse: LVOVICH, D., "La derecha argentina y las prácticas antisemitas 1930-1943" en Sandra McGee Deutsch y Ronald Dolkart, *La derecha argentina* (Buenos Aires: Ediciones B, 2001).

Gustavo Martínez Zuviría, se promulgó el decreto-ley 18.411/43²⁹⁰ que derogaba la Ley 1.420, imponiendo la enseñanza religiosa católica en las escuelas públicas.

En general, el clima dominante durante el gobierno militar fue propicio a la limitación de la acción de las confesiones minoritarias. Algunos sectores protestantes se opusieron firmemente a las medidas restrictivas, que muchas veces contaban con el aval de la Iglesia Católica. En enero de 1945, una Pastoral Colectiva del Episcopado denunciaba “al pueblo y a los gobernantes, las amenazas de esta infiltración anticatólica”²⁹¹. Incontinenti, el gobierno prohibió las audiciones radiales que emitían los protestantes, y muchas iglesias vieron rechazados sus permisos para organizar encuentros religiosos²⁹². En esa línea de cercenamientos de la libertad religiosa para las confesiones minoritarias, se llegó a proponer una modificación legislativa para que la libertad de cultos se pudiera ejercer sólo “en sus templos”, aunque sin éxito²⁹³. La sospecha de pertenecer a la “infiltración comunista” se convirtió en un lugar común para denostar a todas las minorías religiosas que atentaban contra la pretendida unidad confesional de la nación. Así lo sostenía por ejemplo el padre Benítez, al escribir que “para descristianizar América Hispánica” [...] los comunistas [...] se han propuesto cacarear la libertad de cultos favorecida por las leyes, para dar amplio cauce a protestantes, judíos, musulmanes, budistas y pelópidas, si pudieran”. Monseñor Franceschi, a su vez, sostenía que “esos misioneros que vienen invadiendo la Argentina” se proponían “deshacer católicos”, poniendo en grave peligro la paz social. A su juicio, no cabían dudas acerca de que “una de las causas más profundas de las divisiones sociales finca en la carencia de unidad religiosa”²⁹⁴.

²⁹⁰ Decreto-ley 18.411/43, Art. 1: “En las escuelas públicas de enseñanza primaria, pos-primaria, secundaria y especial, la enseñanza de la Religión Católica será impartida como materia ordinaria de los respectivos planes de estudio. Quedan excluidos de esta enseñanza aquellos educandos cuyos padres manifiesten expresa oposición por pertenecer a otra religión, respetándose así la libertad de conciencia. A esos alumnos se les dará instrucción moral”. Este decreto fue ratificado por la ley 12.978 de 1947 y fue derogado por la ley 14.401 del 13 de mayo de 1955.

²⁹¹ BIANCHI, S., *Catolicismo y peronismo... op. cit.* p. 244.

²⁹² *Cfr.* ALGRANTI, J., “La insurrección de las minorías...” *op. cit.* p. 19.

²⁹³ *Cfr.* CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 18.

²⁹⁴ Citado por ZANATTA, L., *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Colección Historia y cultura (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999), p. 222. Para la visión integrista de la Iglesia Católica, que aspiraba a transformar al catolicismo en la base del cuerpo social, la “amenaza protestante” formaba parte junto al judaísmo de sus preocupaciones. Es que el protestantismo constituía –como la Revolución Francesa, como el liberalismo, como el socialismo– uno de los elementos que habían desmoronado los fundamentos

El mayor conflicto se desencadenó en 1946 a raíz de la creación, por medio del decreto-ley 15.829/46, de un Registro Nacional de Cultos “para todos los cultos que se profesen en el territorio de la República, distintos del Católico Apostólico Romano”. Dicho registro se establecía con “fines de información”, como respuesta a “la acción de proselitismo desarrollada en los últimos años” en el país por cultos distintos de la religión sostenida por el Estado, y para “evitar conflictos que suelen originarse por la anarquía entre confesiones de propósitos análogos”. El régimen dispuesto establecía inspecciones, sanciones e inhabilitaciones para las organizaciones religiosas.

La reacción más firme provino del sector protestante. La Convención Evangélica Bautista, la Confederación de Iglesias Evangélicas y la Iglesia Adventista del Séptimo Día se movilizaron para expresar sus protestas, y se hicieron oír en el Senado. Sus demandas tuvieron eco en el flamante gobierno democrático del presidente Juan Domingo Perón, quien dispuso el archivo de las actuaciones a través del decreto 16.160/46²⁹⁵.

También los judíos sufrieron numerosas restricciones durante el período de la Revolución de 1943²⁹⁶. El gobierno realizó exoneraciones de docentes (tachando en muchos casos de comunistas a los maestros judíos), algunos niños judíos eran obligados en las escuelas públicas a asistir a misa²⁹⁷, se prohibió el faenamamiento ritual en el Frigorífico Municipal de Buenos Aires, y se dificultó la comercialización

católicos de la sociedad. Desde las páginas de Criterio se denunciaba que “metodistas, bautistas, adventistas, menonitas, hermanos libres, testigos de Jehová, mormones, pentecostales, salvacionistas, luteranos libres, discípulos de Cristo, cuáqueros, congregacionistas, evangélicos armenios, reformados holandeses, valdenses, etc. han invadido y siguen invadiendo nuestras playas en tren de conquista”. Citado por BIANCHI, S., *Catolicismo y peronismo... op. cit.* p. 240-241. Para contener la amenaza, ante la falta de instrumentos propios, la Iglesia Católica reclamaba la intervención del Estado.

²⁹⁵ Cfr. CATOGGIO, M., "Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina" en Fortunato Mallimaci y Iziar Basterretxea, *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008), p. 108. Sin embargo, en agosto de 1948 era el mismo peronismo el que reiteraba la iniciativa de un Registro de Cultos.

²⁹⁶ Al respecto puede examinarse: BEN DROR, G., "La revolución militar, la Argentina católica y los judíos (1943-1945)" *Judaica latinoamericana: estudios histórico-sociales* 3 (1997).

²⁹⁷ Es célebre el antisemitismo de Gustavo Martínez Zuviría, Ministro de Justicia e Instrucción Pública la Nación entre 1943 y 1944, Director de la Biblioteca Nacional entre 1931 y 1955 y prolífico escritor bajo el seudónimo de Hugo Wast, quien además estaba estrechamente ligado a los sectores más reaccionarios del catolicismo nacional. Su antisemitismo militante no se limitó a sus novelas. Se lo recuerda, por ejemplo, por haber impedido al notable investigador Boleslao Lewin que ingresara a la Sala del Tesoro para realizar sus investigaciones por su condición de judío. En mérito a su xenofobia, y luego de muchos años de reclamos por parte de diversas organizaciones judías y de defensa de los derechos humanos, la Biblioteca Nacional quitó su nombre de la Hemeroteca en 2010. Cfr. GONZÁLEZ, H., "Política de nombres," *Página 12*, 29/04/2010.

de la carne *kosher*. Judíos y protestantes quedaban comprendidos dentro de una particular noción de tolerancia –diferente de la de libertad de cultos– ya que “la Iglesia [Católica] no consentirá en ser igualada a las falsas religiones porque ello sería renunciar a sí misma”²⁹⁸.

b) El peronismo y las disidencias

Primera etapa del peronismo: avenencia con la Iglesia Católica

A lo largo de la década de 1940 la creciente influencia de las confesiones minoritarias, que por entonces comenzaron a denominarse despectivamente “sectas”, fue percibida y denunciada por la Iglesia Católica como una injerencia indebida y perniciosa para el país. La actitud crítica del Episcopado argentino, que contrasta con el silencio anterior, es señal no sólo de cuidado por la ortodoxia sino del acercamiento a una prédica nacionalista²⁹⁹. El regreso al régimen democrático en 1945, con el gobierno de Juan Domingo Perón, no aventó las dificultades para las minorías religiosas. Por el contrario, en un comienzo su política respecto a estos grupos parecía una extensión de la sostenida por el gobierno de facto. No obstante, resulta válido afirmar que la estrategia seguida por Perón resultó un tanto ambigua. Por un lado, nombró como asesor eclesiástico de la presidencia (con jerarquía de embajador) al filofascista Pbro. Virgilio Filippo³⁰⁰, se mostró cuanto menos indolente frente a los fuertes rumores de ingreso al país de prófugos nazis, y tuvo en general una política de acercamiento al sector católico integral y nacionalista; por otra parte, tomó ciertas medidas antidiscriminatorias, como otorgar días de asueto a los soldados y estudiantes judíos en sus fechas religiosas, saludar a la colectividad judía en sus festividades, designar como asesor presidencial en asuntos religiosos al rabino Abraham Blum (de la comunidad alepina).

En definitiva, durante esta primera etapa del régimen peronista las minorías no contaron con demasiados espacios³⁰¹. En 1947 se sancionó la Ley 12.978, que

²⁹⁸ BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 205-207.

²⁹⁹ Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 272.

³⁰⁰ Cfr. W. LEONARD, V., "Church-state relations in education in Argentina since 1943" (University of Florida, 1975), p. 118.

³⁰¹ Incluso la política migratoria del primer gobierno peronista dejó pocos resquicios para el ingreso de “disidentes”. De algún modo, la tendencia restrictiva del gobierno de facto tuvo continuidad durante la presidencia de Perón: del total de inmigrantes para el quinquenio 1947-1952, un 92,19% eran católicos y sólo un 7,80% para otras religiones. De estos últimos, sólo una pequeña minoría eran

ratificaba el decreto-ley 18.411/43, confirmando la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas. Establecía que los padres debían manifestarse “en expresa oposición por pertenecer a otra religión” en caso de no querer que sus hijos asistieran a clases de religión católica. Estos alumnos debían asistir a clases de moral, las que de todas formas contemplaban una formación de tipo religiosa. Como parte de la misma tendencia incluso algunas escuelas protestantes fueron presionadas por la Inspección de Enseñanza Secundaria para la implantación de la enseñanza católica. Esto movilizó nuevamente a los protestantes³⁰², quienes se movilizaron a través de dos de sus asociaciones –la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata y la Convención Evangélica Bautista–, y fueron apoyados en esta lucha por la DAIA.

La comunidad protestante volvió a movilizarse en 1948, cuando con fines de “estadística, información oficial y ordenamiento administrativo” se insistió con el proyecto (que había resultado inviable pocos años antes) de establecer un registro de confesiones no católicas. Así, mediante el decreto 31.814/48 se creó el Fichero de Cultos³⁰³, que prohibía el funcionamiento de cualquier centro religioso que no se encontrara inscripto.

Este registro de cultos, y su inmediato antecedente, constituyeron una innovación en materia de política religiosa que “se inscribe en el marco de una cruzada antiprotestante desatada en 1945, impulsada por la Iglesia Católica y cristalizada en la Pastoral Colectiva del Episcopado, donde se advertía al pueblo y a los gobernantes acerca de las ‘amenazas de esta infiltración anticatólica’. La interpelación episcopal alimentaba arraigados prejuicios antibritánicos y antinorteamericanos, asociados a la matriz protestante, en franca oposición a la simbiosis de latinidad y catolicismo sobre la que se había construido el imaginario social de la ‘nacionalidad

judíos. Diversas perspectivas sobre el tema pueden leerse en: QUIJADA MAURIÑO, M., "Política inmigratoria del primer Peronismo: Las negociaciones con España" *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* December no. 47 (1989); GALANTE, M., "La construcción de políticas..." *op. cit.*; y SENKMAN, L., "Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo" *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 2, no. 3 (1992).

³⁰² Según el censo de 1947, los protestantes constituían el 2 por ciento de la población nacional. Habían visto disminuir su ritmo de crecimiento, pero al mismo tiempo habían alcanzado cierto ascenso social y se ubicaban dentro de los sectores urbanos medios de la sociedad.

³⁰³ *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 11. Aquel primer Fichero de Cultos permaneció en funciones hasta que el decreto 1.127/1959, del Presidente Arturo Frondizi, lo derogó y dispuso su reorganización.

argentina”³⁰⁴. También el judaísmo debía soportar en esta época el estereotipo de su identificación como “rusos”, y por tanto, comunistas, ajenos al “ser nacional”³⁰⁵.

Pero mayor aún fue el problema que se planteó al año siguiente, cuando se elaboró un proyecto de reforma constitucional. En el mismo se encomendaba al Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto que, respecto de las religiones no católicas, debía “garantizar el libre ejercicio del culto en sus templos, registrándolas para conocer su funcionamiento”, además de “fiscalizar esas organizaciones e intervenir cuando sea necesario”. Una vez más, los protestantes se manifestaron en contra de lo que consideraron una clara restricción a la libertad religiosa, en particular por lo referido a la confinación de las prácticas religiosas al espacio de “sus templos”, tal como lo reclamaba un sector del catolicismo. Encabezaron la movilización contra el proyecto la Convención Evangélica Bautista, la Confederación de Iglesias Evangélicas y la Iglesia Adventista del Séptimo Día, entre otras organizaciones, y finalmente obtuvieron la modificación del artículo³⁰⁶.

Pese a las medidas restrictivas para las religiones minoritarias, el presidente Perón parece haber tenido la intención de sumar a estos grupos a su proyecto político. En cuanto a la colectividad judía³⁰⁷, al no haber dado los frutos esperados las señales antidiscriminatorias dadas por el gobierno –ya que la DAIA mantenía su tendencia antiperonista– se optó por crear una institución paralela. Así nació en 1947 la Organización Israelita Argentina (OIA), por iniciativa de la administración peronista y con el objetivo de remplazar a la DAIA como órgano político de la comunidad

³⁰⁴ CATOGGIO, M., "Gestión y regulación..." *op. cit.* p. 108.

³⁰⁵ Para un análisis de la situación del judaísmo durante el gobierno de Perón, puede dirigirse a: CORBIÈRE, E., "Perón y los judíos" *Todo es historia*, no. 252 (1988); y METZ, A., "Reluctant partners: Juan Perón and the Jews of Argentina, 1946-1955" *Judaism* 1, no. 41 (1992).

³⁰⁶ *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 214-215. Para algunos católicos la movilización protestante fue la ocasión propicia para denunciar nuevamente, desde las páginas de *Criterio*, a quienes “han heredado el espíritu rebelde y dañino de los grandes reformadores”, por lo que sostenían que “cualquier medida tendiente a reprimir los abusos orales y escritos contra la Iglesia Católica, es a todo punto laudable, y jamás podría ser considerada como un cercenamiento a la libertad de conciencia y de culto tal como la entiende nuestra Carta Magna”. Véase, al respecto: *Criterio*, vol. 20 (Buenos Aires, 1947).

³⁰⁷ Los judíos conformaban, según el censo de 1947, el 1,6 por ciento de la población nacional. Estaban concentrados en áreas urbanas (el 70% en la ciudad de Buenos Aires), en general en las clases medias.

judía³⁰⁸. De cualquier modo su influencia fue escasa, y se fue desvaneciendo en la medida en que se normalizaban las relaciones de Perón con la DAIA.

También a los protestantes se acercó el gobierno con intenciones de integrarlos a su causa, en forma proporcional al alejamiento que fueron experimentando el peronismo y la jerarquía católica. La negativa de los líderes protestantes –en especial del influyente pastor bautista Santiago Canclini– de dar su apoyo a Perón derivó en el intento gubernamental de crear una organización paralela. Pero el protestantismo, acaso por su misma fragmentación interna, resultaba un sector mucho más difícil de conmovier. En consecuencia, el proyecto fue un fracaso. Es que la presión de los sectores católicos sobre el gobierno había hecho que durante varios años la coerción sobre los grupos protestantes haya sido intensa. Si bien luego de los ya mencionados problemas de 1945 los programas de radio habían vuelto a difundirse, a partir de 1949 los mensajes radiofónicos tenían que estar sometidos a censura previa. Un memorándum de la Subsecretaría de Comunicaciones a la Dirección de Radiofonía expresaba que “las audiciones protestantes conspiran contra la unidad nacional y espiritual de la Nación”, y “contra el estilo de vida argentino, su idiosincrasia, instituciones políticas, sociales y educativas”³⁰⁹. La respuesta protestante fue, como era de esperar, cultivar un marcado antiperonismo. Sólo a partir de 1953, cuando el conflicto de Perón con la Iglesia Católica había escalado, el gobierno profundizó su acercamiento a las iglesias protestantes, entre otras cosas permitiendo la normalización de las emisiones de radio.

Sobre la mitad del siglo XIX sendos fenómenos estaban mutando el orden interno de los dos principales grupos religiosos minoritarios. Dentro del protestantismo se observaba la eclosión de los movimientos pentecostales, mientras que el judaísmo se enfrentaba a los ecos locales del conflicto árabe-israelí.

En cuanto a esto último, el conflicto de Medio Oriente derivado de la creación del Estado de Israel en 1948 tuvo efectos principalmente dentro de la comunidad alepina (provenientes de Alepo, Turquía): los acercó al conjunto de la colectividad judía,

³⁰⁸ Cfr. FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 213. Acerca de los aspectos específicamente vinculados a la OIA, puede consultarse: MARDER, J., "The Organización Israelita Argentina: Between Perón and the Jews" *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, no. 39-40 (1995).

³⁰⁹ CANCLINI, S., *Los evangélicos en el tiempo de Perón: memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Mundo Hispano, 1972), p. 94.

pero al tiempo los alejó de los sirio-libaneses de otros credos con los que habían mantenido fluidas y cordiales relaciones en Argentina. Eventualmente, estos vínculos se fueron cortando en la medida en que se intensificaba el enfrentamiento árabe-israelí.

En lo tocante al protestantismo, desde finales de la década de 1940 los grupos pentecostales comenzaron a desarrollar un fuerte proselitismo al margen de –cuando no en ruptura con– las denominaciones históricas del protestantismo. El crecimiento pentecostal pretendía enfocarse, tal como en el resto de América Latina, en dos sectores: los pueblos originarios y las clases populares urbanas. Se realizaron algunos avances entre los aborígenes tobas y quechuas en Chaco, Salta y Formosa, y mapuches en Neuquén y Río Negro³¹⁰. Entre los sectores urbanos, el crecimiento fue más bien modesto y no resultó demasiado impactante, excepción hecha de las misiones del pastor Hicks, como se verá seguidamente.

Segunda etapa del peronismo: la apertura hacia las minorías

A partir de 1953 la situación dio un vuelco dramático. La otrora robusta alianza entre peronismo y catolicismo se desmoronó rápidamente. En rápida sucesión se le quitaron a la Iglesia Católica ciertos los privilegios que se le habían otorgado durante los primeros años del peronismo, e incluso alguno de los que detentaba desde épocas anteriores³¹¹. Ya en 1949, en ocasión de la reforma constitucional, el catolicismo se había visto defraudado en su anhelo de lograr plasmar ciertas conquistas en el texto constitucional³¹².

³¹⁰ Respecto de la influencia de los grupos pentecostales entre los nativos argentinos: WRIGHT, P., "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba" *Cristianismo y Sociedad* 105(1990); SANTAMARÍA, D., "Pentecostalismos (I). Pentecostalismo e identidad étnica: Formas de educación religiosa entre originarios del Chaco y sus emigrantes a centros industriales argentinos" en María Ester Chapp, *Religiosidad Popular en la Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991); e IGLESIAS, M., "Pentecostalismos (II). Un movimiento mesiánico en la Provincia del Chaco: Napalpí, 1924" en María Ester Chapp, *Religiosidad Popular en la Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991).

³¹¹ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 83.

³¹² Las expectativas del Vaticano se habían visto incentivadas por el hecho de que el principal redactor de la nueva Constitución sería el Dr. Arturo Sampay, constitucionalista muy ligado a los grupos católicos. Se esperaba, pues, que se incorporara a la Carta Magna la posición católica sobre la enseñanza religiosa, la abolición del patronato, la indisolubilidad del matrimonio y, si fuera posible, la declaración del catolicismo como religión oficial. Finalmente, nada de esto ocurrió. Cfr. DI STEFANO, R. y ZANATTA, L., *Historia de la iglesia... op. cit.* p. 463 y ss.

En los años siguientes, Perón fue avanzando sobre segmentos considerados claves en el proyecto de imponer una cultura católica integral a la sociedad, por lo que los conflictos ganaron en frecuencia e intensidad. “La *peronización*’ de la educación y la *politización*’ de las tareas de asistencia social tendían a apartar a la Iglesia [Católica] de sus áreas naturales de incumbencia. Más allá de los modelos societarios 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 aquello que la Iglesia percibía como una injerencia del Estado peronista en las cuestiones de influencia tradicionalmente religiosa”³¹³. A partir del segundo mandato de Perón el catolicismo se posicionó declaradamente en el espacio de la oposición, mientras los conflictos recrudecían.

El peronismo no se limitó a recortar algunos de los privilegios de la Iglesia Católica; fue más allá, reconociendo como interlocutores válidos del gobierno a algunos grupos religiosos minoritarios. Los acercamientos al espiritismo³¹⁴ y al pentecostalismo significaron un reconocimiento para comunidades antes ignoradas, cuando no abiertamente rechazadas. Estos vínculos contribuyeron a fundar el reconocimiento simbólico de minorías religiosas antes marginadas. La erosión al poder de legitimación política de los especialistas religiosos del catolicismo no pasó desapercibida. Se intensificaron las denuncias contra la difusión en el país del espiritismo y del protestantismo, en abierta polémica con el gobierno³¹⁵.

³¹³ ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 4.

³¹⁴ Durante las décadas de 1940 y 1950 el espiritismo experimentó un fuerte crecimiento relativo, impulsado por el desarrollo de la Escuela Científica Basilio. Se trataba de un movimiento autóctono, sin lazos orgánicos con las asociaciones kardecianas, que para 1950 sumaba 21.000 miembros y había establecido 34 filiales en todo el país. Los rumores sobre la afición de Perón hacia las prácticas espiritistas eran frecuentes, y mucho más luego de un acto de la Escuela Científica Basilio celebrado en el Luna Park en octubre de 1950, al que Perón adhirió enviando un telegrama. Este fue otro de los motivos que condujeron al enfrentamiento entre el gobierno peronista y la Iglesia Católica. Respecto al desarrollo del espiritismo en Argentina, puede consultarse: BIANCHI, S., "Los espiritistas argentinos (1880-1910): religión, ciencia y política" en Daniel Santamaría *et al.*, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992).

³¹⁵ *Cfr.* CATOGGIO, M., "Gestión y regulación..." *op. cit.* p. 109. Sin embargo, esta apertura hacia el pluralismo fue limitada. A diferencia de la Época Liberal de 1880, el sector pentecostal a mediados del siglo XX no era demasiado fuerte. Sumado a esto, la experiencia fue breve y duró desde que Perón se enemistó con la Iglesia Católica hasta su derrocamiento, aproximadamente entre 1953 y 1955. Por otro lado, la regulación social contra grupos no católicos se mantuvo, como muestra la oposición que tuvieron que enfrentar los pastores evangélicos por parte de colegios médicos de las distintas ciudades en las que realizaban sus campañas de sanación y salvación. *Cfr.* FRIGERIO, A. y WYNARCZYK,

El Episcopado publicó en 1953 un documento de autoría del Cardenal Alfredo Ottaviani, pro-secretario de la Congregación del Santo Oficio, donde se recordaba que es “deber de los gobernantes, en un Estado compuesto en su casi totalidad por católicos y, consiguiente y coherentemente, gobernado por católicos, de informar la legislación en sentido católico”. Lo que trae como consecuencia que ha de haber una “inspiración cristiana de la legislación”, junto a la necesaria “defensa del patrimonio religioso del pueblo contra cualquier asalto de quien quisiera robarle el tesoro de su fe y de la paz religiosa”. Concluye diciendo que los derechos relacionados a la libertad religiosa “tienen un óptimo sujeto en los individuos que se encuentran en posesión de la verdad, y que no pueden exigirlos iguales los individuos amparándose en el error”³¹⁶.

Haciendo caso omiso a estas amonestaciones, en 1954 el presidente Perón facilitó la realización de la multitudinaria campaña de predicación y milagros de sanidad del evangelista texano Tommy Hicks, con quien se fotografió usando uniforme militar de gala³¹⁷.

La campaña que desarrolló el pastor Hicks³¹⁸ en los estadios de fútbol de Atlanta y Huracán duró sesenta y dos días, y constituyó un punto de inflexión en la historia del pentecostalismo. Las características de este evento fueron impensadas para la época: además de su novedosa temática (una prédica de la sanidad y las curaciones milagrosas), logró una presencia multitudinaria, colocando al pentecostalismo en un régimen de visibilidad público. De este modo, parte del protestantismo –en su mayoría grupos pentecostales, pero también bautistas, metodistas, menonitas y otros– pudo participar del circuito ampliado de las religiones mayoritarias, es decir, salir del ámbito del culto privado para entrar en la escena pública compitiendo de igual a igual por la legitimidad religiosa³¹⁹. En 1954, Perón se reúne con el

H., "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos" *Sociedade e Estado* 3, no. 2 (2008), p. 221.

³¹⁶ OTTAVIANI, A., "Iglesia y Estado: algunos problemas actuales a la luz del magisterio de Pio XII" *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* LI, no. 649 (1953).

³¹⁷ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.*

³¹⁸ Sobre la campaña del pastor Hicks y la expansión de los grupos pentecostales en general, véase: SARACCO, N., "Peronismo y Pentecostalismo. Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954)" *Religión y Sociedad en América Latina*, no. 1 (1992).

³¹⁹ *Cfr.* ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 17.

Presidente de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, David O. McKay, quien se encontraba de visita en la Argentina.

Por otro lado, esto generó tensión interna dentro del protestantismo. Las confesiones históricas, que sostenían firmemente la separación de las iglesias y el Estado, encontraban puntos de afinidad con la agenda política del socialismo y el liberalismo; muy a pesar de los intentos de acercamiento del gobierno, continuaban siendo antiperonistas. Al mismo tiempo los grupos pentecostales (al menos parte de ellos), parecían desarrollar estrategias propias para obtener prebendas de parte del Estado.

En su enfrentamiento con la Iglesia Católica, el gobierno derogó –mediante la sanción de la ley 14.401 del 13 de mayo de 1955– la Ley 12.978 de enseñanza católica en las escuelas públicas, y llegó incluso a declarar la necesidad de una reforma constitucional mediante la Ley 14.404 del 20 de mayo de ese año. La medida parecía encaminarse a separar al Estado de la Iglesia Católica. El propio texto legal expresaba que se modificaría “todo cuanto se vincule a la Iglesia y a sus relaciones con el Estado, a fin de asegurar la efectiva libertad e igualdad de cultos frente a la ley”. Esto terminó por precipitar los acontecimientos que derivarían en la caída de Perón. El 16 de junio se vive un conato de golpe de Estado realizado por facciones de la Fuerza Naval, la oposición y ciertos sectores católicos. Como respuesta, ese mismo día algunos de los templos católicos más representativos del país fueron incendiados, llegándose incluso durante los actos vandálicos a destruir reliquias patrias. A través de la Ley 14.424, el 18 de agosto se prorrogó por 180 días el plazo para que el Poder Ejecutivo hiciera la convocatoria a la reforma constitucional, pero la misma nunca llegó a realizarse: el 16 de septiembre de 1955 caía derrocado Juan Domingo Perón a manos de la llamada Revolución Libertadora. Dentro del amplio arco antiperonista que apoyó el golpe de Estado se contaban los sectores conservadores, el partido militar y la jerarquía de la Iglesia Católica.

Más allá de lo efímero de la experiencia de apertura del Estado hacia las minorías religiosas, truncada por la llamada Revolución Libertadora, esta etapa dejó como marca la definitiva “argentinización” de las religiones minoritarias. A pesar de la calificación católica del protestantismo como “invasión foránea”, indudablemente los protestantes (al igual que los judíos e incluso otros, como los ortodoxos) eran

argentinos³²⁰. Ya a partir de la década de 1920 eran algunos jóvenes nacionales quienes actuaban como predicadores o pastores reemplazando, en parte, a los misioneros llegados del exterior. Los protestantes, como argentinos que eran y que se sentían, no dudaron en ocupar el espacio público, rompiendo el aislamiento que los había caracterizado para involucrarse en las demandas políticas. Aun cuando el campo religioso volvió a estrecharse rápidamente luego de 1955, esta experiencia quedará marcada en la memoria de las confesiones minoritarias, en especial del protestantismo.

c) Los gobiernos militares y el afianzamiento del mito de la nación católica (1955-1983)

La Revolución Libertadora: consolidación del Episcopado y el partido militar

La Revolución Libertadora dejó en claro que no era posible gobernar, por el momento, sin el respaldo del Episcopado y de las Fuerzas Armadas. No obstante, la alianza entre los sectores católicos y militares pagará frente a las bases el alto costo de quedar asociada para siempre a la caída de Perón³²¹.

A partir de 1955 se abre una etapa de inestabilidad, que afectará –directamente o indirectamente– al campo religioso en la Argentina. Se desarrollan concomitantemente tres grandes conflictos, los que a veces se superponen e interactúan. La Guerra Fría, con la particular influencia que la Revolución Cubana provocó en América Latina, polarizó las posiciones hacia izquierda y derecha; el enfrentamiento, con visos de guerra civil, entre peronistas y antiperonistas, que se intensificó luego de la caída de Perón y la proscripción de su movimiento político; y la división interna que provocó el Concilio Vaticano II en el catolicismo argentino, donde hubo desacuerdos en cuanto a los contenidos y alcances del mismo.

Durante este período se afianza el mito de la nación católica³²², al que permanentemente apelarán tanto gobiernos militares como civiles, en un intento por

³²⁰ Sobre el proceso de argentinización de las iglesias protestantes, puede consultarse: LALIVE D'ÉPINAY, C., *Religion, dynamique sociale et dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Interaction (Paris - La Haye: Mouton, 1975).

³²¹ Cfr. ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 11.

³²² Según esta noción ontológica, el concepto nación no se basaba en la materialidad territorial y humana dentro de la cual los individuos que la componían elegían sus propios idearios en el marco del pluralismo democrático, sino en un cuerpo de ideas, de contenidos espirituales y culturales que

reforzar su legitimidad. La identificación entre la identidad católica y la identidad nacional se ha reforzado de tal forma que ambos tipos de conflictos –políticos y eclesiásticos– parecen entrelazarse. Esto le permitía afirmar al presidente Arturo Frondizi, en 1961, que “la unidad de nuestras creencias religiosas ha sido y es el fundamento de la unidad argentina, y bajo el amparo de su doctrina ecuménica la fe católica aglutinó a todas las razas y pueblos del mundo que la inmigración trajo a estas tierras nuevas”³²³. El mismo Frondizi había firmado, dos años antes, el decreto 1.127/59 que reglamentaba el Fichero de Culto, imponiendo la obligación a las confesiones distintas de la Iglesia Católica de inscribirse en el mismo luego de cumplir una serie de requisitos administrativos. Este Fichero tenía por objeto “testimoniar su carácter representativo y facilitar la atención de sus problemas”, pero el Estado se reservaba la facultad de brindar “reconocimiento oficial” sólo a las “agrupaciones serias y responsables que congregan adeptos de distintas creencias con dirigentes idóneos y honestos”³²⁴.

Si bien el esquema jurídico de relaciones del Estado y las iglesias continúa siendo fundamentalmente el que se estableciera mediante la Constitución de 1853 y las reformas legislativas de la Época Liberal de 1880 (es decir, un Estado moderadamente laico que reconoce y garantiza la hegemonía de una Iglesia Católica que representa en términos religiosos a la abrumadora mayoría de la población), ocurre durante los años que siguen a la Revolución Libertadora un cambio trascendente: el Episcopado y las Fuerzas Armadas se hacen acreedores de una capacidad tal de influencia en la sociedad política que les permite ejercer una suerte de “derecho de veto” en temas que consideran sensibles. El triunfo católico en el conflicto “laica o libre”³²⁵, verbigracia, se puede explicar mejor por el peso político

podían producir efectos positivos o disolventes sobre otros productos del espíritu. Así, la nación se transformaba en un conjunto doctrinario que, tomado como punto de referencia, permitía discriminar entre ideas nacionales y antinacionales. *Cfr.* AMESTOY, N. R., “Católicos, liberales y protestantes...” *op. cit.* p. 8.

³²³ Citado por CENTENO, A. M., *Cuatro años de una política religiosa* (Buenos Aires: Editorial Desarrollo, 1964), p. 117.

³²⁴ PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 4.

³²⁵ Se conoce con el nombre de “laica o libre” al conflicto social desatado a raíz de la autorización que los dirigentes de la Revolución Libertadora habían otorgado, mediante el decreto 6403/55, para que se establecieran universidades privadas. Esta disposición había sido promovida por el ministro Atilio Dell’Oro Maini, que era identificado como cercano a las esferas conservadoras y católicas. El artículo 28 de la mencionada norma facultaba a “la iniciativa privada a crear universidades libres, que estarán capacitadas para expedir diplomas y títulos habilitantes, siempre que se sometan a las reglamentaciones que se dictarán oportunamente”. La resistencia a esa disposición fue muy fuerte por

que ha ganado el Episcopado en el post peronismo que por la gran movilización de las masas católicas. En este marco, la identificación entre nación y catolicismo permite la caracterización de las minorías como amenazas para la “civilización occidental y cristiana” (así, por ejemplo, se habla del “enemigo interno” y de la “infiltración marxista”)³²⁶.

Entrada la década de 1960, esta abrumadora hegemonía católica –que comienza sin embargo a verse socavada por una cada vez más significativa secularización de la sociedad– provoca dos tipos de frenos al desenvolvimiento de las minorías religiosas. Por un lado prevalece un clima de censura y control que restringe el accionar de los grupos alternativos que intenten traspasar los límites del espacio privado. Por el otro, es dentro del mismo universo católico donde surgen las expresiones más radicales de una heterodoxia dispuesta a cuestionar el monopolio religioso. Como consecuencia, la represión más fuerte se lleva a cabo al interior de la Iglesia Católica, en sus propios movimientos, organizaciones y cuadros medios, generando un vacío, un lugar vacante, que luego del final de la represión militar será disputado por otras religiones³²⁷.

La Revolución Argentina y el Concordato con la Santa Sede

En torno a la década de 1960, la comunidad judía atravesaba –en el aspecto estrictamente religioso– una fuerte crisis³²⁸. En Buenos Aires, por caso, se habían erigido 18 sinagogas entre 1918 y 1938; en contraste, entre 1939 y 1961 se elevaron sólo cinco. La discontinuación de las olas migratorias y el alejamiento de las prácticas rituales motivaron que muchos judíos se distanciaran de la religión, y hasta que alguno de ellos se mostrara hostil hacia la misma. La ausencia de una autoridad

parte de quienes consideraban que la educación universitaria debía estar en manos del Estado, y ser ajena especialmente a las confesiones religiosas. Por otro lado, recibió un denodado apoyo de parte del catolicismo debido a que las proyectadas universidades privadas pertenecían en su mayoría a los sectores católicos. Aunque finalmente dicha reglamentación no fue fijada, en 1958 el gobierno constitucional de Arturo Frondisi sancionó la Ley 14.557 (llamada “ley Domingorena”) por la que se habilitaba a las universidades privadas emitir títulos oficiales.

³²⁶ DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 24-26.

³²⁷ ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 22.

³²⁸ Para un repaso de los relacionados a la dimensión religiosa dentro del judaísmo argentino, véase: ROSENBERG, S. y RUBINSTEIN, D., "El rol de la tradición en la comunidad judía en la Argentina" (ponencia presentada en Primera Conferencia de Investigadores y Estudiosos Judeo-Argentinos en el Campo de las Ciencias Sociales y la Historia, Universidad Hebrea de Jerusalem - AMIA, Buenos Aires, 1961).

central generaba situaciones anómalas en relación a las autorizaciones rituales, conversiones, divorcios y matrimonios.

En el campo protestante, entretanto, las escasas comunidades que aún tenían lazos intensos con la etnicidad completaban su proceso de “argentinización”. El caso del SEARP resulta paradigmático. Se encontró inmerso en el proceso de reorganización que debió enfrentar la DEK una vez derrotado el régimen nazi. Esta etapa tomó varios años, y se coronó –en la faz formal– con la aprobación de nuevos estatutos en la Conferencia Sinodial de 1965, y con el altamente simbólico cambio de nombre: el Sínodo Evangélico Alemán pasaba a llamarse Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP)³²⁹. Al mismo tiempo, los grupos pentecostales –que continuaban sus intentos expansivos– encontraron un nuevo escollo. A la oposición de la ortodoxia religiosa se sumaron las objeciones de los profesionales de la salud, que consideraban una amenaza las campañas de sanidad milagrosa pentecostales. Cuando en 1967 el predicador norteamericano Morris Cerrullo quiso realizar una campaña en la ciudad de Rosario, el Colegio Médico se opuso. Recién pudo hacerlo en 1973, luego de una batalla legal, que concluyó cuando el juez determinó que el pastor Cerrullo “no provee remedios de ningún tipo, declara enfáticamente su respeto por la ciencia médica y los médicos y sus acciones sólo se basan en el poder de la fe en Dios y en su palabra”³³⁰.

El 28 de junio de 1966, la autodenominada Revolución Argentina derrocó al presidente constitucional Arturo Illia, mediante un golpe de Estado que instauró por primera vez en Argentina un Estado burocrático-autoritario (EBA)³³¹. La novedad estribó en que se trataba de un régimen con vocación de continuidad (ya no “de transición”) que buscaba anular los mecanismos políticos y democráticos con el fin de restablecer un determinado orden social y económico anterior.

En el ámbito religioso, el gobierno militar firmó –poco más de tres meses después de haber usurpado el poder– un concordato con la Santa Sede. Aunque el mismo se

³²⁹ Con todo, las viejas tendencias entre la comunidad evangélica alemana tardaron en desaparecer. Recién en la década de 1980 el liderazgo eclesial pasaba a manos de una generación nacida y formada en Argentina. Para un estudio de este proceso, puede leerse: ZORZÍN, A., "El proceso de naturalización en una iglesia de origen inmigratorio. De Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata a Iglesia Evangélica del Río de la Plata (1946-1980)" *Cuadernos de Teología* 2, no. 14 (1995).

³³⁰ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 252.

³³¹ Cfr. O'DONNELL, G. A., 1966-1973, *el Estado burocrático autoritario: triunfos, derrotas y crisis* (Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982).

había comenzado a gestionar durante el gobierno de Frondizi, recién fue concluido el 10 de octubre de 1966 bajo el gobierno de Juan Carlos Onganía³³².

Este acuerdo, el más importante firmado por Argentina en materia de relaciones del Estado con las iglesias, tuvo una particularidad: si bien anuló, con toda justicia, las intromisiones del poder civil en la órbita eclesiástica, garantizando la plena autonomía de la Iglesia Católica, no eliminó en cambio las prerrogativas eclesiásticas que se derivaban del régimen del patronato³³³. Esto no hizo más que acentuar la desigualdad jurídica entre la Iglesia Católica y las demás confesiones religiosas.

La represión durante el Proceso de Reorganización Nacional

A partir de la segunda mitad de la década de 1970 se comenzó a percibir dentro de las filas del judaísmo un reavivamiento religioso, caracterizado por el retorno a las fuentes bíblicas. Este resurgir tuvo notas claramente militantes, y sus impulsores promovían nuevas prácticas para recuperar a los que se hallaban apartados de la religión. Como parte de este movimiento, se fue ampliando la preponderancia de los grupos ortodoxos y ultraortodoxos –tradicionalmente restringidos– lo que eventualmente desembocó en el aumento de su influencia sobre la conducción de las instituciones del mundo judío³³⁴.

No obstante, no sólo los sectores ortodoxos experimentaron este retorno a la religión, sino que también lo hicieron los judíos conservadores y aún los reformistas³³⁵. Ya 1961 se había fundado el Seminario Rabínico Latinoamericano (afiliado al Teológico Judío de Nueva York), para garantizar la supervivencia del judaísmo en América Latina. En los setenta, conscientes de que el antiguo modelo institucional basado en la identidad nacional de origen –que había sido eficaz para los inmigrantes– se hallaba obsoleto, los judíos conservadores intentaron responder a las necesidades de las nuevas generaciones presentando la religión de forma accesible y atractiva,

³³² SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones...* *op. cit.* p. 25.

³³³ *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 10.

³³⁴ Acerca del resurgimiento de los sectores de orientación ortodoxa y ultraortodoxa, considérese: BRAUNER, S., "La comunidad judía alepina en Buenos Aires: de la ortodoxia religiosa a la apertura y de la apertura a la ortodoxia religiosa, 1930-1953" *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 11, no. 1 (2000).

³³⁵ Para un estudio relativo al progreso reciente de las corrientes conservadoras y reformistas puede consultarse: MARTIN, B., "Judaísmo conservador y reconstruccionismo en las tres últimas décadas" *Maj'Shavot/Pensamientos* 18, no. 2 (1979); y WEIL, A., *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina: testimonio* (Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, 1988).

destacándola como base de la identidad judía. Su propuesta fue crear una identidad religiosa ligada a un compromiso social, es decir, con un rol más activo en los problemas del país. Por este medio el judaísmo conservador logró acercarse a muchos judíos anteriormente no observantes.

Como desprendimiento del sector conservador, pero sin tanto éxito en su prédica, se proyectaron también por aquella época los grupos reformistas. Inspirados en el reformismo norteamericano, sus propuestas –que generaron un intenso debate interno– se basaban en modificaciones radicales del ritual y las prácticas judías, según un criterio de adaptación a los distintos contextos.

En 1976, un nuevo golpe de Estado interrumpe la maltrecha continuidad democrática argentina, llevando al poder al autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. Al igual que diez años antes, el objetivo fue implantar un Estado burocrático-administrativo. Las graves e innumerables violaciones a los derechos humanos acaecidas³³⁶, y el descalabro general en que sumió al país, transforman a este período en el más oscuro de la historia argentina. El Proceso –que se extendió hasta 1983– dejó hondas huellas en la sociedad y en la estructura jurídica del país, afectando al campo religioso de diversas maneras.

En primer lugar, fortaleció –al menos temporalmente– el papel de la cúpula eclesiástica católica, atribuyéndole la misión de legitimar las actuaciones militares y devolviéndole el papel de guardiana de los valores de la argentinidad que había sabido reclamar. La preminencia católica fue asegurada por medio de una serie de medidas pseudolegislativas, llamadas decretos-ley. De este período datan los decretos-ley 21.950, de asignación mensual a dignatarios religiosos; 22.161, sobre asignación mensual a curas párrocos de frontera; y 22.950, para el sostenimiento y formación del clero de nacionalidad argentina. La posición preferencial de la Iglesia Católica se vio reforzada aún más, alcanzando el punto máximo de cristalización, en el establecimiento del Registro Nacional de Cultos no Católicos³³⁷. El instrumento que lo creó, decreto-ley 21.745 de 1978, y su decreto reglamentario 2037/1979, indican que el Registro es obligatorio para todas “las organizaciones religiosas que

³³⁶ Cfr. INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS., *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Argentina*, OEA documentos oficiales (Washington, D.C.: Secretaría General, Organización de los Estados Americanos, 1980), p. 279 y ss.

³³⁷ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 4-5.

ejerzan sus actividades dentro de la jurisdicción del Estado nacional”, a excepción – claro está– de las que integran la Iglesia Católica. Por ello, cuando se hubiere comprobado que los principios de una confesión “resultaren lesivas al orden público, la seguridad nacional, la moral y las buenas costumbres” se podrá denegar la inscripción o dar de baja la existente, lo que significa “la prohibición de actuar en el territorio nacional” y “la pérdida de la personería jurídica o el carácter de sujeto de derecho”.

En segundo orden, la dictadura militar emprendió una campaña de exterminio de todo lo que representara una amenaza al “ser nacional”. Con base en la Doctrina de la Seguridad Nacional, fueron perseguidos los grupos religiosos minoritarios³³⁸, sea por considerarlos cercanos al comunismo, sea por identificarlos con el imperialismo extranjero, o sea simplemente porque resentían la hegemonía religiosa nacional. Dos comunidades fueron especialmente atacadas: los testigos de Jehová y los judíos³³⁹. Los primeros fueron proscriptos mediante el decreto 1867/76 que “prohíbe en todo el territorio de la Nación la actividad de la Asociación religiosa ‘Testigos de Jehová’ o ‘La Torre del Vigía y Asociación de Tratados Bíblicos’, y la de los grupos, entidades o asociaciones directa o indirectamente vinculados a dicha Asociación”. En razón de sus convicciones religiosas que los etiquetaban como contrarios a los sentimientos patrios, sus templos fueron clausurados, se confiscaron sus libros y biblias, no se les permitió ser objetores de conciencia, y finalmente fueron sometidos a prisión arbitraria sistemática y torturas³⁴⁰. En cuanto a la colectividad judía, si bien sus instituciones no fueron obstaculizadas ni se dictaron leyes ni medidas discriminatorias, el antisemitismo se expresó en la especial brutalidad con que fueron tratados los judíos en los centros clandestinos de concentración, y en que los judíos

³³⁸ La posición de los sectores ideológicamente afines al Proceso puede comprenderse en las palabras de uno de sus defensores por medio de la prensa, el periodista Mariano Grondona, quien en una nota de 1977 expresaba que “en países en formación como el nuestro era necesaria cierta homogeneidad étnica y religiosa para ‘construir’ una nación. Los judíos, *en tanto minoría nacional*, podían optar por el exilio o la conversión”. Citado por FEIERSTEIN, R., *Historia de los judíos... op. cit.* p. 387 (la cursiva me pertenece).

³³⁹ Cfr. INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS., *Informe sobre la situación... op. cit.* p. 292.

³⁴⁰ Respecto a la persecución contra la iglesia de los Testigos de Jehová, véase: GEOFFROY LASSALLE, A., "Persecución a la iglesia testigos de Jehová: discriminación y derecho a la reparación en democracia" (ponencia presentada en III Congreso Internacional Derecho y Garantías en el siglo XXI: El Derecho y El Nuevo Contexto Mundial, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004).

se hallaron fuertemente sobrerrepresentados en proporción al total la población en las listas de víctimas del terrorismo de Estado³⁴¹.

Una tercera secuela que dejó el gobierno de facto –que, huelga decirlo, no fue apoyado por todos los sectores católicos– fue la “purga” que realizó al interior de la propia Iglesia Católica, donde las posiciones disidentes fueron catalogadas de “infiltración marxista” y “conspiración contra el verdadero catolicismo”. Con fundamento en ello se sucedieron las detenciones de sacerdotes, miembros de comunidades de base, religiosas, laicos e incluso obispos identificados con la defensa de los derechos humanos. La represión implantada tuvo una dimensión sin precedentes: los heterodoxos fueron perseguidos, exilados, secuestrados, torturados y, muchos de ellos, asesinados³⁴².

Paradójicamente estas tres situaciones –que estaban encaminadas a inaugurar un nuevo período de integrismo religioso–, acabaron por fracturar la experiencia integral. La arraigada fusión del catolicismo con los movimientos populares, que ya se había visto resentida por el enfrentamiento de la jerarquía católica con el peronismo, fue nuevamente afectada a partir de la depuración sistemática de sus elementos heréticos. Sobre este espacio vacante se va a extender el pentecostalismo a partir del regreso de la democracia en 1983³⁴³.

La posición del protestantismo durante la dictadura del Proceso no fue homogénea, y ha dado lugar a diversos debates. A pesar de la evidente cercanía del gobierno de facto con la jerarquía católica, lo que cerraba las puertas a la posibilidad de disputa por parte de las minorías, muchos protestantes no asumieron posiciones antidictatoriales. Tradicionalmente, la preferencia electoral de la mayoría de los protestantes estaba puesta en las opciones políticas que defendían la separación del Estado y las iglesias, como las del socialismo, la democracia progresista y el radicalismo. No obstante, en épocas de conflicto e incertidumbres políticas, muchos se adherían a la ideología del orden que desde algunos sectores civiles y militares se

³⁴¹ Sobre la persecución a los judíos durante el último gobierno militar, véanse: AMIA, *Réplica al informe oficial sobre detenidos desaparecidos judíos, 1976-1983* (Buenos Aires: 1983); DAIA, *Informe especial sobre detenidos desaparecidos judíos (1976-1983)* (Buenos Aires: 1984); y KAUFMAN, E. y CYMBERKNOPFI, B., "La dimensión judía en la represión durante el gobierno militar en la Argentina (1976-1983)" en Leonardo Senkman *et al.*: *El antisemitismo en la Argentina*, (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1986).

³⁴² *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 7.

³⁴³ *Cfr.* ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 12.

proponía, y que inevitablemente derivaba en el quebrantamiento del orden constitucional. Así, frente al Proceso las filas protestantes se dividieron: buena parte de la membresía protestante de clase media y la dirigencia de varias iglesias pentecostales asumieron un claro apoyo a la dictadura militar; mientras que otro sector, más comprometido en las luchas sociales y políticas, asumió una postura opositora al régimen. Ya desde inicios de la década de 1970 se reflejaba en las filas del protestantismo vernáculo la división binaria del campo político internacional de la Guerra Fría. Las iglesias del polo conservador bíblico, que ya se hallaban por entonces ubicadas en la posición demográfica predominante dentro del protestantismo, “adoptaron una postura de evasiónismo [sic] político afín con la cosmovisión dualista que radicaliza la separación entre el ‘mundo’ y el ‘cielo’”; las iglesias del polo histórico liberacionista, por otro lado, se tornaron demográficamente inertes, pero “acumularon un mayor capital de prestigio intelectual y reconocimiento moral hacia las posiciones que asumieron frente a la pobreza y los derechos humanos”³⁴⁴. Esto les valió contar feligreses exiliados y desaparecidos, y algunos de sus templos e instituciones debieron sufrir las consecuencias de atentados por el apoyo brindado a la lucha por los derechos humanos.

La adopción de esta actitud crítica frente al terrorismo de Estado fue el resultado de una evolución gradual, que se articuló en general en torno a dos organizaciones: la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, fundada a fines de 1975 por dirigentes católicos, judíos y protestantes junto con políticos, intelectuales y sindicalistas, y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, organizado en julio de 1976³⁴⁵. En esta evolución pueden identificarse dos etapas. Una primera – cuyos límites pueden señalarse aproximadamente entre 1976 y 1978– durante la cual los dirigentes protestantes, junto con sectores progresistas del catolicismo, actuaron como interlocutores entre el gobierno militar y los familiares de personas detenidas y desaparecidas. A partir de 1979 da inicio otra etapa, en la cual las iglesias protestantes desarrollaron una actitud más crítica hacia el régimen: a la defensa de los derechos humanos se sumaba el reclamo de la restitución del Estado de derecho y

³⁴⁴ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 239.

³⁴⁵ Sobre la actividad de estos grupos, y en particular la contribución de las minorías religiosas en los mismos, HARPER, C., *El acompañamiento: acción ecuménica por los Derechos Humanos en América Latina 1970-1990* (Montevideo: Ediciones Trilce, 2007), p. 82 y ss.

el retorno a la democracia³⁴⁶. A pesar de que el número de protestantes (que alcanzaba al 3% de la población en la década del setenta) era poco significativo, la militancia de un grupo de ellos les permitió alcanzar visibilidad política y reconocimiento público, transformando a algunos de sus dirigentes en referentes de la cuestión.

2.5 Consolidación de la democracia (1983 al presente)

a) La “primavera democrática” y la expansión de las minorías religiosas

Cuando en 1983 retorna el Estado de derecho, la sociedad argentina se ha modificado sustancialmente. La nota característica de esta nueva etapa parece ser la diversidad. Al escenario de mayor heterogeneidad y desigualdad socioeconómica, derivado de las políticas de liberalismo desenfrenado y ajuste estructural llevadas a cabo por la dictadura militar, se sumó el florecimiento de una pluralidad de organizaciones religiosas –de los más variados tipos– a partir de la apertura democrática³⁴⁷.

Al tiempo que algunas minorías experimentan fuertes crecimientos, la hegemonía católica –aunque todavía asentada en una fuerte supremacía numérica y en una estructura legal privilegiada– comienza a ser interpelada con mayor vigor³⁴⁸. Comenzó a delinearse así un modelo, aún en formación, que ha sido denominado de “laicidad desregulada”.

Estos años son de un mercado religioso activo donde el catolicismo pierde la hegemonía en el campo religioso (especialmente a nivel popular) y surge un movilizado movimiento evangélico en todo el continente. En la mayoría de los países se votan leyes de ampliación de la ciudadanía religiosa discutiéndose la igualdad entre los grupos. Lo nuevo es que el movimiento evangélico no es prescindente de lo estatal sino que busca tener los mismos privilegios (donaciones, recursos, subvenciones, salarios a capellanes,

³⁴⁶ Sobre esta evolución en la oposición al Proceso, así como para una visión de las distintas posturas sostenidas por el protestantismo frente a las violaciones a los derechos humanos, puede leerse: MÍGUEZ BONINO, J., "Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar (1976-1983)" *Cristianismo y Sociedad* 23, no. 83 (1985); y TECHERA MARSET, W., "Entre la resistencia y la sumisión: el discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina (1955-1982)" (Tesis, ISEDET, 1995).

³⁴⁷ ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 7.

³⁴⁸ CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 5.

etcétera) que la Iglesia Católica. Se vive una laicidad desregulada que busca salir de la hegemonía católica donde prima la discusión sobre la ampliación de derechos individuales³⁴⁹.

Este nuevo clima social y político permitió que algunos grupos prohibidos durante la dictadura militar (como los testigos de Jehová) fueran nuevamente autorizados, mientras que otros (como pentecostales y umbandas) que habían sido fuertemente estigmatizados salieran de la clandestinidad para inscribirse en el Registro Nacional de Cultos. En síntesis, las minorías religiosas comienzan a encontrar, tanto en la consideración social como en la actitud gubernamental³⁵⁰, un nuevo espacio de desarrollo.

Las características más notables de esta nueva configuración del campo religioso incluyen la mengua en el poder de veto del Episcopado, el debilitamiento de la influencia eclesiástica sobre las costumbres, el crecimiento explosivo de las minorías religiosas –incluidos los llamados “nuevos movimientos religiosos”, las iglesias cristianas no católicas y otras alternativas espirituales–, la caída del número de quienes se autodefinen como “católicos practicantes”, y el proceso de subjetivación de las creencias y de las prácticas³⁵¹.

El apuntado crecimiento de las minorías religiosas se observó, por un lado, en el aumento de su presencia en el Registro de Cultos. Es difícil establecer cuáles de ellos eran grupos religiosos nuevos, y cuales por el contrario ya funcionaban con anterioridad y ahora querían regularizar su situación. Parece indudable que el regreso al orden constitucional permitió la salida a la luz de una cantidad de movimientos religiosos hasta entonces soterrados. Estos movimientos abarcan diferentes grupos sociales y sus propuestas son diversas, yendo desde las que promueven la afirmación de la autonomía del individuo (dirigidas en general a un sector social medio-alto), hasta el neopentecostalismo protagonizado por los sectores populares³⁵². Pero el fenómeno no se agota en la registración de los cultos. La apertura democrática

³⁴⁹ MALLIMACI, F., "Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI" en CLAEH-ALFA, *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (Montevideo: 2006), p. 3.

³⁵⁰ Así, por ejemplo, en 1988 el gobierno radical del presidente Raúl Ricardo Alfonsín promovió y logró sancionar –con el apoyo de los partidos mayoritarios– la Ley 23.592 contra el racismo y la discriminación en todas sus formas, incluyendo la discriminación por motivos religiosos.

³⁵¹ *Cfr.* DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 26-27.

³⁵² *Cfr.* CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 2.

posibilitó la existencia de conductas públicas que anteriormente hubieran sido consideradas desviantes y, por lo tanto, reprimidas. El renovado activismo religioso generó la transmisión de programas religiosos por radio y televisión, la transformación de cines y teatros en templos, la realización de campañas evangelísticas en carpas, y hasta la realización de multitudinarios actos religiosos en estadios de fútbol³⁵³. Entre 1985 y 1986 diversos grupos evangélicos realizaron concentraciones masivas en la ciudad de Buenos Aires presentando a pastores provenientes de Estados Unidos. Todo esto otorgó una alta visibilidad a las actividades de “los evangelistas”³⁵⁴ como los medios comenzaron a denominarlos. También otros grupos se manifestaron públicamente, como los testigos de Jehová quienes llenaron el Estadio del Club Atlético River Plate (el más grande de Argentina), y otros en las ciudades de Rosario y Córdoba. En aquel 1986 los mormones construyen su primer templo en el país, en Buenos Aires³⁵⁵.

El mayor crecimiento estuvo dado, indudablemente, entre los grupos protestantes. El salto cuantitativo expresado por este sector, merced al levantamiento de las restricciones para su actividad proselitista, significó que rápidamente se convierta en la primera minoría religiosa del país³⁵⁶. Dos fenómenos acompañaron este crecimiento: la eclosión del pentecostalismo, y la diversificación del campo protestante.

En relación a lo primero, los años ochenta han sido la época dorada del pentecostalismo argentino. Su crecimiento fue extraordinario durante los primeros años postdictatoriales, convirtiéndose en el sector de mayor peso cuantitativo –con mucha diferencia– dentro del universo protestante. El pentecostalismo aprovechó ciertas ventajas comparativas en relación a otras denominaciones para cimentar su rápido crecimiento. Poseía experiencia en campañas evangelizadoras, sus líderes

³⁵³ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 239-240.

³⁵⁴ Durante el transcurso del siglo XX, la denominación “protestante” –utilizada en sentido peyorativo por algunos sectores católicos– comienza a ser rechazada en los propios círculos de cristianos reformados, que se identifican cada vez más con la matriz “cristiano/evangélico”. Cfr. LÉRTORA MENDOZA, C. A., "Católicos y protestantes..." *op. cit.* p. 271-272.

³⁵⁵ El crecimiento de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en el país se había visto anticipado en la elección del argentino Ángel Abrea como el primer latinoamericano como parte del Primer Quorum de los Setenta, es decir, como una autoridad general con alcance mundial. Cfr. FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, 2 ed., vol. 1 (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003), p. 228-229.

³⁵⁶ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 5-6.

desarrollaron rápidamente estilos personales y estrategias de prédica diferenciadas (cubriendo un espectro más amplio de devociones), y contaban con el respaldo institucional de distintas organizaciones ecuménicas³⁵⁷. Además, contaban con la firme determinación de alcanzar a las masas compitiendo con la tradición católica, y con la autonomía y flexibilidad suficientes como para experimentar con mecanismos no explorados hasta entonces por otros grupos religiosos, como los *shows* televisivos, los conciertos de música y la cercanía con la farándula³⁵⁸. En base a todo ello, los pentecostales se transformarían en una minoría capaz de disputar el espacio público y algunos de los dominios históricos de la Iglesia Católica, como la educación o la familia.

A los grandes ministerios neopentecostales que surgieron a partir de la década de 1980, se sumó el asentamiento de un gran número de iglesias en los reducidos ámbitos barriales que seguían los lineamientos del pentecostalismo tradicional³⁵⁹. Estos dos ámbitos se complementaban (quienes asistían a un ministerio neopentecostal no dejaban por ello de asistir a la iglesia barrial) y realimentaban (las iglesias pequeñas aprovechaban las grandes campañas para ganar nuevos miembros).

En lo tocante a la diversificación del campo protestante, además del fragmentario crecimiento pentecostal, se observó un cada vez mayor distanciamiento entre las iglesias de tendencias “histórica” y “conservadora”. Las diferencias se basaban principalmente en tres cuestiones: las nuevas corrientes teológicas, el ecumenismo y

³⁵⁷ Como la Federación Argentina de Iglesias Evangélica (FAIE) o la Alianza de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA).

³⁵⁸ *Cfr.* ALGRANTI, J., "La insurrección de las minorías..." *op. cit.* p. 23-27.

³⁵⁹ Las diferencias entre las iglesias pentecostales tradicionales y los movimientos neopentecostales derivan de una mutación doctrinaria fundamental: la religión fue desplazada por la magia. Mientras la religión implica la aceptación de un cuerpo doctrinal al que los fieles ajustan sus conductas, la magia consiste en una serie de prescripciones rituales con las que el practicante busca manipular la voluntad de un ser trascendente. Para el pentecostalismo tradicional el único modo de obtener las intervenciones milagrosas divinas era mediante la práctica rigurosa de los preceptos doctrinales, el abstencionismo y la activa militancia religiosa. En el neopentecostalismo, en cambio, el centro se coloca en la participación ocasional en ritos mágicos. De allí entonces que los ministerios neopentecostales tendieran a asimilarse a grandes centros de “atención al cliente”, en lugar de las congregaciones estables cohesionadas por fuertes lazos solidarios típicas del pentecostalismo tradicional. Este se ubicaba donde la gente vivía, pero el neopentecostalismo se radicó donde la gente pasaba, en puntos clave del tránsito urbano. Sobre la expansión del pentecostalismo en Argentina, se puede leer: SARACCO, N., "Argentine Pentecostalism, its History and Theology" (Tesis Doctoral, University of Birmingham, 1989); MÍGUEZ, D., "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de la expansión del pentecostalismo durante el siglo XX" *Anuario del IEHS*, no. 17 (2002); y FRIGERIO, A., *El pentecostalismo en Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994).

la postura frente a los problemas políticos y sociales. Las iglesias históricas se habían orientado hacia el “evangelio social”, aceptando como propias las demandas de justicia social y defensa de las clases oprimidas, lo que las aproximó en algunos casos a proyectos de corte socialdemócrata en lo político, y a la “teología de la liberación” en lo religioso. Vinculadas muchas de ellas al ecumenismo, abandonaron paulatinamente las posiciones anticatólicas más intensas. Otras iglesias, identificadas como conservadoras, influenciadas por la ideología de la Guerra Fría, se orientan hacia una especie de tradicionalismo al estilo de la “nueva derecha religiosa” de los Estados Unidos.

La reacción al auge pentecostal, y al avance público de las minorías religiosas en general, no se hizo esperar. A partir de 1986, varios de los principales diarios y revistas nacionales expresaron su preocupación por estas “nuevas” prácticas religiosas, realizando cuantiosas investigaciones periodísticas, y dedicándoles sus tapas y extensas notas. Esta intensa campaña de denuncias en los medios de comunicación (que fue titulada “la invasión de las sectas”) se vio luego complementada con el *lobby* entre legisladores en busca de su apoyo para proyectos de ley religiosa más represivos. La publicación de libros que explicaban a la sociedad este problema, y los advertía de este preocupante fenómeno, complementaban la tarea de los denominados grupos “anticultos” o “antisectas”³⁶⁰. La propia asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina se refirió al tema, señalando el inconveniente pastoral que representaba la “proliferación” de las sectas, atribuyéndolo a “cierto permisivismo en el control estatal y a la amplia campaña que sus cultores realizan a través de los medios”³⁶¹.

La batalla contra “la invasión de las sectas” tuvo dos etapas bien diferenciadas. En la primera, el acento de la denuncia hacía hincapié en el carácter extranjero de estos movimientos religiosos, lo que traía aparejado el riesgo de invasión imperialista y

³⁶⁰ Los máximos referentes de esta tendencia probablemente fueron el periodista Alfredo Silleta y el psicólogo José María Baamonde. Su prolífica producción sobre el tema de las “sectas” incluye, entre otras publicaciones: BAAMONDE, J. M., *La manipulación psicológica de las sectas* (Madrid: San Pablo, 2003); BAAMONDE, J. M. A., *Sectas y lavado de cerebro: por los senderos de la ficción y la locura*, 1ª ed., La Llave escondida (Buenos Aires: Editorial Bonum, 1991); BAAMONDE, J. M. A., *La Familia, la verdadera historia de los Niños de Dios* (Buenos Aires: Planeta, 1993); SILLETTA, A., *La secta Moon: como destruir la democracia* (Buenos Aires: El Cid Editor, 1985); SILLETTA, A., *Las sectas invaden la Argentina*, 2a ed., Colección de la aldaba (Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1986); y SILLETTA, A., *La ofensiva de las sectas: los falsos mesías en la Argentina*, Colección Argentina hoy (Buenos Aires: Ediciones Temas de Hoy, 1995).

³⁶¹ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 242.

penetración cultural. El discurso se basaba en que estos grupos, financiados desde el exterior, captaban gente ignorante, de nivel socioeconómico bajo y con problemas sociales de distinta índole, con propósitos comerciales o políticamente desmovilizadores. A partir de la década de 1990, el enfoque viró su eje hacia otro tópico. Preocupaba ahora la vulneración de las libertades individuales mediante el “lavado de cerebro”. Según este modelo, grupos sectarios se dedicaban a captar a jóvenes insatisfechos con la sociedad o con problemas familiares y personales, a los que les lavaba el cerebro con técnicas de control mental. Independientemente de la dudosa seriedad de estos enfoques, lo cierto es que lograron cierta notoriedad por agregar a su discurso el factor de la supuesta peligrosidad de estos grupos.

En 1994 se estableció la necesidad de realizar una nueva reforma constitucional. El acuerdo entre el expresidente radical Raúl Ricardo Alfonsín y el entonces presidente Carlos Saúl Menem –conocido como Pacto de Olivos– estableció cuales serían las cláusulas constitucionales que serían reformadas, dejando fuera las de la parte dogmática. Ello no obstante, y habiéndose modificado algunas cláusulas de la parte orgánica que incidían en la relación del Estado con la Iglesia Católica (como el patronato, la fórmula del juramento presidencial y la exigencia de su fe católica), en uno de los debates preliminares de la Asamblea se trató la posibilidad de incluir la reforma del art. 2. Muchos reconocían que el sostén que el Estado está obligado a brindar a la Iglesia Católica en virtud de ese artículo estaba estrechamente ligado a la cuestión del patronato, que ahora se modificaba. Finalmente, sin embargo, se rechazó su tratamiento por no estar incluido en la agenda. La reforma constitucional resultante, en la medida que –muy moderadamente– limitaba el monopolio católico sobre el Estado, significaba un avance ya no hacia la libertad sino hacia la igualdad religiosa. No obstante, fue vivido en las filas de las religiones minoritarias como una oportunidad desaprovechada.

Durante la década de 1990 se vivió otro conjunto de eventos que impactaron fuertemente no sólo en el ámbito religioso sino de la sociedad argentina toda. En 1992 y 1994 sendos atentados (contra la Embajada de Israel en Argentina y la sede de la AMIA, respectivamente) conmovieron a la opinión pública y pusieron en evidencia la complejidad de las relaciones entre la comunidad judía argentina y la totalidad del cuerpo social. Si bien por un lado los atentados despertaron la solidaridad con las víctimas de gran parte de la sociedad argentina, de otro lado

muchos discursos dejaban traslucir una disimulada tendencia antisemita. La frase acuñada por entonces “murieron judíos, pero también argentinos” sintetiza la posición de quienes todavía negaban a los judíos la condición de compatriotas³⁶².

Otro de los sucesos que sacudió a la colectividad judía sobre el fin de siglo fue la caída del Banco Mayo³⁶³. Fundado en 1978 como resultado de la fusión de pequeñas entidades crediticias de origen damasceno y alepino, el Banco Mayo había sido – bajo la conducción de Rubén Beraja– la única entidad financiera de origen judío capaz de resistir a los cambios del mercado. En 1998, cuando contaba con 108 sucursales y 1.800 empleados, fue suspendido por el Banco Central. Se hicieron públicas las actividades ilícitas y las maniobras que beneficiaban a los allegados en perjuicio de la gran masa de los ahorristas. La supervivencia de muchas instituciones judías estuvo en riesgo, y sus dirigentes cayeron en un descrédito tal que se generó un verdadero vacío de poder. Además del impacto económico, se produjo una consecuencia tal vez mayor: se rompió la alianza entre las élites religiosas y las económicas, conduciendo a un fortalecimiento aún mayor de la autoridad rabínica. Serán los dirigentes religiosos los responsables de la reconstrucción del entramado de las comunidades judías, fortaleciendo más aún el proceso de revitalización religiosa.

b) Los protestantes y la lucha por la igualdad religiosa

La última década del siglo XX encuentra a una sociedad argentina en proceso de una profunda transformación. Los indicadores de este proceso son varios: heterogeneidad social, descomposición de identidades históricas, quiebre del monopolio católico ante el crecimiento evangélico en el campo religioso, fragmentación de las creencias, creciente secularización en las costumbres³⁶⁴. La siempre difícil transición democrática se hallaba en marcha, con sus idas y venidas, y las principales instituciones que históricamente habían dado sentido a los argentinos se hallaban en

³⁶² Acerca de los atentados, su impacto en la sociedad argentina y en la colectividad judía, puede recurrirse a: CHAB, S., *Entre la crisis y la esperanza: la comunidad judeoargentina tras el atentado a la AMIA* (Buenos Aires: Catálogos, 2001); e ISOD, L., *Nosotros: las víctimas, los sobrevivientes y la sociedad* (Buenos Aires: Embajada de Israel en Argentina, 2002).

³⁶³ Sobre el ascenso y caída del Banco Mayo, y sus consecuencias, véase: BRAUNER, S., "El cooperativismo de crédito y el Banco Mayo (1958-1998). Una aproximación" (ponencia presentada en la Universidad Argentina de la Empresa, Buenos Aires, 2003).

³⁶⁴ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 4-5.

crisis. El Estado, las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica, así como los sindicatos y los partidos políticos, son instituciones todas que aparecen “cuestionadas, desacreditadas y perdiendo legitimidad en el conjunto de la población”³⁶⁵.

En este contexto los evangélicos, luego de experimentar algunos logros que fortalecieron sus aspiraciones, decidieron redoblar la apuesta y plasmaron esta intención en una frase: “vamos por más”³⁶⁶. Su objetivo era la igualdad de cultos. Ya habían protagonizado multitudinarias convocatorias en el espacio público para protestar contra la Ley de Cultos vigente en 1988 y 1993. En la segunda mitad de la década de 1990 esa tendencia se profundizó, y decididos a mostrar al conjunto de la sociedad su presencia en el país y su intención de modificar el entorno jurídico del factor religioso, los evangélicos volvieron a movilizarse. Nucleados por el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), en 1999 y en 2001 realizaron sendas concentraciones masivas en torno al obelisco porteño, alcanzando la cúspide en el proceso de presión social para modificar las restricciones del sistema jurídico, la acción del Estado y los privilegios de la Iglesia Católica. En dicho período el gobierno nacional estaba en manos de la Alianza encabezada por Fernando De La Rúa, y la gestión de la Secretaría de Cultos estaba a cargo de un grupo de funcionarios católicos de tendencia progresista. Ellos facilitaron una ronda de negociaciones, principalmente entre la Conferencia Episcopal Argentina y las entidades evangélicas, a fin de consensuar un proyecto de ley de cultos. A partir de entonces, sin embargo, la fortísima crisis económica y política que forzó el abandono de la presidencia de la Nación por parte de De La Rúa significó el final de la etapa más intensa de reclamos evangélicos³⁶⁷. En 2003 fue convocado un “tercer obelisco”, cuya convocatoria e impacto fueron más modestos. En rigor, luego de una década completa de reclamos y pronunciamientos políticos, los resultados conseguidos distaron de ser los anhelados por la comunidad protestante.

Es menester señalar, asimismo, que la posición del sector protestante como minoría religiosa resulta un tanto ambivalente. Si bien es cierto que de las filas protestantes

³⁶⁵ MALLIMACI, F., "Prólogo" en Juan Cruz Esquivel, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2001), p. 13 y ss.

³⁶⁶ Para una retrospectiva en profundidad del proceso de incursión de los evangélicos en la arena política, y de su lucha por la igualdad religiosa, véase WYNARCZYK, H., *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Di Tella | Siglo XXI, 2010), publicación parcial de la tesis doctoral que el autor realizó sobre el tema.

³⁶⁷ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 8.

han surgido las principales iniciativas en pos de reformar la estructura jurídica que sigue privilegiando a la Iglesia Católica, existen también algunos sectores que parecieran no apuntar a desmoronar los privilegios sino más bien a participar de ellos³⁶⁸. Algunos de los grupos religiosos que en la actualidad cuentan con los mayores índices de crecimiento, expresión pública y recursos aparentan identificarse más con una matriz católico-céntrica de relaciones con el Estado que con un perfil de mutua independencia, laicidad e igualdad religiosa.

Luego de la crisis de 2001, cinco presidentes se sucedieron en el lapso de diez días. Finalmente accedió al poder Eduardo Duhalde, identificado con el ala derecha del partido peronista. De la mano de Duhalde llegó el remplazo en la Secretaría de Culto del elenco de dirigentes de raigambre católica y criterio aperturista hacia la diversidad religiosa por otros, también católicos, pero “dispuestos a mantener y reforzar el control del Estado sobre el mercado religioso”³⁶⁹. La Secretaría de Culto sufrió otro vuelco a partir del año 2003 con el arribo a la presidencia de Néstor Kirchner. Durante esta nueva etapa no se observa predominio de los elencos católicos liberales ni conservadores. En este lapso comenzó nuevamente la rueda infructuosa de interacciones para producir una nueva ley de culto. Al asumir la presidencia –como una continuidad del mismo proyecto político– Cristina Fernández de Kirchner, se observa una novedad en la Secretaría de Culto, y que tal vez sea una señal de que soplan vientos de cambio: por primera vez en la historia acceden al control de la Dirección Nacional del Registro de Cultos (nexo entre el Estado y las confesiones distintas de la Iglesia Católica Apostólica Romana) un grupo de funcionarios ajenos al ámbito católico.

Durante el año 2013 la presidenta dedicó dos reuniones en Casa Rosada para recibir a los principales representantes del protestantismo local, incluidos los líderes de FAIE³⁷⁰ y ACIERA³⁷¹. En ambas reuniones el reclamo de los protestantes fue el

³⁶⁸ *Ibid.*, 10.

³⁶⁹ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 247.

³⁷⁰ URANGA, W., "En la Rosada por primera vez," *Página 12*, 11/01/2013.

³⁷¹ "La presidenta Cristina Fernández recibe a representantes evangélicos en la Casa Rosada," *Actualidad Evangélica*, http://www.actualidadevangelica.es/index.php?option=com_content&view=article&id=5425:la-presidenta-cristina-fernandez-recibe-a-representantes-evangelicos-en-la-casa-rosada&catid=46:actualidad. Consultado el 25/04/2013.

mismo: la urgente modificación del esquema legal vigente, y la transición hacia un sistema de igualdad religiosa.

2.6 Recapitulación y conclusiones parciales

Desde cierto punto de vista, la historia de las religiones minoritarias en la Argentina puede ser relatada a través del hilo de su lucha por establecerse y progresar en un ambiente adverso. Desde el mismo momento de la conquista y posterior colonización, la fuerte unión entre la Corona española y la Iglesia Católica dejará una huella indeleble en las relaciones entre política y religión en el Río de la Plata. El ideal de una nación homogeneizada a través de una religión única, que intentó establecerse entonces, fue permanentemente reeditado por muchos gobiernos posteriores. Salvo circunstanciales excepciones, como “la época liberal” del último tramo del siglo XIX, o la segunda presidencia de Perón, la tendencia ha sido intentar ligar el concepto de nacionalidad con el de catolicismo.

Se trata del “mito de la nación católica”, que se afianzara a partir de 1930 y se reforzara especialmente con el ascenso de cada nuevo gobierno militar. La calificación de “mito” obedece no a la negación de la mayoría católica, sino a la convicción de que junto a esa mayoría han convivido desde siempre minorías que son igualmente argentinas, tal como se ha comprobado en el breve repaso histórico realizado.

El problema del mito de la nación católica estriba en que ignora el hecho de que los sentimientos y las creencias religiosas siempre han sido, en mayor o menor grado, diversas. En consecuencia, hace aparecer a la uniformidad religiosa como el estado natural de las cosas, reprimiendo u ocultado las posibles disidencias, y disimulando – en palabras de Beckford– “el nivel de esfuerzo que ha debido hacerse para mantener la ficción de un mundo unitario de verdad religiosa”³⁷².

Parte de ese esfuerzo lo constituye el entramado legal que desde los orígenes de la nación privilegia a la Iglesia Católica, con fundamento en diversos motivos históricos y sociológicos. Desde el retorno de la democracia en 1983, esas

³⁷² [“...the degree of force that as usually has been required to maintain the fiction of a unitary world of religious truth.”] BECKFORD, J. A., *Social theory and religion* (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003), p. 83.

circunstancias –las que ya de por sí resultan discutibles como fundamento de la legislación protectora e inequitativa– se han visto fuertemente modificadas. El mapa socio-cultural argentino se compone hoy, más que nunca, de “un mosaico plural”³⁷³, por lo que ya no hay lugar para la monopolización de la producción y transmisión de valores y pautas de conducta. En una democracia moderna la regulación de los comportamientos sociales ha de establecerse mediante el consenso de la propia sociedad, a través de los procedimientos institucionales establecidos, y con respeto a los derechos fundamentales de todos.

No obstante, la diversidad no necesariamente se traduce siempre en pluralismo. En primer lugar, porque este último implica una valoración positiva de la variedad de creencias y costumbres, en el entendimiento su existencia es indispensable para contribuir a la existencia de una cultura más rica, vasta y compleja. Pero además, porque no puede hablarse de pluralismo hasta que los grupos religiosos gocen de derechos efectivos que garanticen su igualdad de oportunidades en materia de observancia, expresión y militancia de sus credos.

³⁷³ ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 5.

3. MARCO CONSTITUCIONAL DE LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y LAS IGLESIAS

«Believing with you that religion is a matter which lies solely between man and his God, that he owes account to none other for his faith or worship, that the legislative powers of government reach actions only, and not opinions. I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, thus building a wall of separation between Church and State.»³⁷⁴

(Thomas Jefferson, 1802)

3.1 Introducción

a) La Constitución nacional y las minorías religiosas

La Constitución nacional (CN) ha sido considerada tradicionalmente, en nuestro sistema jurídico, la norma superior del ordenamiento, la fuente de validez del resto de la normativa nacional. Es esta ley suprema la que realiza el reparto de las relaciones de poder, legitimando a los detentadores del mismo, pero al tiempo limitándolos en su ejercicio. Es ella quien establece el reconocimiento de los derechos y garantías –individuales y colectivos– que deben servir de cortapisa a la prepotencia de los autoritarios.

Pero la Constitución cumple además otra función trascendental en su valor simbólico: es la norma que une a todos los habitantes de la Nación a pesar de su diversidad. En este sentido la Constitución representa –o al menos debería representar– un núcleo de valores comunes compartidos por las personas independientemente de su condición económica, social, cultural, religiosa y hasta nacional. Desde luego, encontrar ese común denominador y reflejarlo no resulta

³⁷⁴ [“Creyendo con ustedes que la religión es un asunto que incumbe exclusivamente el hombre y su Dios, que no debe rendir cuentas a nadie más por su fe o su culto, que los poderes legislativos del gobierno alcanzan sólo las acciones, y no a las opiniones. Contemplo con reverencia soberana ese acto de todo el pueblo estadounidense que declaró que su legislatura no debe dictar ninguna ley respecto al establecimiento de la religión, o prohibiendo el ejercicio libre de la misma, construyendo así un muro de separación entre Iglesia y Estado”.]

sencillo. Con un agravante: a más de ciento cincuenta años de su sanción, la Constitución rige ahora sobre una sociedad más diversa y plural que nunca, sustancialmente distinta a la casi culturalmente homogénea sociedad del siglo XIX. Con todo, esta norma de matriz decimonónica, liberal e individualista ha sobrevivido con escasas modificaciones hasta nuestros días.

En el aspecto relacionado al factor religioso, poco se ha modificado en el texto de la Constitución formal. Las transformaciones se han dado únicamente en torno a la relación del Estado con la Iglesia Católica. Dichas innovaciones pueden ser atribuidas más a un reflejo del cambio en los dogmas y en las políticas de ésta, que en una genuina evolución de la normativa constitucional promovida por aquél. El texto constitucional de 1853 no menciona otra confesión fuera de la católica, ignorando por completo a las confesiones minoritarias. El texto actual es también en ese sentido idéntico al de entonces.

Intentando explicar este fenómeno, Lerena Rodríguez dice que la falta de referencias en la CN a iglesias, comunidades o confesiones religiosas distintas de la Iglesia Católica es “un dato que se podría considerar un defecto de técnica legislativa de bastante calibre, una importante desconsideración, una laguna jurídica sin expresa mención, o bien, una desactualización legislativa que debería revisarse en reformas constitucionales futuras por criterios de estricta justicia”³⁷⁵.

La carta magna se limita, pues, a garantizar ciertos derechos para todos, y a regular específicamente el sistema de relaciones del Estado con la Iglesia Católica. Este tópico es referido por los autores como “Estado e Iglesia”, en clara alusión a esa iglesia en especial. Por mi parte, prefiero la denominación “Estado e iglesias”, porque la relación del poder civil no se produce con una única organización religiosa en particular, sino con todas ellas. Aquello que la Constitución no dice por precepto, lo dice por omisión. Por otro lado, esta expresión representa mejor –según lo entiendo– la diversidad religiosa que caracteriza a la Argentina del siglo XXI.

b) El bloque de constitucionalidad

La versión contemporánea del derecho constitucional muestra una notable reconfiguración del principio de supremacía de la constitución formal. Junto a ella se

³⁷⁵ LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 7.

ubicar ahora en el vértice de la tradicional pirámide jurídica, en una compleja relación, normas internacionales a las que se les asigna jerarquía constitucional. Este conjunto normativo recibe –entre otras denominaciones³⁷⁶– el nombre de “bloque de constitucionalidad”.

En orden a desentrañar cual es el marco constitucional que inspira la regulación del factor religioso, no puede obviarse entonces el estudio tanto del texto de la Constitución nacional, con sus diversas modificaciones, cuanto de los tratados internacionales sobre derechos humanos que gozan de jerarquía constitucional.

Adicionalmente, han de considerarse también otros tratados y declaraciones internacionales que, aún sin ostentar rango constitucional, tienen no obstante jerarquía superior a las leyes, por lo que su influencia es considerable. Muchos de ellos se refieren de manera específica a la regulación del fenómeno religioso, iluminando y desarrollando el contenido los derechos reconocidos por los tratados principales. Su valor primordial es, según considero, el de servir de criterio interpretativo de las cláusulas emanadas del bloque de constitucionalidad.

3.2 Constitución Nacional

a) Preámbulo

Mucho se ha insistido sobre las referencias a Dios que la CN efectúa. Aunque la doctrina mayoritariamente sostiene que el preámbulo no forma parte de la Constitución como tal, no cabe duda de que se trata de uno de sus mejores intérpretes. Expresa sintéticamente los fines para los cuales aquella fue establecida, y los objetivos que perseguían quienes la sancionaron³⁷⁷.

La inclusión de un preámbulo significó una innovación respecto de los antecedentes constitucionales argentinos, ya que ninguno de ellos utilizó este apartado introductorio. Resulta, pues, evidente la voluntad de los constituyentes de 1853 de

³⁷⁶ Cfr. HARO, R., *Constitución, poder y control*, 1ª ed., Instituto de Investigaciones Jurídicas (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002), p. 219. Junto a la expresión “bloque de constitucionalidad” se han utilizado otras, como “normas fundamentales” o “núcleo de constitucionalidad”. El autor citado inclina su preferencia por esta última.

³⁷⁷ Cfr. ARAYA, P., *Comentario á la Constitución de la Nación Argentina*, 2 vols. (Buenos Aires: Librería La Facultad de Juan Roldán, 1908), p. 5.

manifestar expresamente los fines trascendentes que se tenían como guía rectora de la organización institucional³⁷⁸.

También aparece como incuestionable la adhesión de los constituyentes a una creencia religiosa³⁷⁹ o, al menos, la presencia de una convicción cierta acerca de la virtud existente en ese tipo de creencias. Esto se deriva de su decisión de incluir en el preámbulo la invocación de “la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia”³⁸⁰.

Resulta interesante resaltar que, aun cuando los constituyentes parecen haberse inspirado en el preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos de América³⁸¹ (1787), la versión norteamericana –más breve– no contiene referencia alguna a Dios³⁸², lo que resalta la expresa intencionalidad de los constituyentes patrios de incorporar esta idea.

Sobre el alcance de esta invocación se han elaborado diferentes hipótesis.

En ocasiones se ha resaltado el significado místico de la declaración, que respondería no únicamente a la religiosidad de los constituyentes, o al sentimiento de piedad que inspiraba los habitantes del país en aquella época, sino a su intención real de colocar bajo la protección divina a la Nación y a sus instituciones. En este orden de ideas, se ha expresado que “el pueblo argentino ha creído siempre en Dios, y la Voluntad Suprema le ha sido propicia en todas las épocas de su historia. Un pueblo sin fe en Dios no es capaz de concebir los grandes principios de la moral y del derecho, ni es

³⁷⁸ Cfr. QUIROGA LAVIE, H., *Propuesta para reforma de la Constitución Argentina*, 4 vols., vol. 1 (San Luis: Editorial Universitaria San Luis, 1992), p. 39.

³⁷⁹ El 21 de abril de 1853 comenzó la discusión en particular del proyecto de Constitución, y habiéndose puesto en discusión y votación su preámbulo, resultó aprobado por unanimidad. Cfr. IBARRA, E. A., *Congreso constituyente de 1852, constitución de 1853* (Buenos Aires: Establecimiento gráfico Enrique L. Frigerio é hijo, 1933), p. 112.

³⁸⁰ Todas las citas de la Constitución Nacional están tomadas, salvo que se indique lo contrario, del texto oficial publicado según la Ley 24.430, Publicación de la Constitución Nacional (B.O., 10/01/1995).

³⁸¹ Cfr. QUIROGA LAVIE, H., *Propuesta para reforma... op. cit.* p. 38.

³⁸² “Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, con el fin de formar una más perfecta Unión, establecer la Justicia, inspirar la Tranquilidad interior, proveer a la defensa común, promover el Bienestar general y asegurar los Beneficios de la Libertad para nosotros mismos y para nuestra Posteridad, ordenamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América”.

[“*We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defense, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.*”]

capaz de formularlos en la ley escrita que lo rige”³⁸³. Una visión un tanto extrema dentro de esta corriente sostiene que de los dichos del preámbulo se deriva el reconocimiento de que el Dios invocado es el Dios de los católicos³⁸⁴.

A estas ideas cercanas a la dogmática religiosa se han opuesto otras que atribuyen un alcance diferente en la invocación a la Deidad. El propio Juan Bautista Alberdi, quien tan decididamente influyó en el texto constitucional, señaló que era común la fórmula que invocaba a Dios en el encabezamiento de las constituciones dictadas en aquella época, y que ello no debía ser tomado en un sentido místico, “sino en su profundo sentido político”³⁸⁵.

Otros han visto en la apelación al Ser Supremo el reconocimiento expreso de un sistema de justicia que excede al texto de la Carta Magna misma; dicho de otra manera, la adhesión a un sistema iusnaturalista de normas³⁸⁶.

Finalmente, se ha considerado que la fórmula del preámbulo implica la adopción de una doctrina deísta (ni confesional, ni agnóstica), la cual se complementa con la reserva a Dios de las acciones privadas de los hombres (art. 19 CN)³⁸⁷. Esta afiliación a una postura deísta significaría, además, una autoimposición para el Estado argentino, que renuncia a la posibilidad de constituir un Estado autoritario donde no se reconozca límite alguno a sus acciones³⁸⁸.

³⁸³ GONZÁLEZ CALDERÓN, J. A., *Derecho constitucional argentino; historia, teoría y jurisprudencia de la Constitución*, 3 ed., 3 vols. (Buenos Aires: J. Lajouane & cía, 1930), p. 351.

³⁸⁴ “En el preámbulo de esa Constitución, antes de que los representantes del pueblo argentino constituyan el organismo político de la Nación y les den sus instituciones, se invoca a Dios como fuente de toda razón y de toda justicia, y ese Dios invocado, según se desprende de las cláusulas dispositivas que siguen al preámbulo, no es sino el Dios único que veneran los católicos. [En el art. 2] se declara, que ese mismo gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano, viniendo a evidenciarse con esta celebración que la protección invocada en el preámbulo, es la del Dios de esa religión”. Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Contra el Presbítero Jacinto Correa, por infracción del art. 118 de la ley de Matrimonio Civil de 12 de noviembre de 1888 (110 de la ley de 12 de noviembre de 1889) (29/07/1893) Fallos 53:188* [del voto en disidencia de los Ministros Valela y Bazán].

³⁸⁵ Cfr. ALBERDI, J. B., *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915), p. 110.

³⁸⁶ Cfr. SANTIAGO, A., *Religión y política: sus relaciones en el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina*, 1ª ed., Estudios de filosofía del derecho y de derechos constitucionales (Buenos Aires: Ad-Hoc, 2008), p. 240.

³⁸⁷ Cfr. LO PRETE, O., "The Protection of Religious Freedom by the National Constitution and by Human Rights Treaties in the Republic of Argentina" *Brigham Young University Law Review* (2009), p. 675.

³⁸⁸ SANTIAGO, A., *Religión y política... op. cit.* p. 240.

Como quiera que sea, lo que parece fuera de duda es que desde el inicio el texto constitucional reconoce la importancia del hecho religioso en el diseño de la Nación Argentina.

b) Artículo 2: el estatus de la Iglesia Católica

Origen del artículo

En este breve artículo, que reza “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”, la CN se aparta de sus dos fuentes más influyentes. Difiere de la carta fundamental norteamericana –de la que se tomaron muchas otras instituciones–, la que en su primera enmienda afirma que “el Congreso no dictará ley alguna con respecto a la adopción de una religión, o prohibiendo el libre ejercicio de ella”³⁸⁹.

Por otro lado, se apartó también de la otra gran fuente de inspiración de los constituyentes de 1853: el proyecto de Juan Bautista Alberdi. En efecto, éste había propuesto en sus *Bases* que el texto fundamental dijera: “La confederación adopta y sostiene el culto católico, y garantiza la libertad de los demás”³⁹⁰. Como puede observarse, el artículo proyectado agregaba al “sostenimiento” la “adopción” del culto por parte del Estado. En la visión de Alberdi, la revolución en sus primeros días ofreció respetar los privilegios y exclusiones del catolicismo; al dictar la Constitución, sin embargo, y en aras de fomentar la inmigración, sería necesario consagrar el catolicismo como religión de Estado, aunque sin excluir el ejercicio público de los otros cultos cristianos³⁹¹. En la versión definitiva, no obstante, no fue incluida la palabra “adopta”, lo que sugiere que los constituyentes optaron por una fórmula con un menor grado de confesionalidad.

El acuerdo para la redacción de este breve artículo no fue fácil. De hecho, las cláusulas constitucionales que hacían referencia –directa o indirectamente– a la

³⁸⁹ [“*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.*”]

Aunque este artículo no fue parte de la Constitución original de los Estados Unidos de América, se incorporó como primera de las diez enmiendas que en 1791 conformaron el *Bill of Rights*. Es decir que ya tenían más de medio siglo de vigencia cuando fue dictada la Constitución argentina, no obstante lo cual los constituyentes patrios se apartaron totalmente de esta disposición, no sólo en el artículo bajo análisis, sino al consagrar que la libertad de culto sólo puede disfrutarse conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio (art. 14).

³⁹⁰ ALBERDI, J. B., *Bases y puntos de partida... op. cit.* p. 261.

³⁹¹ Cfr. DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina* (Buenos Aires: Coni hermanos, 1907), p. 42.

Iglesia Católica fueron las más discutidas durante los debates de la Asamblea³⁹². De la lectura atenta de los diarios de sesiones puede deducirse la presencia de dos bloques enfrentados en este punto. El estamento católico-conservador fue defendido principalmente por Fray Zenteno, pero también por Leiva, Pérez y Zapata. El sector más liberal –que de todas formas estaba compuesto por personas que de ninguna manera renegaban de su catolicismo– estuvo representado por los constituyentes Gutiérrez, Gorostiaga, Seguí y, en ciertos puntos particulares, el presbítero Lavaysse³⁹³. Es decir que el debate respecto a esta cláusula no se dio en torno a su posible supresión, sino porque algunos, encontrándolo insuficiente, pretendían profundizar su confesionalidad³⁹⁴.

Los partidarios más fervorosos del bloque católico-conservador³⁹⁵ abogaban por que el Estado declarase que el catolicismo era no sólo la religión estatal, sino la única verdadera³⁹⁶. Así, Leiva propuso que el artículo quede redactado de la siguiente forma: “La religión católica, apostólica, romana, (única verdadera) es la religión del estado; las autoridades le deben toda protección, y los habitantes, veneración y respeto”, mientras que Zenteno planteó la alternativa: “La religión católica, apostólica, romana, como única y sola verdadera, es, exclusivamente, la del estado. El gobierno federal la acata, sostiene y protege, particularmente, para el libre ejercicio de su culto público, y todos los habitantes de la Confederación la tributan respeto, sumisión y obediencia”³⁹⁷.

³⁹² Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 38.

³⁹³ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos...* *op. cit.* p. 88.

³⁹⁴ GANCEDO, A., *Reformas á la Constitución Nacional*, 2 vols. (Buenos Aires: Coni hermanos, 1909), p. 6-7.

³⁹⁵ La postura de este sector ha sido fuertemente criticada por los autores liberales decimonónicos. Resulta paradigmática la posición de Saldías, quien señala: “En el Congreso de 1853, hubo quienes rindieron culto á la barbarie y al atrazo de la Edad Media. [Por ejemplo] para oponerse á la libertad de conciencia otro Diputado dijo lo siguiente: ‘Así como ningún deudor paga en moneda falsa, ni hay acreedor que se la reciba, así también ningún hombre debe ajar el tributo de la adoración que debe á Dios con un culto falso, sino con el único y solo verdadero; ni al mismo Dios, como acreedor á nuestra adoración, le será grato recibirlo de otro culto que del Católico Apostólico Romano’. El Diputado concluyó opinando que esa cuestión debía consultarse al Papa... y hacía cuarenta años que la Asamblea de 1813 había declarado á la Iglesia Argentina libre de toda autoridad eclesiástica extranjera! Otro Diputado de ese Congreso hizo grande oposición en nombre de las mismas ideas, á la parte del artículo 16 de la Constitución que establece la igualdad ante la ley; alegando las disposiciones de los concilios, para demostrar que debía mantenerse los fueros de los eclesiásticos”. SALDÍAS, A., *Ensayo sobre la historia de la constitucion argentina* (Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1878), p. 276-277.

³⁹⁶ Cfr. DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina...* *op. cit.* p. 42.

³⁹⁷ IBARRA, E. A., *Congreso constituyente de...* *op. cit.* p. 113.

En una posición más moderada, el convencional Pérez sugirió la fórmula: “El gobierno federal profesa y sostiene el culto católico, apostólico, romano”, similar a la de Alberdi ya citada, al tiempo que dejaba a salvo la posibilidad de los estados provinciales de optar por la religión que gustasen. Zapata, a su tiempo, manifestó que siendo la católica la religión que profesaba la mayoría del país, y como consecuencia de ello estando el gobierno obligado a intervenir “en su ejercicio y el deber de sostener su culto”, sólo esto debía ser incluido en el artículo³⁹⁸.

En una postura más liberal se encontraba Zuviría, quien, oponiéndose a los agregados que se intentaban realizar al texto del proyecto, sostuvo que el gobierno – en tanto persona de existencia moral– no podía adoptar ni profesar religión alguna. Por ello, propuso que en todo caso la cláusula expresase “que la religión católica, apostólica, romana, era la religión del estado, o de la mayoría de sus habitantes”³⁹⁹.

A estos argumentos se sumaron los de Gorostiaga (miembro informante de la comisión que elaboró el proyecto) quien sostuvo que sería falso afirmar que la religión católica era la religión del Estado, ya que “no todos los habitantes de la Confederación ni todos los ciudadanos de ella eran católicos”, y que pertenecer a la comunión católica jamás había sido por nuestras leyes un requisito para obtener la ciudadanía. Por otro lado tampoco podría establecerse que la religión católica es la única verdadera, puesto que se trata de “un punto de dogma cuya decisión no es de la competencia de un Congreso político, que tiene que respetar la libertad de juicio en materias religiosas y la libertad de culto”. Por ello, le parecía suficiente indicar que el gobierno estaba obligado a sostener el culto católico, evitando “obligar la conciencia de los hombres a adorar a Dios de otra manera que la que ellos creen ser más agradable a la divinidad”⁴⁰⁰.

Posiblemente la influencia decisiva la tuvo el convencional Lavaisse, quien siendo un presbítero católico intentó atemperar la postura de algunos de sus correligionarios. Fundó su oposición a las adiciones propuestas en que la Constitución no podía intervenir en las conciencias, sino reglar sólo el culto exterior, y que sería suficiente con que el gobierno federal quede obligado a sostenerlo. Concluyó manifestando su conformidad al artículo tal como había sido propuesto,

³⁹⁸ *Ibid.*, 115.

³⁹⁹ *Ibid.*, 117-118.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 114.

afirmando que “la religión, como creencia, no necesitaba de más protección que la de Dios, para recorrer el mundo sin que hubiese podido nunca la tenaz oposición de los gobiernos detener un momento su marcha progresiva”⁴⁰¹.

En ese estado del debate se procedió a la votación, resultando aprobado el texto propuesto originalmente, sin adiciones o sustracciones, por mayoría simple de votos. El desarrollo del debate y el resultado de la votación demuestran que el contenido del art. 2 resultó una fórmula de transacción, que realizaba un progreso considerable considerando las condiciones existentes en ese momento. Como fruto, el gobierno sostiene el culto católico, pero no hace manifestación de profesarlo⁴⁰², ni afirma la veracidad o falsedad de las doctrinas religiosas⁴⁰³, ni excluye la presencia de otras religiones.

Desde 1853, varias han sido las ocasiones en las que se planteó la necesidad de modificar el art. 2, sin que jamás se haya concretado el intento⁴⁰⁴. Especialmente interesante resultó el debate sostenido en 1860, en ocasión de la reforma constitucional acaecida como consecuencia del ingreso de la Provincia de Buenos Aires a la Confederación Argentina.

El convencional Félix Frías propuso una enmienda al art. 2 CN, por la cual se manifestara que la religión católica era la religión del Estado; que, por consiguiente, el Estado le debía toda su protección y los habitantes de la Nación todo su respeto⁴⁰⁵. Fue apoyado en esta moción por los convencionales Acosta y Anchorena⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ *Ibid.*, 113.

⁴⁰² *Cfr.* DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina... op. cit.* p. 42.

⁴⁰³ “[Luego de] una agria discusión, se llega, como resultado, al término medio, es decir, a considerar a la religión católica como una religión preferida por el Estado, que el Estado costea, pero no como una religión que el Estado abraza, siguiendo, tal vez, las ideas de Royer-Collard, quien decía: ‘ya que el Estado no tiene alma, no puede tener tampoco religión’”. MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho Constitucional*, 2 vols. (Buenos Aires: Imprenta y litografía La Buenos Aires, 1902), p. 135-136.

⁴⁰⁴ *Cfr.* CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 95.

⁴⁰⁵ RAMELLA, P. A., *Derecho constitucional*, 3. ed. (Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1986), p. 192. El texto de la propuesta era el siguiente: “La religión católica, apostólica, romana, es la religión de la República Argentina, cuyo gobierno costea su culto. El gobierno le debe la más eficaz protección y sus habitantes el mayor respeto y la más profunda veneración”.

⁴⁰⁶ MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho... op. cit.* p. 152-153. Durante aquellos años dos autores representaban el pensamiento católico de la época: Félix Frías y José Manuel Estrada. Había entre ambos algunas diferencias. Frías atacaba la institución del patronato, no obstante lo cual prefería que se mantuviera su existencia y continuara la protección de la religión católica, en virtud del sostenimiento del culto hecho por medio del Tesoro nacional. Estrada contestaba a su correligionario diciendo que el patronato desprestigiaba a la Iglesia, hacía que fuera absorbida por el Estado, y que

La propuesta fue efectuada en momentos en que la convención constituyente iba a terminar sus tareas, por lo que tomó por sorpresa a todos. No obstante, inmediatamente recibieron la respuesta de aquellos que se oponían a esta idea, entre ellos los convencionales Sarmiento, Roque Pérez, Portela, Velez Sársfield y Gutiérrez.

Sarmiento sostuvo que la constitución de 1853 había dado un paso adelante en el terreno de la libertad, que el ideal era la independencia de los poderes político y religioso, y que aunque las circunstancias especiales por las que había atravesado la Nación Argentina habían hecho que la religión católica fuera preferida por la mayor parte de los habitantes, ello no importaba acordar una preferencia tan marcada por parte de la Constitución que significara que la religión católica fuera la única verdadera. Agregó que se había dado un gran paso en 1853 al declarar que no había religión de Estado, sino un culto costeadado por la Nación, sin abrazar su dogma. Breves oposiciones hechas por los doctores Gutiérrez, Portela y Vélez Sarsfield concluyeron el debate, y la convención de 1860 decidió mantener el art. 2 de la Constitución de 1853 tal como estaba redactado⁴⁰⁷.

Alcances del sostenimiento

El contenido del art. 2 ha sido objeto de múltiples interpretaciones⁴⁰⁸. Las distintas posturas pueden resumirse, a grandes rasgos, en dos: una restringida y una amplia.

En el último grupo se encolumnan aquellos que entienden que, además del sustento económico, el sostenimiento al que refiere el artículo implica otra clase de protección a la Iglesia Católica de parte del Estado.

Así, por ejemplo, Sanmartino de Dromi opina que los constituyentes de 1853 dispusieron colocar a la Iglesia Católica en una situación de preferencia frente a las demás religiones, por lo que el término “sostener” va más allá del apoyo material que le debe brindar el Estado. Significa, en cambio “una adhesión espiritual al

existiera una notable desigualdad entre la situación en que la Iglesia Católica se encontraba y el escenario de libertad en que se hallaban los demás cultos.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 139-140.

⁴⁰⁸ *Cfr.* BERMÚDEZ, H. R., "La libertad religiosa en la Constitución Nacional" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007), p. 153.

catolicismo, la consagración constitucional de un sentimiento histórico y la vinculación moral existente entre el Estado y la Iglesia”⁴⁰⁹.

Otros autores, sin hablar de unión moral, sostienen sí la necesidad de brindar al catolicismo una protección especial, mayor que la meramente económica. Así, Antokoletz interpreta que “sostener” el culto es no sólo mantenerlo con fondos del Tesoro nacional; significa también protegerlo legal y moralmente, velando por sus fueros y dignidades⁴¹⁰. Ramella, por su parte, habla de la obligación del gobierno de ofrecer una decidida protección moral, argumentando que sería un contrasentido que por un lado se ayudase pecuniariamente a la Iglesia Católica y por otro se la hostilizase o se pretendiese aplicar leyes contrarias al espíritu y preceptos de la religión católica⁴¹¹. Para Ekmedjian, por último, el término “sostener” significa el reconocimiento de que la católica es la religión que profesa la mayoría del pueblo argentino, implica la protección que el gobierno debe brindarle, y en último lugar justifica el otorgamiento de un subsidio financiero para los gastos de la Iglesia Católica⁴¹².

Bidart Campos ofrece una visión original sobre la cláusula constitucional. Exponente singular del pensamiento católico de la segunda mitad del siglo XX, propone una interpretación diferente: no ve que del art. 2 se derive una obligación del gobierno federal de subsidiar económicamente al culto católico. La base de su argumentación reside en que “sostener” no significa “contribuir” o “pagar”, por lo que carece de contenido económico; que la ubicación de la cláusula confirma esta interpretación, al hallarse antes de la que establece la formación del Tesoro nacional⁴¹³, y que la contribución económica que recibe la Iglesia Católica se basa no en un mandato constitucional sino en la compensación por la expoliación de bienes que aquella

⁴⁰⁹ SAN MARTINO DE DROMI, M. L., *Historia de las relaciones... op. cit.* p. 7.

⁴¹⁰ Cfr. ANTOKOLETZ, D., *Tratado de derecho constitucional y administrativo*, 2 vols., vol. I (Buenos Aires: Librería y editorial "La Facultad", J. Roldán y cía., 1933), p. 186.

⁴¹¹ Cfr. RAMELLA, P. A., *Derecho constitucional op. cit.* p. 196.

⁴¹² Cfr. EKMEKDJIAN, M. A., *Tratado de derecho constitucional: Constitución de la Nación Argentina, comentada, y anotada con legislación, jurisprudencia y doctrina*, 5 vols., vol. I (Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1993), p. 192.

⁴¹³ “Art. 4º.- El Gobierno federal provee a los gastos de la Nación con los fondos del Tesoro nacional, formado del producto de derechos de importación y exportación, del de la venta o locación de tierras de propiedad nacional, de la renta de Correos, de las demás contribuciones que equitativa y proporcionalmente a la población imponga el Congreso General, y de los empréstitos y operaciones de crédito que decreta el mismo Congreso para urgencias de la Nación, o para empresas de utilidad nacional”.

soportó durante la reforma de Rivadavia⁴¹⁴. Por todo ello, podría desaparecer esa contribución sin afectarse en nada el deber del art. 2. Retoma, en cambio, la idea de la unión moral, lo que significa que “entre la Iglesia Católica y el estado debe existir una relación de cooperación, con autonomía de una y otro en el ámbito de las competencias respectivas, y con reconocimiento estatal de la órbita del poder espiritual propio de la Iglesia [Católica]”⁴¹⁵.

En la interpretación restrictiva, por otro lado, el “sostén” implica únicamente el apoyo económico que el Estado brinda a la Iglesia Católica⁴¹⁶. Han adherido a esta postura diversos autores nacionales, entre ellos Sarmiento⁴¹⁷, De Vedia⁴¹⁸ (quien lo hace depender del derecho de patronato que en ese entonces pesaba sobre la Iglesia Católica), Araya⁴¹⁹ (quien relaciona el sostén con la pompa y dignidad que merece el culto sostenido por la mayoría) y, más modernamente, Lerena Rodríguez⁴²⁰.

A estas opiniones doctrinales se suman dos que considero de particular importancia. En primer lugar, la propia Comisión de Negocios Constitucionales (encargada de la redacción del proyecto) elaboró un informe donde aclaraba que “por este artículo es obligación del Estado federal mantener y sostener el culto católico, apostólico,

⁴¹⁴ Véase, al respecto, el cap. 2.2.b del presente trabajo.

⁴¹⁵ BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la constitución reformada*, vol. 1 (Buenos Aires: Ediar, 1996), p. 148-149.

⁴¹⁶ DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 12.

⁴¹⁷ “La Constitución no podía decir sin impertinencia que el gobierno federal adoptaba el culto católico; como puede decir que adopta la forma federal. En este caso, recibe o admite una opinión, doctrina o forma, aprobándola o siguiéndola, entre otras opiniones, doctrinas y formas que desecha. Hay un acto de espontaneidad del espíritu, hay deliberación y elección. Pero hablando de cultos, legisladores católicos no escogen entre el protestantismo o el catolicismo. Cuando se quiere establecer una religión del estado, con exclusión o admisión de otros cultos, el legislador dice claro, la religión del estado es la católica [...] Queda sólo la cuestión económica que nace de esta declaración. El gobierno general toma sobre sí la incumbencia de sostener en toda la federación el culto; dotar las iglesias, proveer los obispados y curatos en conformidad con los derechos que resultan del patronato” SARMIENTO, D. F., *Comentarios de la Constitución de la Confederación Argentina* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentina de L.J. Rosso, 1929), p. 126-128.

⁴¹⁸ DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina...* *op. cit.* DI STEFANO descarta que el fundamento del sostenimiento esté en las expropiaciones *rivadavianas* –que nunca fueron muy significativas económicamente– y antes bien lo considera una consecuencia inevitable del patronato, que por definición conlleva esa obligación. *Cfr.* DI STEFANO, R., "Por una historia..." *op. cit.* p. 12. Se abundará sobre este argumento más adelante, en el cap. 5.2.b.

⁴¹⁹ *Cfr.* ARAYA, P., *Comentario a la Constitución...* *op. cit.* p. 68.

⁴²⁰ “La única manera de interpretar en la actualidad el artículo 2 de la Constitución es la de ‘sostenimiento económico’, ya que cualquier otra violaría los artículos 14, 16 y 19 de la Constitución Nacional, pues consagrarían un ‘trato especial y preferencial’ para cierto grupo de ciudadanos que profesan determinado culto”. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 170-171.

romano a expensas del Tesoro nacional”⁴²¹. Ha dado, pues, al término “sostener” un alcance preciso: se refiere a aspectos económicos, descartando otros alcances morales, espirituales o políticos. Esto descarta además, desde luego, que se trate de la declaración de una religión oficial o religión del Estado.

Esta parece haber sido también la inteligencia de la Corte Suprema, interprete último de la CN de acuerdo nuestro sistema jurídico, al expresar acerca del art. 2 que

se limita a privilegiar a la Iglesia Católica en sus relaciones con el Estado coadyuvando, a la vez, al sostén y protección económica de los gastos de ese culto, los cuales serían pagados por el Tesoro nacional, incluidos en su presupuesto y sometidos, por consiguiente, al poder del Congreso [...] Esta interpretación del alcance y contenido que los constituyentes habrían querido otorgar a la norma en examen, se corrobora, a mi modo de ver, por la circunstancia de que se hayan apartado, en oportunidad de su aprobación, de los inveterados textos de los Estatutos Provisionales de 1815 y 1816, del Reglamento Provisorio de 1817 y de las Constituciones de 1819 y 1826, que expresamente consagraban a la religión católica apostólica romana como religión oficial del Estado, suprimiendo la expresión ‘adopta’ utilizada por Alberdi en su proyecto⁴²².

A mi juicio, la Corte ha acertado a poner los justos límites al alcance que se puede otorgar a este artículo constitucional, volviendo a su sentido original y evitando ofrecer interpretaciones innecesariamente extensivas.

El modelo argentino de relaciones Estado – iglesias

La doctrina ha discurrido acerca de la calificación del sistema de relaciones del Estado con las iglesias en Argentina. Desde luego, dicha calificación dependerá del modelo representativo que se utilice, y de los criterios en base a los cuales se proponga ese modelo. Antes de repasar los distintos modelos propuestos, es oportuno llamar la atención sobre el hecho de que estos suelen tomar únicamente en

⁴²¹ Cfr. LORENZO, C. R. N., *Manual de historia constitucional Argentina* (Santa Fe, Argentina: Editorial Juris, 1997), p. 223.

⁴²² Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Villacampa c/ Almos de Villacampa* (09/02/1989) V. 40. XXII, Fallos 312:122 [del dictamen del Procurador Fiscal, al cual adhirió la Corte].

consideración la relación del Estado con la iglesia mayoritaria; en el caso argentino, la Iglesia Católica.

Montes de Oca, por ejemplo, recoge las teorías propias de finales del siglo XIX, cuando sistematiza las maneras de armonizar los intereses de las religiones con los intereses del poder civil en cuatro categorías:

- a. El Estado teocrático, en que existiendo un Rey, lo es por derecho divino. Por tanto, la religión es dominante y el poder político es agente de una voluntad superior cristalizada en la Iglesia⁴²³.
- b. La Iglesia dominada por el Estado. El Rey es el Sumo Pontífice, dictando al mismo tiempo la legislación civil y la eclesiástica, y siendo cabeza de ambos poderes.
- c. La separación o independencia, más o menos absoluta, de la Iglesia y el Estado.
- d. La protección del Estado a la Iglesia, a cambio de los beneficios que la Iglesia presta al Estado⁴²⁴.

Una visión más reciente es presentada por Bidart Campos, quien se concentra en las actitudes que el Estado puede asumir frente al fenómeno religioso, categorizándolas en tres:

- a. Sacralidad (o Estado *sacral*) en que el poder político se convierte casi en un instrumento de lo espiritual, asumiendo dentro del bien común temporal las cuestiones del bien espiritual de la comunidad.

⁴²³ Se hará mención en este apartado a “la Iglesia” en tanto representante del poder religioso institucionalizado, como una simplificación y con abstracción de cualquier confesión religiosa en particular. En otras ocasiones me ha parecido más oportuno hablar de “las iglesias”, como forma de remarcar la pluralidad que subyace siempre al fenómeno religioso.

⁴²⁴ Cfr. MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho... op. cit.* p. 121. Agrega a continuación que “Uno de estos cuatro sistemas hay que adoptar: no es posible concebir otro, ni en la teoría, ni en la práctica”, cerrando la posibilidad a la existencia de otras modalidades. Escoge, entre ellos, el sistema según el cual las sociedades civil y eclesiástica se entrelazan, prestando el Estado protección y garantías a la Iglesia, aduciendo que era el sistema más seguido en aquel momento. Sus caracteres fundamentales pueden definirse así: que la Iglesia y el Estado vivan en cierto aislamiento, que no importe una separación completa, una independencia absoluta; que la Iglesia preste servicios al Estado, que sus funcionarios sean representantes, para ciertos actos, del poder civil; que el Estado ejerza sobre la Iglesia el derecho de Patronato, con mayor o menor amplitud, según las circunstancias de cada caso y según la mayor o menor extensión de los auxilios que le dispense.

- b. Secularidad (o Estado secular), en que el poder político reconoce la realidad de un poder religioso, o de varios, e institucionaliza políticamente su existencia. Se trata de un Estado que valora favorablemente su relación con la comunidad religiosa, sea una o varias. Dentro de este modelo caben distintos submodelos con fundamento en las diferentes circunstancias, tales como si la composición religiosa de la sociedad se basa en una mayoría o es diversa.
- c. Laicidad (o Estado laico), en que sin reparar en la realidad religiosa que se da en el medio social, se elimina *a priori* el problema espiritual del ámbito político para adoptar —al menos teóricamente— una postura indiferente o agnóstica que se da en llamar neutralidad⁴²⁵.

En mi opinión, estos modelos resultan insuficientes para representar la variedad de los sistemas existentes; pero, por sobre todo, estimo que no aciertan a establecer los criterios precisos que permitan distinguir entre uno y otro modelo, o lo hacen de manera en extremo genérica.

Tengo para mí que son esta relativa indefinición, y la vaguedad que sobreviene como consecuencia, las causas de las diferentes calificaciones que recibe el modelo argentino al ser encuadrado en las categorías propuestas. Adicionalmente, el propio texto constitucional resulta ambiguo al momento de definir el esquema de relaciones con las comunidades religiosas⁴²⁶.

Así, hay autores que definen la postura constitucional del Estado argentino como de confesionalidad, otros como de unión moral o relación unitiva, y otros por fin como de separación de ambos, limitándose el Estado al mero sostenimiento económico del culto mayoritario⁴²⁷.

Bidegain adhiere a la primera postura, señalando que “el derecho constitucional argentino resuelve el problema de la relación entre el estado y la Iglesia asumiendo una postura confesional”, pero aclarando a continuación que es una confesionalidad

⁴²⁵ Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... *op. cit.* p. 147-148.

⁴²⁶ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 182.

⁴²⁷ Cfr. BIDEGAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional*, 5 vols., vol. II (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1995), p. 109.

que “cabe en la tipología de la secularidad”⁴²⁸, definición que no puedo dejar de encontrar problemática.

Otros autores, como Navarro Floria, han preferido hacer foco en aquellos elementos que apuntan hacia la neutralidad del Estado, como por ejemplo la educación pública, área en la que la laicidad estatal constituye una fuerte tradición⁴²⁹.

La mayoría de la doctrina es coincidente en que, a pesar del estatus privilegiado que luce la Iglesia Católica, ella no es proclamada como religión del Estado o como religión oficial⁴³⁰. Esta es, por otra parte, la definición que ha dado la Corte Suprema en el ya citado caso “Villacampa”.

Estimo que esta dificultad para calificar el sistema argentino puede ser superada mediante la utilización de un modelo que sea a la vez más completo (en el sentido de abarcar la mayor cantidad posible de situaciones) y más preciso (en cuanto a la definición de los elementos esenciales para pertenecer a una u otra categoría).

En este orden de ideas, un modelo que cumple más acabadamente estas condiciones es el propuesto por Llamazares Fernández⁴³¹, que puede sintetizarse brevemente de la siguiente manera:

Se hallan en referencia a este asunto tres tipos de Estado, el ideológicamente monista, el ideológicamente dualista, y el ideológicamente pluralista.

El primero es aquel en el que en el que existe una verdad oficial respecto de la cual no se admite disenso. Como consecuencia, rigen la intolerancia y el dogmatismo. En ellos, sólo son posibles dos modelos de relaciones con la religión: el primero de ellos

⁴²⁸ *Ibid.*, 147-148. Es sentido similar, se ha dicho: “Nuestra Constitución Nacional resuelve el problema de la relación entre el Estado y la Iglesia asumiendo una postura confesional. El Estado argentino no tiene religión oficial [...] Existe, pues, libertad de cultos, pero no igualdad de cultos. Este criterio deviene de diversas cláusulas constitucionales.” ZIULU, A. G., “La libertad religiosa en los 150 años de la Constitución Nacional” *Jurisprudencia Argentina*, JA 2003 II 917 (2003), p. 2.

⁴²⁹ *Cfr.* NAVARRO FLORIA, J. G., “Derecho eclesiástico...” *op. cit.* p. 58.

⁴³⁰ PADILLA, N., “Derecho a practicar...” *op. cit.* En sentido similar, DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina...* *op. cit.* p. 440.

⁴³¹ Como puede leerse, por ejemplo, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., “Principios, técnicas y modelos de relación entre Estado y grupos ideológicos religiosos (confesiones religiosas) y no religiosos” *Revista de estudios políticos*, no. 88 (1995). Una versión ampliada puede encontrarse en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad de conciencia*, 2a ed., vol. 1, Tratados y manuales (Madrid: Civitas, 2002), p. 57-180. El modelo de análisis –que proviene a su tiempo del derecho alemán, en particular de WOLF, E., *Ordnung der Kirche; Lehre und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1961) – es mucho más complejo, y he tomado del mismo sólo los elementos que resultaban necesarios para el presente estudio.

es el modelo de *identidad*, que no percibe una diferenciación entre el poder religioso y el poder político, por lo que no puede hablarse propiamente de relaciones entre el Estado y la Iglesia. Cuando el polo dominante en el binomio es el poder religioso, se está en presencia de la *teocracia*; cuando lo es el poder político, del *césaropapismo*. El otro modelo posible es el de *exclusividad*, en el cual la visión entre estos dos polos opuestos es negativa respecto al otro, por lo cual se enfrentan hasta que uno prevalece sobre el contrario. De este modo, dan lugar o bien a un *Estado perseguidor*, o bien a una *Iglesia que excomulga al Estado*.

El Estado ideológicamente dualista es aquel en el que se considera que la realidad está compuesta por dos elementos irreductibles el uno al otro. Estos elementos, Iglesia y Estado, tienen respectivas zonas de autonomía, cuyos límites son difíciles de señalar, dando lugar a controversias. Si la disputa se resuelve a favor del poder religioso, se está frente al *Estado confesional*; si en cambio prevalece el poder político, se configura la *Iglesia de Estado*. En cualquier caso, se combinan la autonomía y la subordinación, en grados diversos. Si la subordinación primase, el sistema se aproximaría al modelo de identidad ya reseñado. En ambos submodelos existe un dogma de creencias oficialmente admitidas por el Estado como verdaderas, y tanto la creencia diferente como la increencia son valoradas negativamente.

Existe una variante, dentro de la categoría de Estado confesional, denominada *Estado de confesionalidad histórico-sociológica*. Es una forma de confesionalidad atemperada, donde la preferencia por una religión no implica la exclusión de las otras (o de la ausencia de religión) y se fundamenta –en general– en que son las creencias que pertenecen a la mayoría de la población, o en que han colaborado a la formación de la identidad nacional. Esta preferencia implica el otorgamiento de ciertos privilegios, aunque usualmente se trata de un lento tránsito hacia la neutralidad del Estado.

Por último se encuentra el Estado ideológicamente pluralista. En él nadie posee la verdad absoluta, por lo que la convivencia está basada sobre la mutua tolerancia. La diversidad no es entendida como un mal necesario, sino como un valor sustantivo. Las instituciones están al servicio de los individuos y no a la inversa. Como resultado de este marco, el modelo que se impone es el de *neutralidad*. El término neutralidad no es equivalente a indiferencia frente a lo religioso, sino funciona como indicativo de imparcialidad frente a la pluralidad de manifestaciones religiosas.

Significa que el Estado asegura la paridad de trato de unas creencias y otras, de creyentes y no creyentes, y de todas las confesiones entre sí.

Dentro del esquema propuesto, entiendo que la Argentina debe catalogarse como un Estado de confesionalidad histórico-sociológica. De hecho, los autores son coincidentes en señalar que dos fueron las principales razones para incluir a la Iglesia Católica en un sitio privilegiado dentro de la CN: por un lado, su preexistencia a la organización nacional, y por otro, por la enorme presencia social al tiempo de dictarse la carta magna⁴³². Allí pueden observarse las características que definen al submodelo: la existencia de privilegios otorgados a una iglesia con fundamento en motivos históricos y sociológicos, la tolerancia hacia otros cultos y la tensión autonomía-subordinación que han gobernado las relaciones del Estado con esa iglesia durante toda la historia nacional.

Esta tensión, además, explica la calculada ambigüedad⁴³³ con que los convencionales abordaron este tema en el texto constitucional, en aras a preservar las prerrogativas de la Iglesia, al tiempo que la ponían bajo control del Estado en ciertos aspectos, y ofrecían tolerancia a las confesiones minoritarias en el país.

c) Artículos 14 y 20: libertad de culto y libertad religiosa

Origen del artículo

El art. 14 contiene un listado de los derechos que el naciente Estado argentino reconocía a los habitantes de la Nación.

⁴³² Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 165. En sentido similar, GANCEDO, A., *Reformas a la...* *op. cit.* p. 9-10. Opina diferente BIDART CAMPOS, para quien influye, "sobre todo, en la conjugación de los factores citados, la valoración del catolicismo como religión verdadera. Este último punto surge definitivamente del pensamiento del convencional Seguí en la sesión del 21 de abril de 1853, al expresar que el deber de sostener el culto incluía la declaración de que la religión católica era la de la mayoría o la casi totalidad de los habitantes, y comprendía asimismo la creencia del Congreso Constituyente sobre la verdad de ella 'pues sería absurdo obligar al gobierno federal al sostenimiento de un culto que simbolizase una quimera'. Se acerca de este modo al modelo más puro de Estado confesional. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I.)...* *op. cit.* p. 148.

⁴³³ La idea de la "ambigüedad calculada" la he aplicado a la Constitución argentina tomándola de SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices* (Granada: Editorial Comares, 2005), p. 11. El autor la utiliza en referencia al art. 16 de la Constitución española de 1978. Aún con la diferencia temporal, los constituyentes de ambos países se vieron enfrentados a problemas análogos en la regulación de las relaciones entre los poderes políticos y religiosos.

Sigue, en este sentido, el modelo del constitucionalismo decimonónico, concediendo un catálogo de derechos civiles y políticos de primera generación⁴³⁴. Reza textualmente: “Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio; a saber: de trabajar y ejercer toda industria lícita; de navegar y comerciar; de peticionar a las autoridades; de entrar, permanecer, transitar y salir del territorio argentino; de publicar sus ideas por la prensa sin censura previa; de usar y disponer de su propiedad; de asociarse con fines útiles; de profesar libremente su culto; de enseñar y aprender”.

De los nueve derechos reconocidos, únicamente el referido a la libertad de culto fue objeto de un intenso debate por parte de los convencionales.

Cuando el artículo 14 fue sometido a la consideración del Congreso Constituyente 1853 se suscitó una ardiente controversia en el punto religioso, único que parecía preocupar á la asamblea. Los oradores parecían templados para la lucha. Se negaba al Congreso la facultad de consignar la libertad de cultos, ya se encarara el asunto teológicamente, ya bajo la faz civil ó política. [...] Un sólo sentimiento religioso, un solo culto, uniformidad de todas las creencias: tal debía ser el ideal para asegurar la paz y la felicidad en este mundo y en el otro⁴³⁵.

Las posiciones parecían reducirse a dos. Un grupo de convencionales abogaba por incorporar a la carta constitucional este derecho, fundamentados entre otras cosas en la necesidad de atraer inmigrantes provenientes de los países protestantes del norte⁴³⁶. Representaban, de algún modo, el pensamiento de Alberdi sobre este punto. Éste veía en el sistema de religión única y exclusiva una traba al ingreso de extranjeros, una de las principales preocupaciones de los organizadores de la Nación. Por ello, planteaba que “excluir los cultos disidentes de la América del Sud, es excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son; a que vivan sin religión,

⁴³⁴ Sobre la incorporación de las diferentes generaciones de derechos constitucionales, puede consultarse: LORENZO, C. R. N., *Manual de historia constitucional... op. cit.* p. 164 y ss.

⁴³⁵ DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina... op. cit.* p. 79-80.

⁴³⁶ GANCEDO, A., *Reformas á la... op. cit.* p. 7-8.

a que se hagan ateos”⁴³⁷. Por ello, su propuesta al respecto, asentada en el art. 16 de su proyecto, había sido la siguiente: “La constitución garantiza los siguientes derechos á todos los habitantes de la Confederación, sean naturales ó extranjeros: Todos tienen la libertad de [...] profesar todo culto”⁴³⁸.

Esta había sido también la posición de la Comisión de Negocios Constitucionales, encargada de la redacción del proyecto, la que había expresado en defensa de la cláusula que el modelo de inmigrante al que se aspiraba “no es el ser degradado que se embrutece, olvidando a su creador, sino aquél que aprendió a conocerle y adorarle en el hogar de sus padres. Es el inmigrante cabeza o miembro de familia que, si abandona la patria de su nacimiento, no por eso enajena su conciencia ni su culto; y esta que es una propensión virtuosa, no se puede burlar sin sacrilegio y sin peligro, de poblar nuestro territorio con hombres ateos, incapaces de soportar el yugo saludable de las prácticas religiosas”.

Contra esta tesis se levantaron aquellos que insistían en la necesidad de excluir la presencia de confesiones diferentes a la católica, sea por convicción dogmática, sea por no soliviantar los ánimos de aquellos que no aceptarían la libertad de culto, poniendo en grave riesgo el incipiente orden constitucional⁴³⁹.

Así, por caso, el convencional Colodrero, aunque pertenecía a la comisión redactora, expresó su oposición a la inclusión de la libertad de culto. Basó su postura en cuestiones teológicas (consideraba que, siendo condenada por la Iglesia Católica, la libertad de culto era herética), por lo que eventualmente debería consultarse a la Santa Sede antes de incluir este punto, y rechazó el argumento inmigratorio aludiendo a que “la Confederación Argentina, que por un don del cielo se componía de pueblos católicos y no se hallaban en la fatal necesidad de llamar cultos extraños, ni permitirlos, para promover los bienes de la paz pública, conforme a la religión”. Por ello, proponía fomentar la inmigración de personas católicas, expresando que si

⁴³⁷ ALBERDI, J. B., *Bases y puntos de partida... op. cit.* p. 94. Agregaba también: “Concíbese que la población inglesa emigre espontáneamente a la América inglesa que habla su lengua, practica su libertad y tiene sus costumbres de respeto del hombre al hombre; concíbese que la Alemania protestante, laboriosa, amiga del reposo, de la vida doméstica social y de la libertad religiosa, emigre espontáneamente a la América protestante, trabajadora, quieta por educación, y, por corolario, libre y segura; pero no se concibe que esas poblaciones emigren espontáneamente a la América del Sud, sin incentivos especiales y excepcionales”. *Ibid.*, 16.

⁴³⁸ LANCELOTTI, M. A. y GALLI, L. A., *Apuntes de derecho consitucional: antecedentes nacionales y extranjeros* (Buenos Aires: Imprenta La Buenos Aires, 1898), p. 234.

⁴³⁹ GANCEDO, A., *Reformas á la... op. cit.* p. 7-8.

arribaran protestantes al país serían recibidos fraternalmente, se les daría seguridad para sus personas y propiedades, por lo que no se afectaría el bien general⁴⁴⁰.

También se mostró contrario a la inclusión de la libertad de culto el convencional Zenteno. En un extenso discurso alegó que la sanción de esa libertad sería contraria al derecho natural, porque violaba el deber del hombre dar culto a Dios, lo que no puede hacerse de modo distinto al que enseña la religión revelada como única y sola verdadera, siendo cualquier otra desagradable e injuriosa al mismo Dios. Coincidió en afirmar que la libertad religiosa era una herejía declarada como tal por la Iglesia Católica, condenada y reprobada con censura. También sostuvo que no era competencia de la Asamblea –en tanto que potestad temporal– legislar sobre el punto, y que lo único que podía hacerse era presentar sus necesidades ante la Sede Apostólica, y recabar de su suprema autoridad la reforma de algunos puntos de disciplina eclesiástica⁴⁴¹.

Asimismo uno de los miembros de la comisión redactora, el convencional Leiva, expresó en el seno de la convención su desacuerdo con la inclusión del inciso referente a la libertad de culto. No obstante, su tono fue mucho más moderado, ya que fundó su posición en el hecho de que el exclusivismo religioso no era “lo que mantenía desiertas e incultas las campañas del suelo argentino, sino la falta de garantías sociales, que eran el verdadero estímulo para el aumento de la población”⁴⁴². También el convencional Ferrer se opuso al artículo, pero no impugnando el principio de libertad religiosa sino su extensión: la generalidad de la redacción, que otorgaba ese derecho a todos los habitantes, significaba que incluso los gobernantes “podrían ser judíos, mahometanos o de cualquier otra secta”. Esto, a su juicio, no era deseable, y generaba además el peligro de un levantamiento armado del pueblo en contra de la flamante carta magna⁴⁴³.

⁴⁴⁰ IBARRA, E. A., *Congreso constituyente de... op. cit.* p. 151-152.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 145-149. El grado de desacuerdo de Zenteno con el postulado liberal era tal, que lo llevó a verter expresiones de tono marcadamente discriminatorio y agravante para defender su postura. Así, no tuvo reparos en señalar que “no había razón para mezclar las aguas puras y saludables con las infectas y corrompidas, para beber de ellas simultáneamente, como no la había para sancionar la simultánea existencia de falsos cultos que proceden de un manantial de error y corrupción, cual es el hombre falible sujeto al desorden de sus pasiones y extravíos, con el único y verdadero culto que trae su origen de la fuente pura de la revelación y la infalibilidad divina”.

⁴⁴² *Ibid.*, 153-154.

⁴⁴³ *Ibid.*, 154-155. Manifestó que “con la sanción de este inciso se corría el peligro de que, resentidos los pueblos con estos escándalos, facilitasen el levantamiento de un caudillo que inscribiese en su

Al fundamentalismo de este sector⁴⁴⁴, que no deja de sorprender por su rudeza y por el talante de sus argumentos, se enfrentaron aquellos diputados de orientación más liberal. Estaban empujados, como ha quedado dicho, por el afán pragmático de gestar un Estado moderno, que sea propicio para el arribo de inmigrantes de todas las nacionalidades, en especial de los europeos⁴⁴⁵.

Uno a uno, fueron respondiendo a los argumentos planteados. Seguí expresó su incredulidad al haber oído que la libertad de culto era contraria al derecho natural; que, por el contrario, era indispensable para el progreso del país porque generaría inmigración virtuosa. Agregó “que no debía temerse, sin hacer injuria a nuestra santa religión, la competencia que se le ofrecería con las demás sectas disidentes”⁴⁴⁶.

En cuanto a la competencia del Congreso para legislar sobre el asunto, Gutiérrez manifestó que la misma era plena, ya que su deber primordial era el de declarar y reglamentar los derechos y garantías de los habitantes de la Nación. Por otro lado, “ocurrir a la silla apostólica sería desconocer la autoridad de la Nación y su competencia”⁴⁴⁷.

El convencional Zapata profundizó en este punto, calificando de “herejía política” la idea de que el Congreso careciera de facultades para estatuir la libertad en el ejercicio de cultos. Asimismo contestó al planteo del diputado Ferrer sobre la insuficiencia de poderes de los delegados, diciendo que sus facultades tenían por antecedente el acuerdo de San Nicolás. En él se previene que los diputados no debían traer instrucciones ni limitaciones de ninguna clase, fiando a su conciencia, saber y patriotismo al sancionar con su voto lo que creyesen más justo y conveniente⁴⁴⁸.

pendón el lema: ‘Religión o muerte’, para arrastrar las masas. derrocar gobernantes y echar por tierra la misma Constitución del estado”.

⁴⁴⁴ El convencional Pérez también se opuso a la incorporación de esta cláusula, pero con fundamentos originales. Señaló que el asunto de la religión era del resorte especial de cada provincia, y que no había recibido los diputados facultades suficientes para debatir este punto. En todo caso, no se trataba de una cláusula necesaria, sino de “que tendía únicamente a promover un progreso ulterior, lo que no era del resorte del Congreso constituyente, sino de las futuras cámaras legislativas”, razón por la cual “juzgaba inoportuna y acaso perjudicial la anticipada sanción de esta medida”. *Ibid.*, 155-156.

⁴⁴⁵ El art. 25 CN declara: “El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes”.

⁴⁴⁶ IBARRA, E. A., *Congreso constituyente de... op. cit.* p. 149-150.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 152-153.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 157-158.

Gorostiaga agregó que en el artículo en cuestión sería reglamentado en su ejercicio por una ley del Congreso, tanto en lo referido a la libertad de culto como a la de escribir por la prensa⁴⁴⁹.

Finalmente Lavaisse afirmó que votaría también por la libertad de culto, y se fundaba para ello en la hospitalidad que los cristianos deben al prójimo. Y cerró su alocución con el célebre pensamiento de que “como diputado debía promover para la nación las fuentes de su prosperidad, y que la inmigración de extranjeros, aunque de cultos disidentes, era, a su juicio, una de las principales: que como sacerdote, les predicaría después el Evangelio y la verdad de su religión, con calor y conciencia”⁴⁵⁰. Luego de finalizado el extenso debate, la votación arrojó un resultado de trece votos a favor del mantenimiento del artículo tal como estaba redactado (incluyendo la libertad de culto), y cinco votos en contra.

Lamentablemente se ignora quién es el autor de la notable frase “profesar libremente su culto” del art. 14, que sin dejar de ser concisa es amplia y tiene una flexibilidad tal que le ha permitido sobrevivir intacta hasta el presente⁴⁵¹.

Es notable que los argumentos durante la discusión del texto discurrieron en torno a dos cuestiones: si la libertad de culto es aceptable o no conforme al dogma católico, y si es conveniente para los intereses de la nación. Muy poco o nada se dijo, en cambio, en relación al hecho de que se trata de un derecho inherente al ser humano, que el Estado no otorga sino reconoce⁴⁵², o acerca de la justicia que existe en el reconocimiento de este derecho.

Algunos días después se debatió en el seno de la Asamblea Constituyente el art. 20, referido a los derechos de los extranjeros. El artículo reza textualmente: “Los extranjeros gozan en el territorio de la Nación de todos los derechos civiles del ciudadano; pueden ejercer su industria, comercio y profesión; poseer bienes raíces,

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 150.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 150-151.

⁴⁵¹ *Cfr.* CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 90. En 1957 el gobierno de facto del General Pedro Eugenio Aramburu convocó a una Asamblea Constituyente con el objetivo de convalidar la reforma llevada a cabo un año antes mediante el espurio mecanismo de la “proclama constitucional”. En dicha ocasión, la Convención Evangélica Bautista solicitó la ampliación del art. 14, para que el mismo quede redactado de la siguiente manera en cuanto a la libertad de culto: “La libertad de conciencia y de cultos es inviolable, asegurándose el ejercicio del culto privado y público por todos los medios lícitos”. La propuesta no fue aceptada.

⁴⁵² *Cfr.* SARMIENTO, D. F., *Comentarios de la Constitución... op. cit.* p. 122.

comprarlos y enajenarlos; navegar los ríos y costas; ejercer libremente su culto; testar y casarse conforme a las leyes. No están obligados a admitir la ciudadanía, ni a pagar contribuciones forzosas extraordinarias. Obtienen nacionalización residiendo dos años continuos en la Nación; pero la autoridad puede acortar este término a favor del que lo solicite, alegando y probando servicios a la República”.

La cláusula fue ampliamente criticada por los comentaristas de la Constitución por considerarla redundante, ya que constituye una reiteración de algunos de los derechos enunciados en el art. 14. Los cuestionamientos se basan en dos circunstancias. La primera de ellas es que ya por medio del art. 14 se había otorgado un catálogo de derechos a todos los *habitantes* de la Nación⁴⁵³, sean o no ciudadanos. Por ello se entiende que esos derechos son extensivos a los extranjeros que habiten en el país. En segundo lugar, la redacción del propio art. 20 remite al art. 14, al expresar que los extranjeros gozan en el territorio de la Nación de todos los derechos civiles que corresponden al ciudadano⁴⁵⁴.

No obstante, considero que la sobreabundancia en la que incurrieron los redactores de la Constitución puede explicarse considerando que el objetivo de atraer inmigrantes a la Argentina era trascendental para los pensadores de aquella época⁴⁵⁵. En este sentido, el hecho de reiterar que los extranjeros tienen asegurada en el territorio nacional la libertad para ejercer su culto significa una garantía adicional otorgada como incentivo para inmigración, especialmente la europea y norteamericana.

El derecho a ejercer el culto y derechos relacionados

La concisión del texto constitucional, que simplemente indica que los habitantes de la Nación tienen derecho a ejercer libremente su culto conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio, ha abonado el debate sobre el significado exacto de esas palabras.

Toda vez que –como ha enseñado Bidart Campos– para el goce y ejercicio de los derechos humanos se hace imprescindible instalar al hombre en la comunidad

⁴⁵³ Cfr. BERMÚDEZ, H. R., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 84.

⁴⁵⁴ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 40.

⁴⁵⁵ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación Argentina: comentada y concordada*, 4. ed. (Buenos Aires: La Ley, 2008), p. 175.

política en el status de libertad jurídica, este derecho a ejercer libremente el culto se identifica con una libertad básica, a la que llamamos libertad religiosa⁴⁵⁶. Ahora bien, esa identidad no es absoluta sino parcial, porque la libertad religiosa es un concepto más amplio y comprensivo que el derecho de ejercer libremente el culto, al cual abarca. En tal sentido se ha manifestado la Corte Suprema al definir a la libertad religiosa es “un derecho natural e inviolable de la persona humana, en virtud del cual en materia de religión nadie puede ser obligado a obrar contra su conciencia ni impedido de actuar conforme a ella, tanto en privado como en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”⁴⁵⁷.

Tradicionalmente se ha identificado a la libertad de ejercer el culto como la faz externa del derecho complejo denominado libertad religiosa. El aspecto interno, o libertad de conciencia, implica el derecho para que en el fuero interior de un ser humano no se produzcan interferencias coactivas en materia religiosa de parte del Estado o de las demás personas. Ese mismo derecho, trasladado al fuero externo, constituye la libertad de culto⁴⁵⁸.

De modo que la libertad de conciencia (llamada también a veces libertad de creencia) es una manifestación de la libertad de pensamiento sobre una materia religiosa⁴⁵⁹, mientras que la libertad de culto constituye la libre exteriorización de ese pensamiento a través de prácticas y ritos que conforman el culto.

En resumen, entre nosotros la expresión “libertad religiosa” ha sido empleada en un sentido abarcador, tanto de la libertad de conciencia como la de culto. Incluye la

⁴⁵⁶ Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Teoría general de los derechos humanos*, 1ª ed. (México: Universidad Autónoma de México, 1989), p. 29-30. “en lo político-constitucional, la libertad [...] jurídica es un status o situación del hombre (y por proyección, de la sociedad y sus grupos, en sentido lato) que, presuponiendo el libre albedrío, equilibra el dualismo ‘persona-Estado’ [...] Cada derecho personal es, de alguna manera, una libertad, y por eso se emplean a diario las expresiones ‘libertades individuales’ (o personales) y ‘libertades públicas’. [Por ello] derecho de profesar el culto equivale a libertad religiosa.”

⁴⁵⁷ Cfr. Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Bahamondez, Marcelo s/ medida cautelar* (06/04/1993)B. 605. XXII, Fallos 316:479 [voto de los Dres. Cavagna Martínez y Boggiano, cons. 9].

⁴⁵⁸ Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... *op. cit.* p. 151-152. En igual sentido, entre muchos otros, QUIROGA LAVIÉ, H., *Constitución de la Nación Argentina Comentada* (Buenos Aires: Zavallia, 2000), p. 77; BADENI, G., *Tratado de derecho constitucional*, 2ª ed., vol. 1 (Buenos Aires: La Ley, 2006), p. 532; y MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho...* *op. cit.* p. 119-120.

⁴⁵⁹ Aunque, según lo entiendo, la libertad de conciencia no se limita al ámbito de las creencias religiosas, sino de cualquier tipo de convicciones íntimas. Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad de conciencia*, 2ª ed., vol. 2, *Tratados y manuales* (Madrid: Civitas, 2002), p. 12.

libertad de creer, o no, en determinados principios metafísicos, y de exteriorizar esas creencias practicando libremente el culto de una religión, sin que se le pueda imponer al individuo la obligación de practicar un culto determinado⁴⁶⁰.

Aunque el texto de la CN sólo hace mención expresa a la libertad de culto, entiendo que se encuentra implícita la protección a la libertad de conciencia, pues no puede existir culto que no esté basado en ciertas convicciones religiosas⁴⁶¹. Convicción religiosa y ejercicio del culto son dos caras de la misma moneda: “toda religión presupone un culto. El culto es la parte visible o la manifestación exterior de la religión, como la palabra es un elemento necesario del pensamiento [...] Reconocida la libertad de conciencia, sería contradictorio no reconocer también la libertad de cultos, la cual no es otra cosa que la aplicación inmediata de aquella”⁴⁶².

Tal vez sea por ello que en ocasiones las expresiones “libertad de creencia” (o “de conciencia”), “libertad de culto” y “libertad religiosa” se hayan confundido⁴⁶³. Se trata, en definitiva, de tres conceptos íntimamente relacionados⁴⁶⁴.

Se ha sostenido, sin embargo, una importante distinción entre la libertad de conciencia y la de culto. La primera es absoluta, porque se desenvuelve al margen de toda relación social y del ámbito de alcance de la ley positiva. La libertad de culto, por otro lado, como manifestación externa de aquella creencia se traduce en la ejecución de actos y la participación en ceremonias. En la medida en que dicha exteriorización genera relaciones sociales, deja de ser una libertad absoluta y puede ser objeto de reglamentación legal. Resulta útil señalar, sin embargo, que dicha reglamentación puede tener únicamente sentido negativo. En otras palabras la ley no puede indicar cuál debe ser el contenido del culto, sino en todo caso limitarse a describir los comportamientos vedados con motivo de la práctica religiosa, siempre que resulten lesivos para los derechos subjetivos de terceros⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ Cfr. BADENI, G., *Tratado, t. I... op. cit.* p. 532.

⁴⁶¹ Cfr. ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 3.

⁴⁶² BERMÚDEZ, H. R., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 91.

⁴⁶³ Cfr. ACEVAL, B., "Derecho constitucional: libertad religiosa" (Universidad de Buenos Aires, 1873), p. 13.

⁴⁶⁴ Cfr. BADENI, G., *Tratado, t. I... op. cit.* p. 534.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 532-533. Aceval, por su parte, sostiene que la libertad de culto debe ser absoluta, es decir, que no debe limitarse legalmente *a priori*. Ello no obstante, se podrá reprimir aquellos comportamientos efectivamente realizados y que contraríen el ordenamiento jurídico. Por ello expresa: “No admito nunca que el Estado sea competente para decidir cual de las diferentes religiones

La referida distinción entre libertad de conciencia y libertad de culto fue también sostenida históricamente por la Corte Suprema en sus sentencias. A partir de 1983, coincidiendo con la restauración de la democracia, aparece en la jurisprudencia de la Corte el término “libertad religiosa”, como comprensivo de aquellas dos libertades reseñadas⁴⁶⁶.

Así, el supremo tribunal ha reconocido que la libertad religiosa tiene raigambre constitucional en el art. 14⁴⁶⁷, que asegura a todos los habitantes de la Nación el derecho a profesar y practicar libremente su culto⁴⁶⁸, que la libertad de religión es particularmente valiosa y que la humanidad la ha alcanzado merced a esfuerzos y tribulaciones⁴⁶⁹, y que esta libertad forma parte del sistema pluralista que en materia de cultos adoptó nuestra Constitución Nacional⁴⁷⁰. La Corte ha dejado asentado, además, que la libertad religiosa no protege únicamente a los miembros de un culto particular, sino a todos “quienes establezcan una determinada jerarquía entre sus valores éticos”⁴⁷¹.

Por ello, he elegido hablar de “libertad de culto” antes que de “libertad de cultos” para referirme al aspecto externo de la libertad religiosa, ya que el derecho corresponde directamente a las personas para manifestar libremente sus convicciones (ejercer el culto) y sólo de modo indirecto a las confesiones religiosas, a veces llamadas “cultos”. Asentada esta distinción, se analizará en el presente apartado lo referido a la libertad de culto y a la libertad religiosa en general, dejando el análisis

existentes es la mejor y mas conveniente para la salud de la sociedad, pero esto no implica que no sea competente para juzgar lo pernicioso á la paz y á las costumbres públicas”. ACEVAL, B., “Derecho constitucional...” *op. cit.* p. 20-21.

⁴⁶⁶ PADILLA, N., “Derecho a practicar...” *op. cit.* p. 43.

⁴⁶⁷ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Asociación de Testigos de Jehová c/ Consejo Provincial de Educación del Neuquén* (09/08/2005)A. 639. XXXV, Fallos 328:2966.

⁴⁶⁸ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Glaser, Benjamín Abel* (23/09/1966) Fallos 265:336.

⁴⁶⁹ *Bahamondez*, *op. cit.* [considerando 8º del voto en disidencia de los Dres. Cavagna Martínez y Boggiano]

⁴⁷⁰ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Ekmekdjian, Miguel Angel c/ Sofovich, Gerardo y otros* (07/07/1992)E. 64. XXIII, Fallos 315:1492 [considerando 27 del voto de la mayoría].

⁴⁷¹ *Portillo*, *op. cit.* [considerando 9 del voto de la mayoría]. El Tribunal agrega: “el ámbito de posible violencia estatal al fuero interno se amplía con forma considerable, abarcando el sistema de valores no necesariamente religiosos en los que el sujeto basa su propio proyecto de vida. Una interpretación diferente nos llevaría al contrasentido de proteger el derecho a la libertad de cultos, como una forma de exteriorización del derecho a la libertad de conciencia, y no atender a este último como objeto de protección en sí mismo”. Con esto, libertad religiosa y libertad de conciencia parecen volver a confundirse.

pormenorizado de la libertad de conciencia para cuando se aborde el estudio del art. 19 de la Constitución, donde se la reconoce expresamente.

Por lo pronto, la libertad religiosa admite una distinción más: tiene un aspecto positivo y uno negativo. En la primera faceta, implica el derecho de realizar todos los actos externos de reverencia, homenaje, veneración y participación en la liturgia religiosa. En el aspecto negativo entraña el derecho a no ser obligado a compartir ceremonias religiosas de un determinado credo, y a que la no pertenencia religiosa no genere algún efecto jurídico discriminatorio⁴⁷².

La Corte Suprema ha aceptado este distingo. Ha dicho que la faz negativa implica “la existencia de una esfera de inmunidad de coacción, tanto por parte de las personas particulares y los grupos como de la autoridad pública. Ello excluye de un modo absoluto toda intromisión estatal de la que pueda resultar la elección forzada de una determinada creencia religiosa, coartando así la libre adhesión a los principios que en conciencia se consideran correctos o verdaderos”. En cuanto a la faz positiva, constituye “un ámbito de autonomía jurídica que permite a los hombres actuar libremente en lo que se refiere a su religión, sin que exista interés estatal legítimo al respecto, mientras dicha actuación no ofenda, de modo apreciable, el bien común”. Dicha autonomía es extensiva a las confesiones religiosas, “para las cuales importa también el derecho a regirse por sus propias normas y a no sufrir restricciones en la elección de sus autoridades, ni prohibiciones en la profesión pública de su fe”⁴⁷³.

Se plantea aquí el interesante problema de dilucidar hasta dónde llega la libertad positiva de la mayoría de la sociedad frente a las minorías que no comparten esas creencias, especialmente cuando se hace uso del espacio público. Coincido con Gelli en que en una sociedad democrática y pluralista el conflicto que surge entre el ejercicio de la libertad negativa de creencia de unos y la libertad positiva de creencias de otros “no puede ser resuelto según el principio de la mayoría, pues el derecho fundamental a la libertad de creencias persigue, en forma especial, el respeto de las minorías”⁴⁷⁴. En dichas circunstancias, pues, se debe privilegiar la libertad negativa de las minorías.

⁴⁷² Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 174.

⁴⁷³ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Sejean, Juan Bautista c/ Ana María Zaks de Sejean* (27/11/1986) Fallos 308:2268 [considerando 9 del voto del ministro Enrique S. Petracchi].

⁴⁷⁴ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 177-178.

Alcances y limitaciones del derecho a la libertad religiosa

El derecho a la libertad religiosa está reconocido, como lo indica expresamente el art. 14, a todos los habitantes de la Nación. En consecuencia, el titular directo de este derecho subjetivo es la persona individual, en razón de su dignidad inherente⁴⁷⁵. También resultan por extensión titulares del derecho, en cuanto resulte aplicable, las confesiones religiosas, como se verá enseguida.

La libertad religiosa es un derecho complejo que contiene múltiples contenidos, y debe interpretarse como comprensiva de los derechos cuyo ejercicio admite una finalidad religiosa (asociación, reunión, enseñanza, expresión)⁴⁷⁶.

Se han intentado diferentes enunciaciones de esos contenidos⁴⁷⁷. A modo de resumen, pueden señalarse los siguientes derechos referidos a la faz positiva:

- a. A profesar las creencias religiosas que libremente elija, o a no profesar ninguna⁴⁷⁸;
- b. a cambiar o abandonar sus creencias religiosas;
- c. a practicar individual o colectivamente actos de culto, pública o privadamente;

⁴⁷⁵ Una opinión diferente sostiene Estrada, quien hace depender la libertad religiosa no de la dignidad del hombre, sino de la conveniencia del Estado. Sostiene que “dadas ciertas composiciones sociales, la libertad de cultos puede ser un medio necesario de armonía y pacificación. En sociedades de condiciones distintas, su negativa puede ser condición indispensable de paz, sobre todo en naciones sólidas, y de concederla, no seguirse sino lo que tiende a evitar cuando es lógicamente establecida, es decir, la discordia y la anarquía”. ESTRADA, J. M., *Obras completas*, 12 vols., vol. VI Curso de Derecho Constitucional (Buenos Aires: P. Igón y cia, 1897), p. 38.

⁴⁷⁶ Cfr. ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 4.

⁴⁷⁷ Pueden consultarse al respecto, entre otros: BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... *op. cit.* p. 152; BIDEgain, C. M. A., *Curso de derecho constitucional*, 5 vols., vol. V (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2001), p. 208; CARDOSO, J. C., "Perspectivas constitucionales sobre libertad religiosa" *La Ley*, no. 2001-A (2001), p. 3; y ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 1. Este último autor propone una triple clasificación para el contenido de la libertad religiosa: derechos relacionados a la libertad de conciencia, derechos relacionados a la libertad de expresión y derechos relacionados a la libertad de culto.

⁴⁷⁸ Ha dicho la Corte Suprema que la cláusula constitucional analizada significa “el reconocimiento para todos los habitantes de la Nación de la libertad religiosa, la que conlleva la facultad de no profesar religión alguna” *Sejean c/ Zaks de Sejean*, *op. cit.* [considerando 9 del voto del ministro Enrique Petracchi]. Ha aclarado también que, contrariamente a lo sostenido por algunos dogmas religiosos, la adhesión o siquiera la búsqueda de la verdad no es condición para el reconocimiento de este derecho. “El fundamento de la libertad religiosa reside en la naturaleza misma de la persona humana, cuya dignidad la lleva a adherir a la verdad. Mas esta adhesión no puede cumplirse de forma adecuada a dicha naturaleza si no es fruto de una decisión libre y responsable, con exclusión de toda coacción externa. En razón de ello este derecho permanece en aquéllos que no cumplen con la obligación moral de buscar la verdad y ordenar la vida según sus exigencias” *Bahamondez*, *op. cit.* [del voto de los ministros Cavagna Martínez y Boggiano].

- d. a decidir la orientación espiritual y religiosa de sus hijos menores hasta la edad de discernimiento;
- e. a disponer de tiempo suficiente para asistir a las prácticas religiosas en los días de culto;
- f. a no padecer discriminaciones arbitrarias por razones religiosas;
- g. a celebrar matrimonios de acuerdo con la propia religión, sin perjuicio del cumplimiento de las leyes civiles;
- h. a recibir asistencia de los ministros de su propia confesión religiosa, en particular en los hospitales, asilos, cárceles o cuarteles;
- i. a manifestar sus creencias religiosas, así como a realizar prédica, divulgación y difusión de sus creencias religiosas por todos los medios;
- j. a transmitir y recibir información religiosa por cualquier medio lícito, en público y en privado;
- k. a recibir sepultura digna de acuerdo a las propias convicciones sin que esto sea motivo de discriminación.

En cuanto a la faz negativa de la libertad religiosa, pueden citarse los siguientes derechos:

- a. A no ser obligadas a expresar sus creencias religiosas⁴⁷⁹;
- b. a no ser obligado a participar en actos o ceremonias de culto o con propósitos religiosos contra la propia conciencia;
- c. a no ser compelido a prestar un juramento que la conciencia rechaza;
- d. a no ser obligado a recibir una enseñanza opuesta a la propia religión;
- e. a no ser obligado a trabajar violando las reglas de conciencia.

Estos derechos del aspecto negativo pueden resumirse en uno más general, que la doctrina ha reconocido como derivado de la libertad religiosa: la objeción de

⁴⁷⁹ Al respecto ha afirmado la Corte que “el derecho al silencio o a no expresarse que es la faz negativa del derecho a expresarse, como lo afirmó la Corte Suprema de Estados Unidos –con fundamento en la libertad de expresión amparada por la Primera Enmienda– al amparar la libertad de creencias de los Testigos de Jehová frente a normas que obligaban a alumnos de escuelas públicas a reverenciar y participar en actos relacionados con los símbolos patrios. En el caso concreto se trataba de la lectura de la ‘pledge of allegiance’ (‘Board of Education v Barnette’, 319 U.S. 624 [1943])”. *Testigos de Jehová c/ Neuquén, op. cit.*

conciencia en los diferentes campos⁴⁸⁰. Esto ha sido expresamente admitido por la Corte Suprema, al juzgar que “la libertad religiosa incluye la posibilidad de ejercer la llamada objeción de conciencia, entendida como el derecho a no cumplir una norma u orden de la autoridad que violente las convicciones íntimas de una persona, siempre que dicho incumplimiento no afecte significativamente los derechos de terceros ni otros aspectos del bien común”⁴⁸¹.

Por otro lado, muchas de estas facultades se hacen extensivas también a las confesiones religiosas que las personas conforman a partir del derecho que tienen de asociarse para el desarrollo y práctica comunitaria de actividades religiosas. La primera de ellas es, tal como lo afirmó el máximo Tribunal, la de “regirse por sus propias normas”⁴⁸². Tienen asimismo derecho “a no sufrir restricciones en la elección de sus autoridades, ni prohibiciones en la profesión pública de su fe”⁴⁸³.

Otros derechos acordados a las confesiones religiosas son:

- a. A recibir e impartir enseñanza e información religiosa;
- b. a reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos;
- c. a tener propiedad y administrarla;
- d. a prestar la debida asistencia religiosa a sus fieles en cualquier parte, incluyendo en particular los hospitales, asilos, cárceles o cuarteles;
- e. a formar los ministros de su culto, y a comunicarse con sus autoridades.

Existe otro derecho asociado a la libertad religiosa que no ha estado exento de discusiones. Se trata del derecho a la protección de los sentimientos religiosos, el que

⁴⁸⁰ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 77.

⁴⁸¹ Bahamondez, *op. cit.* [considerando 10 del voto de los Dres. Cavagna Martínez y Boggiano].

⁴⁸² Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Rybar, Antonio c/ García, Rómulo y/u Obispado de Mar del Plata y/o quien corresponda* (16/06/1992)R. 47. XXIII, Fallos 315:1294. La libertad religiosa implica, para la Corte, la plena independencia de las confesiones para determinar las condiciones que se requieren para formar o dejar de formar parte de ellas. En el caso se trató la situación de un sacerdote católico suspendido por el obispo por haber contraído matrimonio. El recurrente decía que la sanción era violatoria de su derecho a casarse, pero el Tribunal determinó que no tenía competencia en materias disciplinarias de la Iglesia Católica. A una solución semejante llegó la Cámara Nacional en lo Civil frente al reclamo de un Testigo de Jehová expulsado de la congregación. Véase, al respecto, NAVARRO FLORIA, J. G., "Sobre la competencia de los jueces civiles en asuntos internos de las comunidades religiosas" *El Derecho* ED 213-132.

⁴⁸³ Bahamondez, *op. cit.* [del voto de los ministros Cavagna Martínez y Boggiano].

no obstante ciertas reticencias viene obteniendo cada vez un mayor reconocimiento⁴⁸⁴. Al respecto, se ha encargado la Corte de decir que

es fácil advertir que, ante la injuria, burla o ridícula presentación –a través de los medios de difusión– de las personas, símbolos o dogmas que nutren la fe de las personas, éstas pueden sentirse moralmente coaccionadas en la libre y pública profesión de su religión, por un razonable temor de sentirse también objeto de aquel ridículo, difundido en extraordinaria multiplicación por el poder actual de los medios de comunicación masiva. Por ello las sociedades que más se destacan en la protección del pluralismo religioso, no han dejado de atender a esta delicada cuestión, estableciendo regulaciones apropiadas a aquella finalidad⁴⁸⁵.

La Corte no ha explicado, sin embargo, como se compatibiliza ese derecho a la protección de los sentimientos religiosos con el derecho fundamental de libertad de expresión, un problema a mi juicio de muy difícil solución.

Ahora bien, en tanto derecho incluido en el catálogo del art. 14, la libertad religiosa debe ser ejercida conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio. Se impone pues determinar cuáles son las restricciones que el Estado válidamente puede aplicar, y a su tiempo cuál es el límite a aquellas restricciones⁴⁸⁶.

Estas limitaciones, que como ha quedado dicho sólo pueden afectar legítimamente al ámbito externo de la libertad religiosa, se basan en parte en el principio de soberanía: ninguna autoridad sobre los hombres puede existir en la Nación Argentina superior o extraña a la del gobierno, y en uso de ella interviene en el ejercicio externo de las religiones, en cuanto éstas no tienen solamente injerencia sobre las conciencias sino que se manifiestan en actos que pueden afectar o menoscabar los derechos iguales de

⁴⁸⁴ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 60.

⁴⁸⁵ *Ekmekdjian c/ Sofovich*, *op. cit.* [del voto da la mayoría].

⁴⁸⁶ Cfr. MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho...* *op. cit.* p. 119. Este autor propone no poner limitaciones a ciertos derechos fundamentales, entre ellos el de libertad religiosa. "Uno de los medios más poderosos para obtener una forma de sociedad adecuada al imperio de las instituciones libres, es la declaración de derechos y garantías que debe ser parte indispensable de toda constitución republicana; pues como ella es la ley de las leyes, la ley suprema del país, está fuera del alcance de todo poder constituido, y solo el pueblo, único soberano, la puede tocar. Pero es necesario que estas garantías del ciudadano sean reconocidas absolutamente por la constitución, como lo hace la de los Estados Unidos de Norte América en las Enmiendas; no como dispone la Constitución Argentina [...], que al establecerlas agregan conforme á las leyes que reglamenten su ejercicio".

los demás y la moral y el orden público, límite general de todos los derechos⁴⁸⁷. De aquí se desprenden las limitaciones clásicas que se han propuesto, extraídas del art. 19: el orden público, la moral pública y los derechos de terceros⁴⁸⁸.

Esas restricciones, sin embargo, tienen a su vez límites, trasvasados los cuales se tornarían inconstitucionales. La primera es que las reglamentaciones sean razonables considerando el propósito que persiguen y el grado de afectación al derecho reglamentado. La segunda es que, conforme a lo dispuesto por el art. 28 CN⁴⁸⁹, la reglamentación no puede alterar la naturaleza de los derechos constitucionales⁴⁹⁰.

Desnaturalizaría el derecho a la libertad religiosa, por caso, una reglamentación que limite el ejercicio del culto al ámbito del templo, o que restrinja la posibilidad de proclamar la fe de manera pública a un sector del territorio o por un determinado medio⁴⁹¹. También sería contrario a la naturaleza del derecho en cuestión el exigir pertenecer a una determinada creencia o la práctica de un culto específico como condición para el ejercicio del derecho⁴⁹².

De cualquier modo, como se verá más adelante en este mismo capítulo, el problema de las restricciones a la libertad religiosa y sus limitaciones viene resuelto en el texto de los tratados internacionales a los que la República Argentina ha adherido.

⁴⁸⁷ Cfr. GONZÁLEZ, J. V. *Manual de la Constitución argentina [1853-1860]* (Buenos Aires: A. Estrada, 1897), p. 155.

⁴⁸⁸ Bidegain, por su parte, propone algunos ejemplos de cultos que no deberían ser permitidos: los que propaguen convicciones que instiguen a cometer delitos, o a desobedecer reglamentaciones sanitarias o a no cumplir obligaciones cívicas. Cfr. BIDEGAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (vol. V)*... *op. cit.* p. 210. Ramella, en cambio, sostiene que no serían tolerables cultos que tuvieran el designio preconcebido de desintegrar la unión espiritual de los argentinos. Cfr. RAMELLA, P. A., *Derecho constitucional op. cit.* p. 328. Los problemas que, desde mi perspectiva, traen aparejados este tipo de planteos son dos. En primer lugar, hace referencia a conceptos bastante indeterminados, como “la unión espiritual del país”, lo significa dejar un margen muy amplio a la arbitrariedad de quien aplique la norma. En segundo orden, estimo que no es posible prohibir o limitar *a priori* el ejercicio del culto basado en esos criterios, porque en todo caso lo que el ordenamiento ha de sancionar son las conductas delictivas, y no las creencias de las personas. A salvo queda, claro está, la posibilidad de que determinados grupos religiosos pudieran caer dentro de la figura de la asociación ilícita, si su objetivo deliberado fuera delinquir.

⁴⁸⁹ Textualmente reza: “Los principios, garantías y derechos reconocidos en los anteriores artículos, no podrán ser alterados por las leyes que reglamenten su ejercicio”.

⁴⁹⁰ Cfr. BADENI, G., *Tratado, t. I...* *op. cit.* p. 533.

⁴⁹¹ Cfr. CHAIJ, F., *La separación de la iglesia y el estado: problema religioso ante la reforma de la constitución* (Buenos Aires: CES, 194-?), p. 26-27.

⁴⁹² Cfr. BADENI, G., *Tratado, t. I...* *op. cit.* p. 531. No obstante, aclara con acierto el propio autor que “cuando la confesión religiosa es el factor determinante de una relación social razonable, es viable condicionar a ella el ejercicio de ciertos derechos. El derecho de enseñar o de aprender en una escuela confesional, de pertenecer a asociaciones confesionales, son algunas de las hipótesis en que, razonablemente, la religión o el culto pueden condicionar el ejercicio de ciertos derechos”.

d) Artículo 19: libertad de conciencia y principio de autonomía

El art. 19 CN expresa: “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe”.

En este punto la CN se aparta de su fuente norteamericana, que no contiene ninguna referencia similar. Su inspiración parece estar, antes bien, en la declaración francesa de derechos⁴⁹³.

La cláusula se relaciona con el tema del presente capítulo por dos motivos. En primer lugar, porque contiene una de las referencias explícitas a Dios que configuran a la Constitución argentina como de corte deísta. En segundo orden, porque afirma el principio de autonomía, íntimamente relacionado –como se verá enseguida– con la libertad religiosa⁴⁹⁴. En él se ha visto tradicionalmente el fundamento constitucional del derecho a la libertad de conciencia⁴⁹⁵.

En relación a lo primero, como ya se ha visto al analizar el preámbulo constitucional, la carta magna contiene referencias explícitas a la Divinidad. En la cláusula ahora examinada se reserva sólo a Dios las acciones privadas de los hombres que no obstan a la moral, al orden público ni a los intereses de terceros⁴⁹⁶.

⁴⁹³ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789):

“Art. 4: La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás. El ejercicio de los derechos naturales de cada hombre, no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley”.

“Art. 5: La ley sólo puede prohibir las acciones que son perjudiciales a la sociedad. Lo que no está prohibido por la ley no puede ser impedido. Nadie puede verse obligado a aquello que la ley no ordena”.

[« Art. 4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi. »

« Art. 5. La Loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la Société. Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas. »]

⁴⁹⁴ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 41.

⁴⁹⁵ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 68.

⁴⁹⁶ Cfr. ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 2. y BADENI, G., *Tratado, t. 1...* *op. cit.* p. 534.

En cuanto al principio de autonomía⁴⁹⁷, que incluye al de privacidad y al de intimidad, ha constituido –como quedara dicho– el basamento de la libertad de conciencia a nivel constitucional. En virtud de esta cláusula, la autoridad de la ley o de los magistrados no se ejerce sino sobre aquellos actos positivos que son susceptibles de afectar el orden público, la moral pública, o los intereses de terceros. Todo lo demás queda reservado exclusivamente a la conciencia del individuo, estando por consiguiente fuera de la acción represiva de la ley. Esto importa reconocer y consagrar la libertad de conciencia y la libertad de culto⁴⁹⁸. Este principio configura, en definitiva, un ámbito cerrado a la intervención o interferencia tanto del Estado cuanto de terceros, al que únicamente se puede acceder si la persona involucrada lo abre voluntariamente.

En cuanto al derecho de libertad de conciencia que de él deriva, la Corte Suprema ha ofrecido una concisa definición: “La libertad de conciencia consiste en no ser obligado a un acto prohibido por la propia conciencia, sea que la prohibición obedezca a creencias religiosas o a convicciones morales”⁴⁹⁹. En una línea similar, se ha sostenido que los pensamientos, las valoraciones y las adhesiones de nuestra conciencia, en tanto no se exteriorizan, quedan fuera de la órbita del Derecho; pertenecen al fuero íntimo; constituyen acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofenden al orden y a la moral pública, ni perjudican a terceros, por lo cual están reservadas sólo a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados⁵⁰⁰.

No obstante, tengo la convicción de que la cláusula constitucional ofrece un ámbito de protección aún mucho más amplio.

Es cierto que el derecho sólo puede ocuparse de las acciones de los hombres, y, en consecuencia, todo cuanto se desarrolle y permanezca en el fuero interno del individuo sin alcanzar ningún grado de exteriorización pertenece a su ámbito de intimidad, no pudiendo haber injerencia legislativa alguna allí⁵⁰¹. No obstante, no se

⁴⁹⁷ Denominado veces como principio de reserva; sigo, en cambio, en este punto las ideas de GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 329 y ss.

⁴⁹⁸ Cfr. DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina... op. cit.* p. 101.

⁴⁹⁹ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Agüero, Carlos Antonio c/ Universidad Nacional de Córdoba* (30/06/1949) Fallos 214:139.

⁵⁰⁰ Cfr. BIDEGAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (vol. V)... op. cit.* p. 208.

⁵⁰¹ Cfr. Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Procurador Fiscal c/ Angel Rosenblat s/ retiro de carta de ciudadanía* (10/08/1934) Fallos 171:103.

agota en ese punto el alcance de la cláusula. La propia Corte se ha encargado de fijar sus derivaciones al decir que la esfera privada que excluye a la actividad legislativa debe ser entendida “no como la de las acciones que se realizan en la intimidad, protegidas por el art. 18⁵⁰², sino como aquellas que no ofendan al orden o a la moralidad pública, esto es, que no perjudiquen a terceros”⁵⁰³. De este modo, el principio de autonomía del art. 19 no sólo protege la intimidad de las personas, sino que amplía los horizontes de la libertad y del respeto a las opciones de las personas en la sociedad democrática: la libertad de elegir el propio plan de vida, tanto frente al Estado cuanto a las preferencias de terceros, y pese a sus reacciones⁵⁰⁴.

Esta es la visión amplia que parece haber aceptado la Corte.

La fórmula clásica que define el derecho de privacidad como el “derecho a ser dejado a solas”, significa que la persona goza del derecho a ser dejado a solas por el Estado [...] para asegurar la determinación autónoma de su conciencia en cuando toma las decisiones requeridas para la formación de su plan de vida en todas las dimensiones fundamentales de ella, plan que le compete personalísimamente y excluye la intromisión externa y más aún si es coactiva. Sólo razones que demostraren, en base a muy rigurosos juicios, que se encuentra en juego la convivencia social pacífica, admitirían por vía excepcional la intromisión estatal en esa dimensión individual⁵⁰⁵.

Fácilmente puede advertirse que la libertad de conciencia, así entendida, funciona como un complemento de la libertad de culto amparada por el art. 14⁵⁰⁶. De hecho, puede identificarse la protección derivada de la primera parte del art. 19 tanto con la faz negativa cuanto con la positiva del derecho a la libertad religiosa⁵⁰⁷.

⁵⁰² “Art. 18: [...] El domicilio es inviolable, como también la correspondencia epistolar y los papeles privados; y una ley determinará en qué casos y con qué justificativos podrá procederse a su allanamiento y ocupación...”.

⁵⁰³ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Bazterrica, Gustavo Mario s/tenencia de estupefacientes* (29/08/1986) Fallos 308:1392., con un memorable voto del Ministro Enrique Petracchi.

⁵⁰⁴ *Cfr.* GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 329.

⁵⁰⁵ *Bazterrica, op. cit.* [del voto del Ministro Pretacchi].

⁵⁰⁶ *Cfr.* GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 175.

⁵⁰⁷ En contra, CARDOSO, J. C., "Perspectivas constitucionales sobre..." *op. cit.* p. 4. También ese parece haber sido el entendimiento de la Corte en algunos fallos anteriores: "... la doctrina de esta Corte en el sentido de que las acciones privadas de los hombres, a que se refiere el art. 19 de la Constitución Nacional, son aquellas que arraigan y permanecen en la interioridad de la conciencia de las personas y sólo a ellas conciernen, sin concretarse en actos exteriores que puedan incidir en los derechos de otros o que afecten directamente a la convivencia humana, al orden y a la moral pública y

Compartiendo esta doctrina, referimos a lo dicho sobre libertad religiosa en el apartado anterior en cuanto pueda ser de aplicación a esta cláusula.

Existen, sin embargo, algunas aristas particulares relacionadas a la libertad religiosa que tienen su asidero en el art. 19. Por ejemplo, la doctrina ha sido conteste en hacer derivar directamente de esta cláusula constitucional el derecho a no declarar las propias convicciones religiosas como protección del ámbito de intimidad⁵⁰⁸. Esa ha sido también la opinión de la Corte⁵⁰⁹.

Del principio constitucional de autonomía deriva también el derecho a ser diferente, piedra fundamental de la protección de las minorías religiosas⁵¹⁰. La Constitución no impone una moral privada, ni un modelo de vida, ni un ideal de perfección personal, diseñados por el Estado. Deja librado ello a la moral, a las convicciones, a los principios religiosos de las personas y de la sociedad civil. Únicamente interviene, impidiendo o imponiendo límites a las conductas, cuando éstas ofenden al orden o a la moral pública, o perjudican a un tercero⁵¹¹. En un reciente fallo, la Corte Suprema

a las instituciones básicas en que ellos se asientan y por las cuales, a su vez, son protegidas aquéllas para la adecuada consecución del bien común temporal, fin último de la ley dada y aplicada por los hombres en el seno de la comunidad política. Las primeras pertenecen al ámbito de la moral personal y están reservadas sólo al juicio de la propia conciencia y al de Dios y escapan, por ende, a la regulación de la ley positiva y a la autoridad de los magistrados. Las segundas, que configuran conductas exteriores con incidencia sobre derechos ajenos y proyección comunitaria, entran en el campo de las relaciones sociales objetivas que constituye la esfera propia de vigencia de la justicia y el derecho; estas conductas, por ende, están sometidas a la reglamentación de la ley en orden al bien común y a la autoridad de los magistrados". Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Carrizo Coito, Sergio c/ Dirección Nacional de Migraciones* (26/06/1980) Fallos 302:604 [del considerando 6°].

⁵⁰⁸ Opinan así, entre otros: BIDEgain, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (vol. V)... op. cit.* p. 207-209. y BADENI, G., *Tratado, t. I... op. cit.* p. 535.

⁵⁰⁹ *Cfr. Carrizo Coito, op. cit.* Varias provincias ha incluido este derecho de manera expresa en el texto de sus constituciones en las reformas realizadas luego del retorno de la democracia. Entre ellas, La Rioja (art. 32); Córdoba (art. 5); Ciudad Autónoma de Buenos Aires (art. 12). La ley 25.326, de Protección de los Datos Personales, considera que la "convicciones religiosas" se encuadran en la categoría de datos sensibles (art. 2), especialmente protegidos por la ley. Al respecto, se establece la prohibición de formar bases de datos que almacenen información que directa o indirectamente revele datos sensibles como ese. Sin embargo, "la Iglesia Católica, las asociaciones religiosas y las organizaciones políticas y sindicales podrán llevar un registro de sus miembros" (art. 7 inc. 3).

⁵¹⁰ En este punto, doctrina y jurisprudencia se han apoyado en la opinión de la Suprema Corte estadounidense. Ésta, al analizar el caso de los Amish, sostuvo que una forma de vida que es original y aun errática, si no interfiere con derechos o intereses de terceros, no puede ser condenada sólo porque es diferente. En este sentido, el criterio desarrollado por la *Supreme Court* de los Estados Unidos es similar al que surge de la interpretación del art. 19 de la Constitución argentina (aun cuando en la Constitución de los Estados Unidos no exista una norma análoga). En la carta magna argentina esa disposición garantiza el derecho a elegir el propio plan de vida. Véase, al respecto: GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 347.

⁵¹¹ *Cfr. NINO, C. S., Fundamentos de derecho constitucional: análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional* (Buenos Aires: Editorial Astrea, 1992), p. 304 y ss.

admitió el derecho de una persona “a hacer opciones de acuerdo con sus propios valores o puntos de vista, aun cuando parezcan irracionales o imprudentes, y que esa libre elección debe ser respetada”⁵¹².

Este respeto por la elección individual del propio plan de vida, como explica Nino, no significa la indiferencia social frente la existencia de principios morales; implica, sí, la obligación del Estado de limitar la vinculación entre el Derecho y moral a las relaciones interpersonales. Dicho de otro modo, en tanto no se afecte a terceros, el Estado ha de abstenerse de homologar sistemas morales de los individuos, dejando en cambio que cada persona –acertada o equivocadamente– elija de manera libre.

Esta es la interpretación que el art. 19 CN merece. Desde este punto de vista, los demás derechos individuales (incluido el de libertad religiosa) derivan de este primigenio derecho a elegir el propio plan de vida. Limitar el alcance del art. 19 CN al derecho a la intimidad (en tanto exclusión de intromisiones de terceros en el ámbito físico privado) es trivializar su verdadero sentido. En definitiva, al hablar de “acciones privadas” y “moral pública”, el contraste que la norma establece “no es entre las acciones que se realizan en privado y las que se realizan en público, sino entre las acciones que son privadas porque, en todo caso, ellas solo contravienen una moral privada y las acciones que ofenden la moral pública”⁵¹³.

Por último, es el art. 19 la base que en muchas ocasiones se ha encontrado para asentar el derecho de objeción de conciencia. No se trata en este caso de la limitación al Estado y los terceros para inmiscuirse en los asuntos privados de alguien. En cambio, cuando el Estado admite la objeción de conciencia lo hace sin derogar por ello la norma general, la disposición administrativa o el criterio jurisprudencial impugnado. Simplemente se establece la excepción necesaria para que el objetor de conciencia incumpla la norma sin acarrear con las consecuencias previstas en ella.

⁵¹² Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Albarracini Nieves, Jorge Washington s/medidas precautorias* (01/06/2012) La Ley 08/06/2012, 4. Se trataba, en la especie, de una fiel de los Testigos de Jehová, quien había confeccionado unas directivas anticipadas de voluntad (testamento vital) en orden a no recibir transfusiones de sangre en base a sus convicciones religiosas. El joven sufrió un accidente que lo dejó en estado de inconciencia y con la necesidad de una transfusión para salvar su vida (según el consejo médico). En fallo unánime la Corte decidió que no podía violentarse la voluntad del paciente, toda vez que “mientras una persona no ofenda al orden, a la moral pública, o a los derechos ajenos, sus comportamientos incluso públicos pertenecen a su privacidad, y hay que respetarlos aunque a lo mejor resulten molestos para terceros o desentonen con pautas del obrar colectivo”.

⁵¹³ NINO, C. S., “¿Es la tenencia de drogas con fines de consumo personal una de “las acciones privadas de los hombres?”” La Ley 1979 D-743/758 (1979).

La objeción de conciencia es una derivación de la libertad de conciencia, y puede o no estar prevista por ley. En el primer caso se denomina “objeción de conciencia impropia”, y ha sido de aplicación en normativa referida al servicio militar, a la realización de prácticas médicas y a la reverencia a los símbolos patrios. En el segundo caso, que se designa a veces como “objeción de conciencia propiamente dicha”, es la jurisprudencia la encargada de garantizarla, como por ejemplo en materia laboral, de prestación de juramentos, y en el sometimiento a tratamientos médicos contrarios a la propia conciencia⁵¹⁴. Este derecho ha sido reconocido repetidas veces por el máximo tribunal, sosteniendo que el derecho a la privacidad consagrado en el art. 19 de la Constitución Nacional es fundamento de la objeción de conciencia⁵¹⁵.

En relación a los límites del principio de autonomía, son los que derivan de la propia cláusula constitucional y ya han sido señalados en numerosas oportunidades: el orden y la moral pública, y el perjuicio de terceros⁵¹⁶. En cuanto a su aplicación, remito a lo comentado arriba⁵¹⁷ respecto al art. 28 de la Constitución.

Parece solitaria la posición de Bidart Campos que agrega a estas limitaciones una más: el status preferente de la Iglesia Católica⁵¹⁸. Por mi parte, creo que no es esta una limitación que pueda extraerse válidamente del texto constitucional, toda vez que no es ese el espíritu del art. 2 de la ley suprema⁵¹⁹. Esta interpretación encuentra apoyo en lo manifestado por la Corte:

la libertad de conciencia es incompatible con la confesionalidad del Estado. El privilegio que, como religión de la mayoría de los habitantes del país, recibió la Iglesia Católica en la Constitución de 1853-1860, no importa, como observara Avellaneda en la declaración antes citada, que aquélla sea establecida como religión de Estado. [...] La Constitución Nacional garantiza

⁵¹⁴ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 58.

⁵¹⁵ Cfr. *Testigos de Jehová c/ Neuquén*, *op. cit.*

⁵¹⁶ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación...* *op. cit.* p. 184.

⁵¹⁷ Cap. 3.2 inc. c.

⁵¹⁸ Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... *op. cit.* p. 152. Es interesante destacar, de cualquier modo, que la restricción basada en el “orden y la moral pública” fue incluida a propuesta del convencional Zenteno, célebre por sus posiciones a favor de la confesionalidad del Estado durante el debate constituyente. Al respecto: RAMELLA, P. A., *Derecho constitucional op. cit.* p. 328.

⁵¹⁹ Al respecto, véase el análisis efectuado al art. 2 en el cap.3.2.b.

la libertad de conciencia pero no garantiza la incorporación al orden positivo de contenidos ético-religiosos correspondientes a ninguna religión en particular. Por lo tanto el Estado, aunque sostenga algún culto, favoreciéndolo respecto de los otros, sólo está compelido por nuestra Constitución al respeto del orden religioso, lo que no significa garantizar la efectividad de sus contenidos por medio de leyes que dicte⁵²⁰.

Resta solamente agregar que dada la importancia de este derecho, que toca la interioridad de las personas, sus creencias y convicciones más profundas, y que resulta fundamento de otros muchos derechos, la restricción estatal debe ser excepcional y sólo aplicarse cuando no exista otro medio adecuado para satisfacer los intereses sociales⁵²¹.

e) Artículos 65, 67, 76, 80, 86 y 108 (según texto de 1853): otras cláusulas relacionadas al factor religioso

Repaso del articulado y sus modificaciones

Además de los artículos ya comentados, existe un conjunto de normas secundarias que terminan de dar forma al entramado constitucional que regula la relación del Estado con las iglesias. Particular importancia reviste el art. 16, piedra angular del derecho a la igualdad, cuyo texto reza “La Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento: no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos sus habitantes son iguales ante la ley, y admisibles en los empleos sin otra condición que la idoneidad. La igualdad es la base del impuesto y de las cargas públicas”. Sobre la cuestión de la igualdad se volverá en el cap. 5 de la presente obra.

También el art. 33, que admite los denominados “derecho no enumerados”⁵²², puede considerarse relacionado con la temática estudiada, toda vez que otorga cierta

⁵²⁰ *Sejean c/ Zaks de Sejean, op. cit.* [del voto en mayoría del Ministro Petracchi (según su voto)].

⁵²¹ *Cfr. GELLI, M. A. A. L., Constitución de la Nación... op. cit. p. 176.*

⁵²² El art. 33 reza textualmente: “Las declaraciones, derechos y garantías que enumera la Constitución, no serán entendidos como negación de otros derechos y garantías no enumerados; pero que nacen del principio de la soberanía del pueblo y de la forma republicana de gobierno”.

flexibilidad en el catálogo de derechos constitucionales, permitiendo un constante avance en la protección de la persona⁵²³.

Se pasará revista a los demás artículos a continuación. A diferencia de los ya estudiados, cada uno de estos pertenecen a la segunda parte de la Constitución – llamada “dogmática” –, y han sido todos modificados desde su redacción original por la reforma constitucional de 1994, con excepción del art. 65⁵²⁴. En su texto de 1853 establecía que “Los eclesiásticos regulares no pueden ser miembros del Congreso...”, y ha permanecido con idéntica redacción bajo el art. 73 luego de la reforma. La justificación de esta norma vendría dada por la fuerte ligazón que une al eclesiástico regular con su orden o congregación, a la cual debe obediencia, lo que les impediría a esta clase de religiosos ejercer su cargo con autonomía⁵²⁵. La norma, sin embargo, ha recibido numerosas críticas por considerarse anacrónica. Se ha señalado, asimismo, que no son los vínculos religiosos los únicos con la potencialidad de limitar la autonomía de los diputados⁵²⁶.

El art. 67 (texto 1853) preveía las atribuciones del Congreso, entre ellas los siguientes incisos:

“15. Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Esta disposición guardaba relación, sin dudas, con aquella que declara obligación del gobierno federal sostener el culto católico. Sin embargo, se ha planteado durante su vigencia la posibilidad de

⁵²³ Cfr. ARMAGNAGUE, J. F., *Manual de derecho constitucional*, vol. II (Buenos Aires: Depalma, 1996), p. 267-268. Al respecto agrega Bidart Campos que existen espacios en blanco o silencios de la Constitución que son, sin embargo, significativos “¿Podría vedarse o perseguirse al pluralismo partidario o religioso al que la Constitución no dedicara norma alguna, si de todo el conjunto de ideas, valores, principios, y tradición histórica de la Constitución se desprendiera su favor hacia la libertad, los derechos personales, el asociacionismo, la participación? Indudablemente no; aquel silencio o espacio en blanco tendría que cubrirse razonablemente en acogimiento al pluralismo” BIDART CAMPOS, G. N. J., *Teoría general... op. cit.* p. 358-359.

⁵²⁴ Cfr. CARDOSO, J. C., "Perspectivas constitucionales sobre..." *op. cit.* p. 3.

⁵²⁵ Cfr. ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 102-103. Este autor amplía incluso el alcance de la norma: “Si bien nuestro artículo solo se refiere a los eclesiásticos regulares del culto católico, porque a la época de la Constitución, no había casi ciudadanos afiliados a otras creencias disidentes, creemos que no variando el principio, la prohibición es general para todas las sectas, desde que por la índole de nuestra Constitución, si esa inhabilidad pesara únicamente para los católicos, se colocaría a esta religión, en una situación de inferioridad que es contrario al espíritu que anima a nuestra carta”.

⁵²⁶ Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la constitución reformada*, vol. 3 (Buenos Aires: Ediar, 1996), p. 30. Argumenta allí que también el político se encuentra ligado por una relación de obediencia con su partido. No me parece que la comparación sea del todo precisa.

que otros cultos diferentes del católico puedan ejercer su ministerio entre los aborígenes. Comentando la norma, y valorando esta posibilidad, Sarmiento expresaba que “nuestro juicio es que sí, porque está en armonía con los dictados generales de la Constitución que sostiene un culto, pero no pone embarazo a otros”⁵²⁷. En la reforma de 1994 este artículo ha sido remplazado por el 75 inc. 17, quedando redactado de la siguiente manera: “17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Como es evidente, ha variado radicalmente la naturaleza de la norma, estando orientada ahora a la protección y el respeto de la identidad de los aborígenes, con lo que ha perdido su conexión –al menos directa– con el tema que nos ocupa.

“19. Aprobar o desechar tratados concluidos con las demás Naciones y los concordatos con la Silla Apostólica; y arreglar el ejercicio del patronato en toda la Confederación”. Esta norma fue remplazada en la reforma por el art. 75, inc. 22, cláusula que será analizada en profundidad en el apartado siguiente.

“20. Admitir en el territorio de la Confederación otras órdenes religiosas a más de las existentes”. El artículo fue derogado en 1994, en sintonía con la desaparición del régimen de Patronato.

En su redacción original, el art. 76 ponía: “Para ser elegido Presidente o Vicepresidente de la Confederación, se requiere [...] pertenecer a la comunión Católica Apostólica Romana y las demás calidades exigidas para ser elegido Senador”. Esta fue una cuestión que generó un arduo debate en el seno de la Asamblea Constituyente. El convencional Leiva propuso que todos los empleados del Estado fueran católicos, lo que se rechazó. Lavaysse, por su parte, presentó una moción para que la indicación fuera únicamente para “altos funcionarios” estatales,

⁵²⁷ SARMIENTO, D. F., *Comentarios de la Constitución...* op. cit. p. 129.

también sin éxito. Tampoco la propuesta de Zenteno, quien quiso limitar la condición de confesionalidad a los senadores, tuvo acogida. Al rechazarse también esa idea, el convencional Lavaysse insistió en que al menos se exigiese la calidad de fiel católico para ser Presidente y Vicepresidente, fundándose en la atribución del patronato⁵²⁸. De allí que tradicionalmente los autores hayan hecho depender la exigencia de confesionalidad del Presidente del ejercicio de los derechos del patronato⁵²⁹. En la constitución de 1994 se eliminó toda referencia confesional como requisito para acceder a la primera magistratura.

El art. 80 del texto original mandaba: “Al tomar posesión de su cargo el Presidente y Vice Presidente prestaran juramento, en manos del Presidente del Senado (la primera vez del Presidente del Congreso Constituyente), estando reunidos el Congreso, en los términos siguientes: `Yo N.N., juro por Dios Nuestro Señor y estos Santos Evangelios, desempeñar con lealtad y patriotismo el cargo de Presidente (o Vicepresidente) de la Confederación y observar y hacer observar fielmente la Constitución de la Confederación Argentina. Si así no lo hiciese, Dios y la Confederación me lo demanden’”⁵³⁰. Esta norma guardaba clara relación con la del art. 76 antes citada⁵³¹, y con la que facultaba al Presidente para ejercer los derechos de patronato, como se verá enseguida. Esta interpretación se refuerza al observar que aquel texto originario prescribía una fórmula diferente para la jura de los senadores y

⁵²⁸ Cfr. CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 92. El convencional Seguí, por su parte, manifestó que consideraba que esta exigencia no estaba conforme con sus principios constitucionales, ni creía que guardaba armonía con la estructura del proyecto. Agregó “que ella sería un lunar sobre el que se fijarían en el exterior los hombres de principios que leyesen la Constitución”. RAMELLA, P. A., *Derecho constitucional op. cit.* p. 404.

⁵²⁹ Cfr. ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 193. El autor entiende que la Nación, “habiéndola creado variadas e importantes relaciones con ese culto, al que se ha comprometido a sostener, no habría garantía de que se atendieran y promovieran sus intereses, perteneciendo a la persona elejida para desempeñar la magistratura ejecutiva a otra secta religiosa”. En similar sentido, DI STEFANO, R., “Por una historia...” *op. cit.* p. 13. En contra, BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. III)... op. cit.* p. 112. Sostiene que “el requisito de confesionalidad para ser presidente y vice no venía exigido por las competencias que la constitución asignaba al poder ejecutivo en relación con la Iglesia, sino por razones que, a la época de la constitución, se tuvieron como respuesta a la composición cultural y religiosa de la sociedad, y como expresión de reconocimiento tanto a ese fenómeno socio-lógico-espiritual cuanto a la confesionalidad de la constitución misma”.

⁵³⁰ Alberdi, por su parte, había propuesto la siguiente redacción: “Art. 84. Al tomar posesión de su cargo, el Presidente prestará juramento en manos del presidente del Senado, estando reunido todo el Congreso, en los términos siguientes: -«Yo N ... N ... juro que desempeñaré el cargo de Presidente con lealtad y buena fe; que mi política será ajustada a las palabras y a las intenciones de la constitución; que protegeré los intereses morales del país por el mantenimiento de la religión del Estado y la tolerancia de las otras”. LANCELOTTI, M. A. y GALLI, L. A., *Apuntes de Derecho... op. cit.* p. 248.

⁵³¹ Cfr. DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina... op. cit.* p. 404.

diputados⁵³², la cual no hacía ninguna referencia religiosa. En la última reforma constitucional ha sido remplazada la fórmula del juramento presidencial por esta otra: “Art. 93: Al tomar posesión de su cargo el Presidente y Vicepresidente prestarán juramento en manos del Presidente del Senado y ante el Congreso reunido en Asamblea, respetando sus creencias religiosas, de: ‘Desempeñar con lealtad y patriotismo el cargo de Presidente (o Vicepresidente) de la Nación y observar y hacer observar fielmente la Constitución de la Nación Argentina’”. Esta fórmula se adapta mucho mejor a la desaparición del patronato, a la libertad religiosa que asiste también a quienes aspiran a cargos políticos, y a la paulatina (aunque lenta) separación del Estado con la Iglesia Católica que nuestro país está transitando⁵³³.

En la versión original del art. 86 se preveían las atribuciones del Presidente de la Nación, estableciendo entre otras las siguientes:

“8. Ejerce los derechos del patronato nacional en la presentación de Obispos para las iglesias catedrales, a propuesta en terna del Senado”, y “9. Concede el pase o retiene los decretos de los Concilios, las Bulas, Breves y Rescriptos del Sumo Pontífice de Roma, con acuerdo de la Suprema Corte, requiriéndose una ley cuando contienen disposiciones generales y permanentes”. Al discutirse en la Asamblea Constituyente estos puntos, el diputado Zenteno sentó posición diciendo que no podía hacerse uso del patronato sin la autorización del Papa, por lo que propuso agregar al texto la frase “previo para ello un concordato con la Santa Sede”⁵³⁴. No obstante, su tesis no fue aceptada y se aprobó la redacción como estaba proyectada.

La posición de Zenteno representaba, en rigor, la que la jerarquía eclesiástica católica había sostenido históricamente: que no podía ejercerse el patronato de manera unilateral, es decir, sin autorización pontificia. Por ello la Santa Sede, en las bulas de preconización de arzobispos u obispos, ha expresado siempre que procedía

⁵³² “Una fórmula sencilla que se dirige á la razón y á la conciencia, pero sin enlace inmediato con religión alguna”, a decir de ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 92.

⁵³³ Un caso particular se produjo en la provincia de Tucumán, cuya Constitución de 1990 era idéntica a la nacional (en su texto original) al requerir de gobernador y vicegobernador el juramento católico. Ante la candidatura de José Alperovich, de fe judía, se planteó si era necesaria una previa reforma constitucional. La cuestión fue superada a través de un fallo de la Cámara en lo Contencioso Administrativo provincial que, previo allanamiento del Estado provincial a la acción, declaró inconstitucional la exigencia de un juramento que iba contra las convicciones religiosas de la persona. *Cfr.* Cámara Contencioso Administrativa, Tucumán, Sala I, *Alperovich, José J. c/ Peia. de Tucumán* (02/05/2003) La Ley 2003-E-490.

⁵³⁴ *Cfr.* RAMELLA, P. A., *Derecho constitucional op. cit.* p. 192.

motu proprio, sin hacer mérito de la presentación del Presidente de la República, aunque constantemente éste haya nombrado al presentado⁵³⁵. Los sucesivos gobiernos, por el contrario, siempre consideraron que correspondía al Congreso el sancionar las leyes necesarias para el gobierno y dirección de la Iglesia Católica en sus relaciones con el Estado. Así lo sostuvo el diputado Gutiérrez, en ocasión del debate por la reforma constitucional de 1860, al sostener que si la Nación ha tomado a su cargo el gasto del culto con un fin político y social, justo es que trate de aprovechar ese fin, dando al culto costeadado por ella una dirección que, sin sacarle su carácter esencial, sirva mejor a los intereses que le hacen existir a expensas de su Tesoro⁵³⁶.

No obstante, la institución del patronato fue criticada no sólo por los autores católicos, sino también por aquellos liberales que veían en el mismo una limitación a la libertad religiosa de los fieles católicos⁵³⁷. Acerca del desarrollo del patronato en Argentina y los distintos puntos de vista doctrinarios sobre el mismo, conviene remitirse a lo dicho en el cap. 2.2.

Lo cierto es que durante toda la historia nacional se configuró un *modus vivendi* que permitió, aún frente a las distintas interpretaciones que el gobierno argentino y la Iglesia Católica daban a este asunto, convivir en relativa armonía. En 1966, mediante la firma del Concordato con la Santa Sede, se acordó eliminar el patronato. Sostiene Bidart Campos⁵³⁸ que esto vino a significar la pérdida de vigencia sociológica de la cláusula constitucional. Difiero en ese razonamiento. En todo caso, si el texto del Concordato colisionaba con lo dispuesto por la Constitución, aquel debió reputarse como inconstitucional. La carta magna es norma suprema de la Nación en solitario, o lo fue al menos hasta la incorporación de los Tratados internacionales de derechos humanos en 1994, y no podía ser modificada mediante el mecanismo del

⁵³⁵ Cfr. DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina... op. cit.* p. 324.

⁵³⁶ Cfr. ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 155-157.

⁵³⁷ Cfr. GONZÁLEZ, F., *Lecciones de derecho constitucional*, 5 ed. (Paris - México: Librería de Gil Bouret, 1909), p. 436-438. Sostiene González que los católicos en Argentina (así como en todos los otros países en donde existe el patronato), se encuentran en peor condición que los demás creyentes; porque los católicos tienen que sufrir la injerencia de la autoridad civil en sus asuntos. Los demás creyentes, por otro lado, se hallan exentos de esa intervención corruptora de la religión y de la política. Por eso asegura que “el día que cese el consorcio sacrílego entre la Iglesia y el Estado, no se verán semejantes atrocidades [...] Nosotros, que queremos la libertad para todos, [...] no podemos convenir en que se reglamente por la autoridad política nada relativo al culto católico, ni en que se ponga á este en condiciones diferentes de los demás”.

⁵³⁸ Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)... op. cit.* p. 23.

Concordato. Como quiera que sea, en la revisión constitucional de 1994 el patronato y el derecho de pase fueron abolidos completamente.

“14. Concluye y firma tratados de paz, de comercio, de navegación, de alianza, de límites y de neutralidad, concordatos y otras negociaciones...”. Los concordatos fueron elevados en el texto constitucional de 1853 a la categoría de tratados internacionales, por gozar el Sumo Pontífice del carácter político de soberano extranjero. Por medio de ellos se regulan los asuntos eclesiásticos entre el Estado y la Santa Sede. Quedan exentas las cuestiones de fe o dogma, que no pueden ser materia de compromiso, por lo que en general suele estipularse por medio de los concordatos únicamente lo atinente a la disciplina y organización del clero. Desde antaño ha habido defensores de la necesidad de firmar un concordato con la Santa Sede –tal como ha sido mencionado–, así como detractores de aquella idea. Estos últimos se basan en que firmar un acuerdo de ese tipo equivale a enajenar derechos propios, acordando con un poder extraño cuestiones que deben resolverse conforme al principio de soberanía nacional⁵³⁹.

Como ha sido anotado, en 1966 el gobierno argentino finalmente acordó la firma de un Concordato con la Santa Sede, el cual desde entonces ha sido la norma fundamental para regular las relaciones entre ambos. En la reforma constitucional de 1994 se ha desglosado el procedimiento de negociación y aprobación de los concordatos entre el Congreso y el Presidente. En cuanto al primero, el art. 75, inc. 22 señala entre sus atribuciones la de “aprobar o desechar tratados concluidos con las demás naciones y con las organizaciones internacionales y los concordatos con la Santa Sede”, mientras que el art. 99, inc. 11 indica que el Presidente “concluye y firma tratados, concordatos y otras negociaciones requeridas para el mantenimiento de buenas relaciones con las organizaciones internacionales y las naciones extranjeras...”. Al mismo tiempo, el citado art. 75 eleva a los concordatos a una categoría infraconstitucional pero supralegal, al mencionar que “tienen jerarquía superior a las leyes”.

Por último, el art. 108 que vedaba a las provincias la posibilidad de “celebrar tratados parciales de carácter político” o de “admitir nuevas órdenes religiosas”, ha

⁵³⁹ Cfr. ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 154.

sido suprimido en 1994, en armonía con la eliminación del art. 67, inc. 20 que delegaba esa facultad en el gobierno nacional.

Breve reflexión sobre la reforma constitucional de 1994

La mayoría de las modificaciones operadas sobre el texto constitucional en la reforma de 1994, a las que se ha pasado brevemente revista más arriba, significaron simplemente la alineación de la carta magna a la letra del Concordato de 1966⁵⁴⁰. Suponen, desde luego, un avance en la actualización de algunas cláusulas verdaderamente anacrónicas. No obstante, vuelven a centrarse exclusivamente en la relación del Estado con la Iglesia Católica y su entidad territorial, la Santa Sede. Ignoran por completo, en cambio, a las demás confesiones religiosas presentes en el país. En la ley suprema argentina siguen sin encontrarse referencias a las iglesias, comunidades o confesiones religiosas distintas de la Iglesia Católica, tal como ocurría en el texto primigenio de 1853.

Ello sin embargo, todas las reformas han avanzado en el sentido de una lenta pero constante separación del Estado y la Iglesia Católica, aunque todavía de manera incompleta. Si antes de la reforma de 1994 algunos autores se inclinaban por sostener la confesionalidad del Estado, luego de ella es claro que ese concepto se desdibuja, y aunque la relación dista de ser todo lo independiente que sería deseable y necesario, aparece ahora como más atenuada⁵⁴¹.

Por otro lado, es de resaltar el acierto de incluir expresamente en el texto constitucional la figura de la acción de amparo. En efecto, el art. 43 prevé ahora que “toda persona puede interponer acción expedita y rápida de amparo, siempre que no exista otro medio judicial más idóneo, contra todo acto u omisión de autoridades públicas o de particulares, que en forma actual o inminente lesione, restrinja, altere o amenace, con arbitrariedad o ilegalidad manifiesta, derechos y garantías reconocidos por esta Constitución, un tratado o una ley”. La propia cláusula aclara que “dicha acción se extiende expresamente a proteger contra cualquier forma de discriminación”, lo que incluye a la religiosa⁵⁴². De esta manera, se otorga fuerza constitucional a este instrumento que había nacido fruto de la creación pretoriana de

⁵⁴⁰ Cfr. BERMÚDEZ, H. R., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 90.

⁵⁴¹ Cfr. BIDEGAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (tomo II)*... *op. cit.* p. 111.

⁵⁴² Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 52.

la Corte Suprema en los célebres casos *Siri*⁵⁴³ y *Kot*⁵⁴⁴, y sin duda puede ser una útil herramienta para combatir la discriminación religiosa.

Por último, la reforma que mayor impacto ha tenido sin lugar a dudas ha sido la incorporación de los tratados internacionales sobre derechos humanos al bloque de constitucionalidad argentino. A su estudio se dedican las próximas páginas.

3.3 Tratados internacionales

La reforma constitucional de 1994 estableció, mediante el nuevo texto del art. 75, inc. 22, la competencia del Congreso Federal para aprobar o rechazar los tratados internacionales y concordatos. Esta disposición está en concordancia con lo determinado por el art. 99, inc. 11, respecto del Poder Ejecutivo.

Declara, además, que todos los tratados internacionales y concordatos tienen jerarquía superior a las leyes. Enumera asimismo una serie de convenciones sobre derechos humanos a las que reconoce jerarquía constitucional. Finalmente, dispone los requisitos de la denuncia de esos tratados, y habilita la jerarquización constitucional de otros tratados de derechos humanos⁵⁴⁵.

Según la fórmula utilizada por la Asamblea Constituyente al integrar ciertos tratados internacionales de derechos humanos al plexo normativo constitucional, la compatibilidad de los mismos con el texto de la carta magna no puede ser objeto de revisión judicial. Dicho de otro modo, no puede efectuarse sobre los mismos un control de constitucionalidad. Sí es, en cambio, función del Poder Judicial armonizar en los casos concretos los contenidos de aquellas dos fuentes⁵⁴⁶. Como resultado, los derechos reconocidos en los tratados se han transformado en un plus que se adiciona a los declarados en el orden interno. Si el alcance de los derechos de fuente convencional fuese menor, prevalece el derecho interno; si, por el contrario, el texto del tratado otorga mayor protección, prevalece éste⁵⁴⁷.

⁵⁴³ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Siri, Angel s/ interpone recurso de hábeas corpus* (27/12/1959) Fallos 239:459.

⁵⁴⁴ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Samuel, Kot S.R.L. s/ recurso de hábeas corpus* (05/09/1958) Fallos 241:291.

⁵⁴⁵ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 219-220.

⁵⁴⁶ Cfr. LO PRETE, O., "The Protection of Religious..." *op. cit.* p. 689.

⁵⁴⁷ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 227.

Tradicionalmente se ha encontrado el origen de la protección internacional de los derechos humanos en el sistema de las Naciones Unidas surgido de la postguerra. El puntapié inicial estuvo dado por la Declaración Universal de 1948, a la que sucederán diversos tratados internacionales, tanto de alcance universal como regional. Estos instrumentos internacionales, creadores de los diversos regímenes de protección, constituyen en su conjunto el llamado derecho internacional de los derechos humanos.

Se trata de un plexo normativo que establece obligaciones específicas para los Estados de respetar derechos fundamentales y, a la vez, confieren a los individuos la facultad de reclamar de manera directa e inmediata la aplicación de normas internacionales para hacer valer sus derechos, las que serán aplicadas por órganos jurisdiccionales internacionales⁵⁴⁸.

Esto significa que, en orden a tener un panorama completo de la regulación constitucional de la materia religiosa, es imprescindible combinar la lectura del texto de la ley suprema argentina con lo establecido en los pactos internacionales incorporados al ordenamiento interno nacional⁵⁴⁹. De modo que a partir de 1994, si bien no se han alterado en su texto las cláusulas constitucionales que garantizan la libertad religiosa, se encuentra ahora esta complementada por los tratados internacionales⁵⁵⁰. Como resultado, el concepto clásico de libertad de culto ha resultado considerablemente ampliado y, sobre todo, *aggiornado* a la moderna noción de libertad religiosa⁵⁵¹.

Como ocurrió con los restantes derechos humanos, la libertad religiosa no fue, hasta tiempos recientes, objeto de regulación por parte de la comunidad internacional⁵⁵². No obstante, en los últimos cincuenta años se ha ido desarrollando un entramado normativo que obliga al Estado a garantizar el ejercicio del derecho de la libertad

⁵⁴⁸ Cfr. GRAMAJO, J. M., "El derecho a la libertad religiosa frente a las normas y principios del Derecho Internacional Público" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007), p. 52.

⁵⁴⁹ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 54.

⁵⁵⁰ Cfr. CARDOSO, J. C., "Perspectivas constitucionales sobre..." *op. cit.* p. 4. En idéntico sentido, Navarro Floria dice: "La tutela Jurídica de la libertad religiosa se vio reforzada por la aprobación por parte de la Argentina de todos los tratados internacionales de derechos humanos, tanto de carácter general, como los regionales del ámbito americano. Los principales de ellos, tienen desde 1994 Jerarquía constitucional, y a todos los tratados se les reconoce jerarquía superior a la ley Interna".

⁵⁵¹ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 57.

⁵⁵² Cfr. GRAMAJO, J. M., "El derecho a la libertad religiosa..." *op. cit.* p. 51-52.

religiosa, por imperio de normas vinculantes de derecho internacional contraídas con la comunidad internacional en su conjunto⁵⁵³.

Ha generado cierto reparo en algunos el hecho de que la normativa convencional, que reconoce el derecho de todas las personas de elegir religión, cambiarla, profesarla en privado y en público, y manifestarla, sea individualmente o en forma colectiva, no hace referencia a las confesiones religiosas como titulares directos del derecho a la libertad religiosa.

Bidart Campos resuelve el problema acudiendo a dos argumentos: en primer lugar, a que siendo las confesiones religiosas derivaciones tanto del ejercicio del derecho individual de libertad religiosa cuanto del ejercicio del derecho de asociación, es razonable suponer que se extienda a aquellas las facultades necesarias para garantizar estos derechos en su plenitud. En segundo orden, y por aplicación de la pauta de derecho internacional de los derechos humanos que induce a elegir y aplicar la norma que –aun perteneciendo al derecho interno– resulta más favorable para el sistema de derechos, afirma que los derechos que las normas de jerarquía superior reconocen son extensivos a favor de las entidades colectivas. De esta forma, las confesiones religiosas también gozarían de una libertad similar a la que los tratados garantizan a las personas físicas⁵⁵⁴.

Es menester señalar que, juntamente con el ensanchamiento del corpus normativo constitucional operado por el ingreso al ordenamiento interno de los tratados internacionales, se ha modificado también la fuente jurisprudencial. La jurisprudencia relacionada a los derechos fundamentales puede emanar ahora no sólo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación –intérprete último del texto constitucional según el sistema tradicional– sino de diferentes organismos internacionales. La Comisión Americana de Derecho Humanos, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y los diversos comités creados para la vigilancia y cumplimiento de los tratados son ejemplos de esa fuente jurisprudencia internacional⁵⁵⁵.

⁵⁵³ *Ibid.*, 50.

⁵⁵⁴ *Cfr.* BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... *op. cit.* p. 153.

⁵⁵⁵ *Cfr.* GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación*... *op. cit.* p. 224. La República Argentina ha reconocido la competencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por tiempo indefinido, y la de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre todos los casos relativos a la interpretación o aplicación del Pacto de San José de Costa Rica. Ambos organismos han elaborado

A continuación se pasará revista a los diversos convenios internacionales de los cuales la República Argentina es parte, ordenados conforme a la jerarquía normativa que se les reconoce en el orden interno.

a) Con jerarquía constitucional

El art.75 inc.22 CN, en su redacción posterior a la reforma de 1994, atribuye “jerarquía constitucional” a ciertas declaraciones y tratados de derechos humanos. Aclara que dicha incorporación se realiza “en las condiciones de su vigencia”. Se ha interpretado pacíficamente que dichas condiciones hacen referencia a las reservas expresadas por el país al momento de ratificarlas⁵⁵⁶, como así también a las pautas de interpretación derivadas de la jurisprudencia internacional⁵⁵⁷.

Esta incorporación significa una considerable ampliación de la normativa con jerarquía suprema, cuyo conjunto ha pasado a denominarse “bloque de constitucionalidad federal”⁵⁵⁸.

Esto ha planteado algunas dudas sobre la forma de compatibilizar la recién adquirida jerarquía constitucional de algunos convenios internacionales con el principio de supremacía de la Constitución dispuesto por los arts. 27 y 31⁵⁵⁹. Este principio, que

doctrina internacional pero, en estricto sentido, sólo del último (cuando resuelve casos concretos en Jurisdicción contenciosa) emana jurisprudencia internacional. Por primera vez se recurrió a la jurisprudencia internacional para resolver controversias en el caso *Ekmekdjian c/ Sofovich, op. cit.* Luego, entre otros precedentes, en los siguientes asuntos: Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Girolodi, Horacio David y otro s/ recurso de casación* (07/04/1995) Fallos 318:514; Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Bramajo, Hernán Javier s/ incidente de excarcelación* (12/09/1996) Fallos 319:1840; y Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Felicetti, Roberto y otros (La Tablada)* (21/12/2000) Fallos 323:4130.

⁵⁵⁶ Fueron aprobados con reservas: la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (B.O. 25/04/1956); el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (B.O. 13/05/1986); el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (B.O.13/05/86); la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (B.O. 03/06/1985); con una reserva y tres declaraciones, la Convención sobre los Derechos del Niño (B.O. 22/10/1990); y la aceptación de la competencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, bajo condición de reciprocidad (ley aprobatoria de la Convención Americana de Derechos Humanos (B.O. 27/03/1984).

⁵⁵⁷ *Cfr.* PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 44.

⁵⁵⁸ *Cfr.* LO PRETE, O., "The Protection of Religious..." *op. cit.* p. 682.

⁵⁵⁹ “Art. 27.- El Gobierno federal está obligado a afianzar sus relaciones de paz y comercio con las potencias extranjeras por medio de tratados que estén en conformidad con los principios de derecho público establecidos en esta Constitución”.

“Art. 31.- Esta Constitución, las leyes de la Nación que en su consecuencia se dicten por el Congreso y los tratados con las potencias extranjeras son la ley suprema de la Nación; y las autoridades de cada provincia están obligadas a conformarse a ella, no obstante cualquiera disposición en contrario que

establece la preminencia de la carta magna sobre todo el ordenamiento interno argentino, ha venido a ser modificado, pudiendo resumirse el panorama actual de la siguiente forma: el sostén jurídico del ordenamiento normativo reside en la Constitución Nacional y en los tratados internacionales con jerarquía constitucional, debiendo cualquier otra norma adecuarse a su preceptiva. A su vez, ambas fuentes se influyen recíprocamente, con la salvedad de que el inc. 22 del art. 75 indica expresamente que los tratados internacionales “no derogan artículo alguno de la primera parte de esta Constitución y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías por ella reconocidos”. El esquema se completa con los demás tratados y concordatos que, sin ostentar rango constitucional, sí tienen jerarquía “superior a las leyes”. Luego, por fin, las leyes nacionales y federales que el Congreso dicte en consecuencia⁵⁶⁰. Es tarea de los tribunales, conforme a la interpretación sustentada por la mayoría de la Corte Suprema⁵⁶¹, armonizar todas estas disposiciones en cada caso concreto.

Estas y otras cuestiones interpretativas han ido siendo resueltas por la Corte Suprema a medida que se han ido planteando⁵⁶². No obstante, la estabilidad del propio Tribunal como intérprete último de las cláusulas constitucionales ha venido a ser puesta en duda a tenor de la existencia de una cada vez más abundante e influyente jurisprudencia internacional.

Un asunto de fundamental importancia en relación a este tema es el de la operatividad directa de los derechos enumerados por los tratados internacionales; es decir, si una vez incorporado el documento internacional al ordenamiento interno, es preciso que una norma nacional regule el ejercicio de los derechos que reconoce, o si resultan directamente aplicables. La Corte Suprema se ha ido orientando a esta segunda opción, moviéndose de un criterio restrictivo⁵⁶³ a uno amplio⁵⁶⁴. A partir del

contengan las leyes o constituciones provinciales, salvo para la provincia de Buenos Aires, los tratados ratificados después del Pacto de 11 de noviembre de 1859”.

⁵⁶⁰ Cfr. PALACIO DE CAEIRO, S. B., *Constitución Nacional en la doctrina de la Corte Suprema de Justicia de la Nación*, 1º ed. (Buenos Aires: La Ley, 2011), p. 510-512.

⁵⁶¹ Cfr. Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Chocobar, Sixto c/ Caja Nacional de Previsión Social para el Personal del Estado y Servicios Públicos* (27/12/1996) Fallos 319:3241.

⁵⁶² Entre otros, por ejemplo, en el precedente: Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Petric, Domagoj Antonio c/ Diario Página 12* (16/04/1998) Fallos 321:885.

⁵⁶³ Cfr. Corte Suprema de Justicia de la Nación, *E., F. E., suc.* (09/06/1987) Fallos 310:1080.

⁵⁶⁴ Cfr. *Ekmekdjian c/ Sofovich, op. cit.*

caso Hagelin⁵⁶⁵ el Tribunal aceptó, por unanimidad, la plena operatividad de los derechos convencionales en el país, y su superioridad jerárquica respecto a las normas legales internas.

En los últimos años esa tendencia se ha profundizado a la luz del llamado “control de convencionalidad”. Dicho control consiste, en resumidas cuentas, en el deber de verificar de oficio la compatibilidad de las normas internas (tanto legislativas como judiciales) con las normas del derecho internacional⁵⁶⁶, especialmente la Convención Americana de Derechos Humanos.

El concepto ha evolucionado y se ha ido consolidando a través de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)⁵⁶⁷. En el caso “Almonacid Arellano vs. Chile”⁵⁶⁸ (2006) la CIDH menciona por primera vez de manera expresa la obligación de los Estados de realizar un control de convencionalidad de su ordenamiento interno mediante los respectivos poderes judiciales. Luego, ese mismo año, en el caso “Trabajadores Cesados del Congreso (Aguado Alfaro y otros) vs. Perú”⁵⁶⁹ se precisó que el control de convencionalidad procede de oficio –es decir, sin necesidad de que las partes lo soliciten–, y debe ser ejercido en el marco de las regulaciones procesales correspondientes. En “Cabrera García y Montiel Flores vs. México”⁵⁷⁰ se agregó un nuevo requisito: los jueces no deben tener en cuenta solamente el texto de la Convención, sino también la interpretación que del mismo ha hecho la CIDH. Finalmente, en el caso “Gelman vs. Uruguay”⁵⁷¹ de 2011, la CIDH ha ampliado la nómina de los sujetos obligados al control de convencionalidad, de modo de incluir no sólo a las autoridades judiciales sino también a otros órganos no vinculados con la función materialmente jurisdiccional.

⁵⁶⁵ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Hagelin, Ragnar c. Estado nacional - Poder Ejecutivo* (22/12/1993) Fallos 316:3176.

⁵⁶⁶ *Cfr.* FAUDA DE LOSADA, M. J., "Control de convencionalidad como mecanismo de protección de los Derechos Humanos" *La Ley* online (2012), p. 20.

⁵⁶⁷ *Cfr.* AGUIRRE ASTIGUETA, S., "El control difuso de convencionalidad". *La Ley* 47, no. XXVII (Noviembre 2011), p. 3.

⁵⁶⁸ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Almonacid Arellano y otros vs. Chile* (26/09/2006) Caso N°12.057.

⁵⁶⁹ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Trabajadores Cesados del Congreso (Aguado Alfaro y otros) vs. Perú* (24/11/2006) Caso N°11.830.

⁵⁷⁰ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Cabrera García y Montiel Flores vs. México* (26/09/2010) Caso N° 735/01.

⁵⁷¹ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Gelman vs. Uruguay* (24/02/2011) Caso N°12.607.

En Argentina, por su parte, la CSJN ha reconocido el concepto de control de constitucionalidad, primero de manera implícita (como en el caso “Arancibia Clavel”⁵⁷²), luego de forma expresa a partir de la causa “Mazzeo”⁵⁷³.

Por lo tanto, es válido afirmar que en Argentina los órganos judiciales (así como de organismos administrativos en cuanto les sea aplicable) están hoy obligados a realizar un control de oficio de la normativa interna y de las sentencias judiciales para verificar el respeto de los derechos establecidos por la Convención Interamericana; entre ellos, el derecho de libertad de conciencia y religión.

Tratados de ámbito universal

i. Declaración Universal de Derechos Humanos⁵⁷⁴

Esta declaración es considerada la piedra fundacional del sistema internacional de protección de los Derechos Humanos.

Tratándose de un documento emanado de la Asamblea General de Naciones Unidas, de carácter declarativo y no convencional, se ha puesto en cuestión su valor vinculante. Al respecto, cabe tenerse presente que las resoluciones de la Asamblea General no son de por sí obligatorias⁵⁷⁵, por lo que su valor vinculante no se deriva estrictamente del propio texto. Sin embargo, una corriente doctrinal cada vez más extendida sostiene que su fuerza vinculante reside en que se trata de la carta fundamental de Naciones Unidas en materia de derechos humanos⁵⁷⁶. Por otro lado, afirma Díez de Velazco que “una resolución bajo forma de declaración de la A.G. puede declarar o confirmar normas consuetudinarias ya vigentes, contribuyendo

⁵⁷² Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Arancibia Clavel, Enrique Lautaro s/ homicidio calificado y asociación ilícita y otros* (24/08/2004) Fallos 327:3312.

⁵⁷³ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Mazzeo, Julio Lilo s/ recurso de casación e inconstitucionalidad* (13 de julio de 2007) Fallos 330:3248.

⁵⁷⁴ "Declaración Universal de Derechos Humanos", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 217 A, III. Adopción: 10/12/1948.

⁵⁷⁵ *Cfr.* GRAMAJO, J. M., "El derecho a la libertad religiosa..." *op. cit.* p. 52.

⁵⁷⁶ RUDA SANTOLARIA, J. J., "Una mirada al tratamiento de la libertad religiosa en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos" en Juan Navarro Floria y Carmen Asián Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina* (Buenos Aires: Marcial Pons, 2009).

tanto a precisar el elemento material de la costumbre como a probar la *opinio iuris* que la sustenta”⁵⁷⁷.

En Argentina el problema de su valor jurídico ha venido a quedar resuelto al haberse incorporado esta declaración a la nómina de documentos internacionales con jerarquía constitucional por imperio del art. 75, inc. 22.

Una particularidad de la Declaración Universal es que incluye la libertad de pensamiento en la misma cláusula relativa a la libertad religiosa. El art. 18° prescribe que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. El vínculo entre pensamiento, conciencia y religión –si bien peca de impreciso– realza el valor que dicho instrumento internacional asigna a la libertad religiosa, al vincularla directamente con las libertades más fundamentales del fuero interno⁵⁷⁸. Como corolario se reconoce, asimismo, el derecho a la libre exteriorización de las creencias religiosas.

La Declaración asegura que para el disfrute de los derechos y libertades proclamados no podrá hacerse distinción en razón de la religión⁵⁷⁹, y lo recalca luego nuevamente en relación al derecho a casarse y fundar una familia⁵⁸⁰.

Al referirse a los objetivos de la educación, señala entre ellos el favorecimiento de la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todos los grupos étnicos o religiosos⁵⁸¹.

⁵⁷⁷ DÍEZ DE VELASCO VALLEJO, M., *Instituciones de derecho internacional público*, ed. Biblioteca Universitaria, 10ª ed., vol. 1, Editorial Tecnos (Madrid: Tecnos, 1996), p. 127.

⁵⁷⁸ *Cfr.* GRAMAJO, J. M., "El derecho a la libertad religiosa..." *op. cit.* p. 53.

⁵⁷⁹ “Art. 2: Toda persona tiene todos en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.

⁵⁸⁰ “Art. 16: Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.”

⁵⁸¹ “Art. 26: ...2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”.

ii. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos⁵⁸²

El Pacto Internacional de Derecho Civiles y Políticos es tal vez el documento del ámbito universal con valor vinculante que más detalladamente desarrolla los derechos derivados de la libertad religiosa.

El amplio contenido de su art. 18⁵⁸³ se divide en cuatro ideas principales, conforme a los siguientes incisos: el primero, por el cual se declara la libertad religiosa, uniéndola nuevamente –como en la Declaración Universal– a la de pensamiento y conciencia. De esta libertad se deriva a su vez el derecho a manifestar la creencia, el cual puede ser ejercido tanto individualmente como en comunidad, sea de manera pública o privada. Se ha interpretado que la libertad de ejercer el culto (que el Pacto garantiza, junto a la celebración de ritos, las prácticas y la enseñanza) se hace extensiva a otras cuestiones como la construcción de lugares para el culto y el uso de fórmulas, objetos y símbolos rituales. No obstante, la práctica religiosa no se limita a esos actos ceremoniales, sino que incluye también costumbres como la observancia de días de reposo y regulaciones alimentarias, el uso de ropa distintiva y el uso de un lenguaje particular. Además, la práctica y la enseñanza de la religión o creencia implican la realización de actos de conducción de los asuntos básicos del grupo religioso, como la libertad de elegir a los pastores, sacerdotes u otros líderes religiosos, la libertad de establecer seminarios o escuelas religiosas, y la libertad de preparar y distribuir textos o publicaciones religiosas⁵⁸⁴.

El segundo inciso prohíbe las medidas destinadas a limitar la libertad de tener o adoptar determinadas creencias; y por el tercero se establecen las restricciones a la

⁵⁸² "Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 2200, XXI. Adopción: 16/12/1966. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.313 (B.O. 13/05/1986).

⁵⁸³ "Art. 18: 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

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

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

4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

⁵⁸⁴ *Cfr.* ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 9.

libertad de manifestar la religión que resultan tolerables. Al respecto, vale aclarar que conforme al art. 4.2⁵⁸⁵ del propio Pacto, la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia y la libertad de religión y creencia no pueden ser suprimidas ni siquiera en tiempos de emergencia pública. Sin embargo, el art. 18.3 permite restricciones a la libertad de manifestar esas creencias únicamente si estas limitaciones están prescriptas por la ley y son necesarias para proteger la seguridad pública, el orden, la salud, la moral o los derechos y libertades de otros. No obstante, esta norma debe ser interpretada estrictamente: no son admisibles restricciones en materias no especificadas en la cláusula, ni pueden estas ser impuestas con propósitos discriminatorios o aplicadas en forma arbitraria.

El inciso cuarto del art. 18, por fin, garantiza el derecho de los padres a decidir que sus hijos reciban una educación religiosa y moral acorde con sus propias convicciones.

Por otra parte, la libertad religiosa se ve reforzada indirectamente por medio de la limitación que el art. 20.2⁵⁸⁶ establece a la libertad de expresión, al ordenar la prohibición legal de la apología del odio religioso y la incitación a la hostilidad y la violencia.

De particular atractivo resulta el esquema antidiscriminatorio que plantea el Pacto. Proscribe, en el art. 2.1⁵⁸⁷, cualquier tipo de distinción entre los individuos basada en la religión en orden al respeto y garantía de sus derechos. Repite luego similar

⁵⁸⁵ “Art. 4: 1. En situaciones excepcionales que pongan en peligro la vida de la nación y cuya existencia haya sido proclamada oficialmente, los Estados Partes en el presente Pacto podrán adoptar disposiciones que, en la medida estrictamente limitada a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de este Pacto, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañen discriminación alguna fundada únicamente en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social.

2. La disposición precedente no autoriza suspensión alguna de los artículos 6, 7, 8 (párrafos 1 y 2), 11, 15, 16 y 18.

3. Todo Estado Parte en el presente Pacto que haga uso del derecho de suspensión deberá informar inmediatamente a los demás Estados Partes en el presente Pacto, por conducto del Secretario General de las Naciones Unidas, de las disposiciones cuya aplicación haya suspendido y de los motivos que hayan suscitado la suspensión. Se hará una nueva comunicación por el mismo conducto en la fecha en que se haya dado por terminada tal suspensión”.

⁵⁸⁶ “Art. 20: 2. Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley”.

⁵⁸⁷ “Art. 2: 1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

disposición para subrayar los derechos de los niños (art. 24)⁵⁸⁸. El art. 26⁵⁸⁹ admite el principio de igualdad ante la ley y de no discriminación por motivos de religión, mientras que el 27⁵⁹⁰ garantiza a las minorías religiosas el derecho a profesar y practicar su propia religión. Todo este complejo normativo exige que en los países donde una religión tenga un reconocimiento diferenciado del Estado, o donde sus seguidores comprendan a la mayoría de la población –como acontece en Argentina– esto no debe resultar en un perjuicio del disfrute de ninguno de los derechos del Pacto para habitantes que no pertenezcan a esa mayoría. En especial, pueden considerarse como discriminatorias aquellas medidas que restringen la elegibilidad para acceder al gobierno a los miembros de la religión predominante, otorgan privilegios económicos a éstas o imponen restricciones especiales a las prácticas de otras creencias⁵⁹¹.

iii. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁵⁹²

Este convenio internacional contiene, además de una genérica interdicción de la discriminación en el ejercicio de los derechos basada en motivos religiosos⁵⁹³, una importante disposición relativa a la educación moralmente orientada. En efecto, en el art. 13⁵⁹⁴ no sólo prevé que la educación debe estar orientada a favorecer la

⁵⁸⁸ “Art. 24: Todo niño tiene derecho, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, origen nacional o social, posición económica o nacimiento, a las medidas de protección que su condición de menor requiere, tanto por parte de su familia como de la sociedad y del Estado”.

⁵⁸⁹ “Art. 26: Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

⁵⁹⁰ “Art. 27: En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”.

⁵⁹¹ *Cfr.* TAHZIB-LIE, B., "Interdiction of religious discrimination" en J.-F. Flauss, *La protection internationale de la liberte religieuse* (Bruselas: Bruylant, 2002), p. 57 y ss.

⁵⁹² "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 2200 A, XXI. Adopción: 16/12/1966. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.313 (B.O. 13/05/1986).

⁵⁹³ “Art. 2.2: Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar el ejercicio de los derechos que en él se enuncian, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

⁵⁹⁴ “Art. 13: Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Convienen en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad

comprensión, la tolerancia y la amistad entre todos los grupos religiosos, sino que garantiza el derecho de los padres a escoger la educación religiosa o moral que consideren conveniente. Para ello, podrán valerse de instituciones educativas diferentes de las estatales, lo cual lleva implícito el derecho de los grupos religiosos a establecerlas.

iv. Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio⁵⁹⁵

Este acuerdo internacional, orientado a prevenir y sancionar el genocidio, define como tal una serie de delitos que tienen el común denominador de estar destinados a destruir, total o parcialmente, a determinados grupos humanos, entre los que se incluye a los de naturaleza religiosa⁵⁹⁶. Así, cuando se mate, lesione o evite el nacimiento –con el objetivo mencionado– a miembros de estos grupos, o cuando se les imponga condiciones de existencia que acarreen su destrucción, o se traslade a sus niños por la fuerza, se estará frente al delito de genocidio, y deberá aplicarse por tanto los mecanismos de protección establecidos por la Convención.

humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz. [...] Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe en materia de enseñanza, y de hacer que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”.

⁵⁹⁵ "Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 260 A, III. Adopción: 09/12/1948. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 6286/1956 (B.O. 25/04/1956).

⁵⁹⁶ “Art. 2: En la presente Convención se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) Matanza de miembros del grupo;
- b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;
- c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; y
- e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo”.

v. Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad⁵⁹⁷

La protección ofrecida por la Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio ha venido a ser reforzada luego por esta otra que establece la imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad. Esto así, toda vez que su texto ordena que no caduque la persecución penal de los delitos cometidos contra la humanidad, impidiendo que por diversas circunstancias coyunturales los mismos queden impunes.

El ámbito de aplicación de esta medida excede al delito de genocidio, ya que conforme lo indica la propia Convención⁵⁹⁸, la definición del crimen de lesa humanidad debe extraerse de lo estipulado en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg. Esta norma establece que son crímenes de lesa humanidad el asesinato, la exterminación, esclavización, deportación y otros actos inhumanos cometidos contra población civil antes de la guerra o durante la misma, y la persecución por motivos políticos, raciales o religiosos, constituyan o no una vulneración de la legislación interna de país donde se perpetraron. Las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3 (I) de 13 de febrero de 1946 y 95 (I) de 11 de diciembre de 1946 confirmaron esta noción.

De acuerdo con esta definición, entonces, la persecución por motivos religiosos, así como la negación del derecho de existir de un grupo religioso, constituye un delito de lesa humanidad y resulta, en consecuencia, imprescriptible.

⁵⁹⁷ "Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 2391, XXIII. Adopción: 26/11/1968. Aprobación en la República Argentina: Ley 24.584 (B.O. 29/11/1995). No está enumerado en el catálogo del art. 75, inc. 22, sino que adquirió su rango constitucional en 2003 mediante Ley 25.778.

⁵⁹⁸ "Art. 1: Los crímenes siguientes son imprescriptibles, cualquiera que sea la fecha en que se hayan cometido:

b) Los crímenes de lesa humanidad cometidos tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz, según la definición dada en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, de 8 de agosto de 1945, y confirmada por las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3 (I) de 13 de febrero de 1946 y 95 (I) de 11 de diciembre de 1946, así como la expulsión por ataque armado u ocupación y los actos inhumanos debidos a la política de apartheid y el delito de genocidio definido en la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio aun si esos actos no constituyen una violación del derecho interno del país donde fueron cometidos".

vi. Convención sobre los Derechos del Niño⁵⁹⁹

La Convención comienza prohibiendo, como es usual, la discriminación en la titularidad y ejercicio de los derechos reconocidos basada en motivos religiosos (Art. 2.1⁶⁰⁰). Con una salvedad: a esos fines se considera tanto la creencia o religión del niño, como la de sus padres.

El convenio asegura a los niños, en el art. 14⁶⁰¹, la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y a los padres la facultad de guiarlos en el ejercicio de ese derecho conforme a la evolución de sus facultades. Esto guarda coherencia con lo establecido en el art. 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, tal como fue mencionado.

Se establecen, a su vez, los criterios para aplicar restricciones a esos derechos, reiterando en lo fundamental lo indicado en el art. 18.3 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, también referido.

Resulta peculiar, en cambio, lo prescripto en relación a los niños temporal o permanentemente privados de su medio familiar⁶⁰². Respecto a ellos, la Convención indica que se intente asegurar en lo posible la continuidad en su educación, y el

⁵⁹⁹ "Convención sobre los Derechos del Niño", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 44/25. Adopción: 20/11/1989. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.849 (B.O. 22/19/1990).

⁶⁰⁰ "Art. 2: 1. Los Estados Partes respetarán los derechos enunciados en la presente Convención y asegurarán su aplicación a cada niño sujeto a su jurisdicción, sin distinción alguna, independientemente de la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional, étnico o social, la posición económica, los impedimentos físicos, el nacimiento o cualquier otra condición del niño, de sus padres o de sus representantes legales".

⁶⁰¹ "Art.14: 1. Los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.

2. Los Estados Partes respetarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades.

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

⁶⁰² "Art. 20: 1. Los niños temporal o permanentemente privados de su medio familiar, o cuyo superior interés exija que no permanezcan en ese medio, tendrán derecho a la protección y asistencia especiales del Estado.

2. Los Estados Partes garantizarán, de conformidad con sus leyes nacionales, otros tipos de cuidado para esos niños.

3. Entre esos cuidados figurarán, entre otras cosas, la colocación en hogares de guarda, la kafala del derecho islámico, la adopción o de ser necesario, la colocación en instituciones adecuadas de protección de menores. Al considerar las soluciones, se prestará particular atención a la conveniencia de que haya continuidad en la educación del niño y a su origen étnico, religioso, cultural y lingüístico".

respeto a su origen religioso. Es digno de destacar que se menciona de manera específica la *kafala*⁶⁰³ como figura de cuidado de los niños en las circunstancias mencionadas.

En su art. 30⁶⁰⁴, por fin, reitera de manera prácticamente literal lo expresado por el art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos respecto al derecho de los integrantes de minorías religiosas (en la especie, de los niños) a profesar y practicar su propia religión.

vii. Otros tratados internacionales con jerarquía constitucional

Existen otros tres tratados internacionales sobre derechos humanos con jerarquía constitucional: la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial⁶⁰⁵, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer⁶⁰⁶ y la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes⁶⁰⁷.

La primera de ellas reitera el principio de igualdad ante la ley, el que no puede ser conmovido por distinciones raciales, para el goce de diversos derechos, entre ellos la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión⁶⁰⁸. Las otras dos convenciones no tienen referencias específicas al tema de este trabajo.

⁶⁰³ La *kafala* es una institución que pertenece al bagaje cultural y jurídico del Islam. Aunque está próximo a la noción occidental de adopción, no pueden equipararse sin más. La *kafala* deriva de las relaciones de solidaridad que unen a todos los miembros de la comunidad musulmana. En virtud de ella, un musulmán no puede dejar desamparado a un niño, sino que debe cuidarlo, haciéndose cargo de los gastos. El tutelado no pierde, sin embargo, conexión con su familia de origen. Cfr. CAPARRÓS CIVERA, N. y JIMÉNEZ-AYBAR, I. N., *El acogimiento familiar: aspectos jurídicos y sociales* (Madrid: Ediciones Rialp, 2001), p. 29-30.

⁶⁰⁴ "Art. 30: En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o personas de origen indígena, no se negará a un niño que pertenezca a tales minorías o que sea indígena el derecho que le corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, o a emplear su propio idioma".

⁶⁰⁵ "Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 2106 A, XX. Adopción: 21/12/1965. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 17.722 (B.O. 08/05/1968).

⁶⁰⁶ "Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 34/180. Adopción: 18/12/1979. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.179 (B.O. 03/06/1985).

⁶⁰⁷ "Convención contra la Tortura y otros tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 39/46. Adopción: 10/12/1984. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.338 (B.O. 26/02/1987).

⁶⁰⁸ "Art. 5: En conformidad con las obligaciones fundamentales estipuladas en el artículo 2 de la presente Convención, los Estados partes se comprometen a prohibir y eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a garantizar el derecho de toda persona a la igualdad ante la ley, sin

Tratados de ámbito regional

Junto al complejo normativo protectorio de los derechos humanos de ámbito universal, convive un régimen regional denominado en su conjunto Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

Este sistema guarda grandes similitudes, *mutatis mutandis*, con el que se derivaba de la Convención Europea de Derechos Humanos⁶⁰⁹ y sus protocolos adicionales antes de la entrada en vigor del Protocolo N° 11 que suprime la instancia de la Comisión y faculta a los individuos a acudir directamente al Tribunal Europeo de Derechos Humanos⁶¹⁰.

i. Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre⁶¹¹

La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre constituye un hito en la historia de la protección de los derechos humanos. De hecho, antecedió históricamente a la creación de otros importantísimos documentos internacionales, como la Declaración Universal y la Convención Europea. Es una importante manifestación de la voluntad política de los Estados americanos, y el reconocimiento que los mismos hacen del carácter fundamental de los derechos que allí se consignan.

No fue concebido, en el momento de su adopción, como un instrumento jurídicamente vinculante. Por su naturaleza se inscribía dentro de la categoría del *soft law*, es decir, de aquella normativa internacional que pone en evidencia una intención de los Estados, la cual luego puede acabar plasmándose en normas vinculantes u obligatorias (llamadas *hard law*). No obstante, el hecho de ser la Declaración Americana una expresión de la costumbre internacional y de los

distinción de raza, color y origen nacional o étnico, particularmente en el goce de los derechos siguientes:

vii) El derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”.

⁶⁰⁹ "Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales", (CONSEJO DE EUROPA), Adopción: 04/11/1950. En América se mantiene funcionando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, con sede en Washington D.C., la que actúa tanto respecto a Estados parte de la Convención Americana de Derechos Humanos como frente a los que no ostentan tal condición. Respecto de estos últimos el marco a considerar es precisamente la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre. *Cfr.* RUDA SANTOLARIA, J. J., "Una mirada al tratamiento..." *op. cit.* p. 233.

⁶¹⁰ *Cfr.* RUDA SANTOLARIA, J. J., "Una mirada al tratamiento..." *op. cit.* p. 235-236.

⁶¹¹ "Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre", IX Conferencia Internacional Americana (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Adopción: 10/12/1948.

principios generales de Derecho en la materia, ha significado que lentamente se le atribuya –al menos a algunas de sus cláusulas– naturaleza imperativa, o de *ius cogens*⁶¹².

Respecto del valor jurídico de la Declaración, cabe remitirse a lo expresado más arriba al analizarse la Declaración Universal. Por lo demás, en Argentina el problema está resuelto por la expresa incorporación de la Declaración Americana al catálogo de instrumentos con rango constitucional del art. 75, inc, 22.

No obstante el valor que tiene la expresa referencia a la libertad religiosa realizada en el acápite, el alcance otorgado por la Declaración Americana a este derecho es más limitado que el que prescribe, por ejemplo, la Declaración Universal. En efecto, el art. III⁶¹³ reconoce el derecho de profesar, manifestar y practicar, en privado y en público⁶¹⁴, las creencias religiosas, sin hacer mención alguna a otros derechos expresamente reconocidos por la carta universal, como la libertad de cambiar de religión, o la posibilidad de manifestar tal religión o creencia individual o colectivamente, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. Con todo, ha significado un gran avance respecto a las normativas internas de los Estados americanos, muchas de ellas históricamente restrictivas respecto a la libertad religiosa⁶¹⁵.

Finalmente, la Declaración Americana garantiza el principio de igualdad ante la ley, reconociendo los derechos sin distinción de credo⁶¹⁶, y el derecho de asociación con interés religioso⁶¹⁷.

⁶¹² Cfr. RUDA SANTOLARIA, J. J., "Una mirada al tratamiento..." *op. cit.* p. 231.

⁶¹³ "Art. III: Toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado".

⁶¹⁴ Badeni ha hecho notar que, aun cuando la Declaración Americana no contiene ninguna referencia explícita a la libertad de expresión, un caso particular está dado por la manifestación pública de las creencias religiosas, la que sí está amparada. Cfr. BADENI, G., *Tratado, t. I...* *op. cit.* p. 664.

⁶¹⁵ RUDA SANTOLARIA, J. J., "Una mirada al tratamiento..." *op. cit.* p. 232.

⁶¹⁶ "Art. II: Todas las personas son iguales ante la Ley y tienen los derechos y deberes consagrados en esta declaración sin distinción de raza, sexo, idioma, credo ni otra alguna".

⁶¹⁷ "Art. XXII: Toda persona tiene el derecho de asociarse con otras para promover, ejercer y proteger sus intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural, profesional, sindical o de cualquier otro orden".

ii. Convención Americana sobre Derechos Humanos⁶¹⁸

La Convención Americana, conocida comúnmente como Pacto de San José de Costa Rica, es el instrumento de nivel regional más importante del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, y en particular el que regula con mayor precisión la libertad religiosa y los derechos afines.

Busca no sólo reconocer derechos fundamentales, sin discriminación por motivos de religión⁶¹⁹, sino que procura modelar los ordenamientos internos de los Estados parte, los que asumen el compromiso de adaptar sus normativas para el respeto de aquellos derechos tal como son aceptados por la Convención⁶²⁰.

El Pacto de San José de Costa Rica regula la libertad de religión en su art. 12⁶²¹, estableciendo ciertos principios a los cuales debe adecuarse su ejercicio. Dispone que toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión, y que ello implica la libertad de conservar o cambiar su religión o creencias. Esa libertad se traduce en el ámbito externo en la potestad de profesar y divulgar la religión, en forma individual o colectiva, y tanto en público como en privado⁶²².

⁶¹⁸ "Convención Americana sobre Derechos Humanos, llamada Pacto de San José de Costa Rica", Conferencia Especializada Interamericana de Derechos Humanos (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Adopción: 22/11/1969. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.054 (B.O. 27/03/1984).

⁶¹⁹ "Art.1: Obligación de Respetar los Derechos. 1. Los Estados partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social".

⁶²⁰ "Art. 2. Deber de Adoptar Disposiciones de Derecho Interno. Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionados en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados Partes se comprometen a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta Convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos y libertades".

⁶²¹ "Art. 12: Libertad de Conciencia y de Religión. 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.

2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.

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

4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

⁶²² *Cfr.* BADENI, G., *Tratado, t. 1... op. cit.* p. 534.

Como puede apreciarse, esta norma guarda mucha similitud el art. 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, a punto tal que algunos han considerado que aquella deriva de este⁶²³. Ello hace que buena parte de lo dicho respecto del Pacto Internacional resulte aplicable aquí.

Empero, si bien es cierto que el Art. 12 de la Convención sigue, en términos generales, la estructura del Art. 18 del Pacto (incluida la división en cuatro párrafos), pueden señalarse algunas diferencias. La primera es que la Convención se refiere expresamente a la libertad para cambiar las creencias religiosas, lo cual no se menciona en el Pacto Internacional, aunque dicha facultad pueda ser inferida del propio texto⁶²⁴.

Pero el contraste más notable entre ambos instrumentos resulta, a mi juicio, de la distinta manera en que se organiza la protección de los derechos afines. En el Pacto Internacional, como se ha visto, la libertad religiosa está reconocida junto a la de conciencia y pensamiento. En la Convención Americana, en cambio, la libertad religiosa se agrupa con la de conciencia, regulando por vía separada la libertad de pensamiento junto a la de expresión⁶²⁵. Con esto pareciera otorgarse una entidad diferenciada, particular, a las convicciones religiosas (y otras análogas), a las que se otorga una protección específica dentro del género libertad de pensamiento⁶²⁶.

⁶²³ Cfr. ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 10.

⁶²⁴ Cfr. GRAMAJO, J. M., "El derecho a la libertad religiosa..." *op. cit.* p. 55.

⁶²⁵ "Art. 13: Libertad de Pensamiento y de Expresión. 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y de expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

2. El ejercicio del derecho previsto en el inciso precedente no puede estar sujeto a previa censura sino a responsabilidades ulteriores, las que deben estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para asegurar: a. el respeto a los derechos o a la reputación de los demás, o b. la protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.

3. No se puede restringir el derecho de expresión por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas, o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios encaminados a impedir la comunicación y la circulación de ideas y opiniones.

4. Los espectáculos públicos pueden ser sometidos por la ley a censura previa con el exclusivo objeto de regular el acceso a ellos para la protección moral de la infancia y la adolescencia, sin perjuicio de lo establecido en el inciso 2.

5. Estará prohibida por la ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional".

⁶²⁶ Cfr. BIDEAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (vol. V)*... *op. cit.* p. 206.

La Convención Americana distingue y protege la libertad de profesar, es decir, practicar en público o privado los ritos propios de cada creencia, de la libertad de divulgar la religión, relacionada esta última con la enseñanza y el proselitismo religioso o ideológico⁶²⁷. Establece además que el Estado debe reconocer a los padres su derecho a decidir cuál es la educación religiosa y moral que se imparta a sus hijos⁶²⁸.

Al regular las restricciones permitidas al derecho de expresión, prohíbe explícitamente toda apología del odio religioso, y toda incitación a la violencia contra grupos religiosos⁶²⁹. Se garantiza explícitamente además la libertad de asociarse con fines religiosos⁶³⁰.

El derecho a la libertad de conciencia y de religión es amplísimo, al extremo que cualquier limitación a su ejercicio, a más de ser prácticamente inviable, conlleva una fuerte presunción de inconstitucionalidad. El derecho de expresión religiosa, por otro lado, puede ser razonablemente limitado, más sólo cuando resulte necesario para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades de los demás⁶³¹. Estimo que dicha limitación debe interpretarse de una manera fuertemente restrictiva, ya que la mera referencia genérica a uno de esos bienes protegidos no constituye fundamento suficiente para esa reticencia. Como se ha señalado con agudeza, “la protección del orden público y la seguridad constituyen argumentos predilectos de los regímenes autoritarios para reprimir la expresión de las ideas en el campo religioso. Dictadores, déspotas y tiranuelos han colmado la historia de ejemplos”⁶³².

Aunque se permite la suspensión de garantías fundadas en situaciones excepcionales, se advierte que la misma no se podrá realizar de manera que implique una discriminación basada en la religión⁶³³. En el sistema interamericano de protección

⁶²⁷ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación...* op. cit. p. 175.

⁶²⁸ Cfr. BADENI, G., *Tratado, t. 1...* op. cit. p. 534.

⁶²⁹ Cfr. ARMAGNAGUE, J. F., *Manual de derecho constitucional...* op. cit. p. 265.

⁶³⁰ “Art. 16: Libertad de Asociación.1. Todas las personas tienen derecho a asociarse libremente con fines ideológicos, religiosos, políticos, económicos, laborales, sociales, culturales, deportivos o de cualquiera otra índole”.

⁶³¹ Cfr. ZIULU, A. G., “La libertad religiosa...” op. cit. p. 10-11.

⁶³² COLAUTTI, C. E., *Derechos humanos* (Buenos Aires: Editorial Universidad, 1995), p. 135.

⁶³³ “Art. 27: Suspensión de Garantías. 1. En caso de guerra, de peligro público o de otra emergencia que amenace la independencia o seguridad del Estado parte, éste podrá adoptar disposiciones que, en

de los derechos humanos, el derecho a la libertad de conciencia y de religión no puede ser suspendido ni siquiera en situaciones de emergencia.

iii. Convención Interamericana sobre la Desaparición Forzada de Personas⁶³⁴

Se trata de la primer convención internacional que adquirió jerarquía constitucional luego de la reforma constitucional, mediante el mecanismo previsto en el art. 75 inc. 22 de la Constitución Nacional. Es decir que pese a no estar enumerada en el catálogo de tratados incorporados a la carta magna, tal condición le fue otorgada en 1997 por intermedio de la Ley 24.820.

Por lo demás, no contiene previsiones expresamente relacionadas al tema del presente estudio.

b) Con jerarquía supralegal (a nivel universal, regional y bilateral)

La reforma constitucional de 1994 dispuso expresamente que todos los tratados que no ostentan rango constitucional tengan, sin embargo, valor superior las leyes. Esto incluye a todos los acuerdos internacionales asumidos por el Estado argentino, sean bilaterales o multilaterales, e independientemente de su materia. Se cuentan también aquí los concordatos celebrados con la Santa Sede.

Encontrándose estos tratados en un peldaño inferior al de la Constitución Nacional, son en consecuencia susceptibles de control de constitucionalidad, al igual que el resto del ordenamiento interno. Esto plantea una inconsistencia desde la perspectiva del derecho internacional y de las responsabilidades que en el sistema contrae el

la medida y por el tiempo estrictamente limitados a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de esta Convención, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañen discriminación alguna fundada en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social

2. La disposición precedente no autoriza la suspensión de los derechos determinados en los siguientes artículos: 3 (Derecho al Reconocimiento de la Personalidad Jurídica); 4 (Derecho a la Vida); 5 (Derecho a la Integridad Personal); 6 (Prohibición de la Esclavitud y Servidumbre); 9 (Principio de Legalidad y de Retroactividad); 12 (Libertad de Conciencia y de Religión); 17 (Protección a la Familia); 18 (Derecho al Nombre); 19 (Derechos del Niño); 20 (Derecho a la Nacionalidad), y 23 (Derechos Políticos), ni de las garantías judiciales indispensables para la protección de tales derechos”.

⁶³⁴ "Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas", Asamblea General (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Adopción: 09/06/1994. Aprobación en la República Argentina: Ley 24.556/1995 y (B.O. 18/10/1995).

Estado argentino si, luego de incorporados a su ordenamiento jurídico, los desconociera o resistiese su aplicación⁶³⁵.

No obstante este necesario control de constitucionalidad, en ausencia de previsión en la Constitución los tratados sin jerarquía constitucional son de obligada aplicación para los tribunales nacionales⁶³⁶.

Existen cerca de diez mil tratados internacionales que pueden encuadrarse en esta categoría⁶³⁷. Un análisis exhaustivo de ese extensísimo cuerpo normativo excedería con creces los alcances del presente estudio. De cualquier forma, toda previsión que estos tratados pudiesen adoptar debería adaptarse a los principios constitucionales y convencionales ya estudiados, como *conditio sine qua non* para su validez en territorio argentino.

En consecuencia, pues, se realizará a continuación un breve repaso de algunos tratados internacionales que destacan, sea por su valor histórico, sea por la particularidad de su contenido.

i. Tratado de Amistad con Gran Bretaña⁶³⁸

Este instrumento jurídico internacional –acerca del cual ya se han hecho varias referencias en el cap. 2.3.a de este trabajo– es el primero acordado por la República Argentina en el que se incluyen normas relativas al fenómeno religioso. Fue negociado por el gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, durante el período en el cual habían sido delegadas en él las relaciones exteriores de la Provincias Unidas del Río de la Plata.

Su art. 12⁶³⁹ aseguraba a los súbditos británicos residentes en las Provincias Unidas del Río de la Plata la posibilidad de celebrar sus cultos, en casas particulares o en sus

⁶³⁵ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación...* op. cit. p. 220-221.

⁶³⁶ Cfr. LO PRETE, O., "The Protection of Religious..." op. cit. p. 682.

⁶³⁷ Cfr. MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. "Biblioteca Digital de Tratados " En línea, <http://tratados.cancilleria.gob.ar>. Consultado el 25/01/2012.

⁶³⁸ "Acuerdo de Amistad, Comercio y Navegación entre las Provincias Unidas del Río de la Plata y su Majestad Británica" (Buenos Aires, 02/02/1825).

⁶³⁹ "Art. 12: "Los súbditos de Su Majestad Británica residentes en las Provincias Unidas del Río de la Plata, no serán inquietados, perseguidos ni molestados por razones de su religión, mas gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ella; celebrando el oficio divino, ya dentro de sus propias casas, o en sus propias y particulares iglesias y capillas, las que estarán facultados para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el Gobierno de dichas Provincias Unidas: también será

templos privados, los que desde luego estaban autorizados a erigir. Se les autorizaba asimismo a establecer cementerios propios, y ofrecer los servicios fúnebres conforme a sus creencias. Se establecía de manera amplia, pues, que no serían “inquietados, perseguidos ni molestados por razones de su religión, mas gozarán de una perfecta libertad de conciencia”. Similares derechos se reconocían a los ciudadanos rioplatenses en los territorios británicos, excepto respecto de los cementerios.

Esta cláusula vino a colación durante el debate por la cuestión religiosa en el seno la Asamblea Constituyente de 1853. Fue utilizado como un argumento a favor de la libertad de culto por los diputados más liberales. Así, el convencional Gutiérrez alegó que no debía olvidarse que el tratado celebrado con la Inglaterra formaba parte de nuestro derecho público. Que cualquier compromiso asumido por el gobierno nacional “obligaba a toda la nación y no podía eludirlo so pena de correr el riesgo de ser compelido a cumplirlo”. En razón de ello, concluía, nadie puede ser despojado “de la libertad que el artículo 14 confiere a los habitantes de la Confederación”⁶⁴⁰.

Gorostiaga reafirmó este punto, recordando que “el tratado de la Gran Bretaña que estaba vigente y era obligatorio a toda la República” no podía ahora ser desconocido, “ni ante el poder de la Inglaterra, ni ante el poder de la razón por ser un tratado ratificado por el jefe supremo nacional”, por lo que pedía la aceptación del artículo en discusión⁶⁴¹.

Los argumentos en este punto aparecen un tanto forzados, puesto que la libertad de culto asegurada por el Tratado lo era para sólo para los ciudadanos británicos que residan en el Río de la Plata y viceversa. Por lo tanto, a mi entender no podía derivarse de ese sólo hecho la obligatoriedad de extender esa libertad a todos los habitantes (aunque, claro está, dicha extensión fuera no sólo necesaria sino además absolutamente justa). Sin perjuicio de esta deficiencia argumental, parece clara la

permitido enterrar a los súbditos de Su Majestad Británica que murieren en los territorio de dichas Provincias Unidas, en sus propios cementerios, que podrán del mismo modo libremente establecer y mantener.

Asimismo los ciudadanos de las dichas Provincias Unidas gozarán en todos los dominios de S. M. B. de una perfecta e ilimitada libertad de conciencia y del ejercicio de su religión, pública o privadamente, en las casas de su morada o en capillas u sitios de cultos destinados para el dicho fin, en conformidad con el sistema de tolerancia establecido en los dominios de S. M.”.

⁶⁴⁰ IBARRA, E. A., *Congreso constituyente de... op. cit.* p. 153-154.

⁶⁴¹ *Ibid.*, 157.

importancia que los convencionales atribuían a esta convención. De hecho, a partir de la sanción de la Constitución, y por imperio de su art. 31 –ya citado al analizar el principio de supremacía constitucional– el Tratado de Amistad con Gran Bretaña pasó a formar parte de la cúspide del ordenamiento jurídico nacional, junto a la carta magna y a las leyes de la Nación dictadas por el Congreso.

Éste ha sido, durante muchos años, el modelo para regular la materia religiosa al confeccionarse el texto de otros tratados internacionales rubricados por la Argentina⁶⁴².

ii. Tratado de Amistad con Estados Unidos⁶⁴³

Fue firmado a poco de sancionarse la Constitución Nacional. El art. 13⁶⁴⁴, que regula las cuestiones de libertad de culto, está redactado con el patrón del Tratado de Amistad con Gran Bretaña, con dos pequeñas diferencias.

La primera de ellas es que otorga una perfecta reciprocidad en el reconocimiento de los derechos. La segunda es que expresa una limitación a la libertad de culto: su ejercicio deberá hacerse “respetando la religión y costumbre del país donde tengan su residencia”.

iii. Tratado de amistad con Prusia y los países del Zollverein⁶⁴⁵

El acuerdo fue concluido en el período de secesión entre la Confederación Argentina y el Estado de Buenos Aires. Por ello fue celebrado en la capital confederada, Paraná, bajo el modelo del Tratado de Amistad con Estados Unidos. De hecho, su

⁶⁴² Cfr. GOYENA, J., *Digesto eclesiástico argentino, recopilación de leyes, decretos, bulas, pastorales, constituciones, etc., que se refieren a la iglesia nacional ampliada con diversas disposiciones estensivas á toda la administración* (Buenos Aires: Imprenta especial de Obras, 1880), p. 10.

⁶⁴³ "Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre la Confederación Argentina y los Estados Unidos" (San José de Flores, 27/07/1853). Ley 17 (B.O. 02/12/1854).

⁶⁴⁴ "Art. 13: Los ciudadanos de la Confederación Argentina y los ciudadanos de los Estados Unidos residentes respectivamente en el territorio de una de las partes contratantes gozarán en sus casas, personas y propiedades de la protección completa del Gobierno. No serán inquietados, molestados, ni incomodados de manera alguna, con motivo de sus creencias religiosas, ni en el ejercicio de su culto particular, ya sea dentro de sus propias casas, o en sus propias iglesias o capillas, las que podrán ser libremente edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el Gobierno local, respetando la religión y costumbre del país donde tengan su residencia. También será permitido enterrar a los ciudadanos que murieren de ambas partes contratantes en el territorio de la otra, en sus propios cementerios, que podrán del mismo modo libremente establecer y conservar”.

⁶⁴⁵ "Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con el Reino de Prusia y los Estados del Zollverein" (Paraná, 19/09/1857). Ley 154 (B.O. 25/09/1857).

art. 13⁶⁴⁶, por el que se arreglan las cuestiones relativas a la libertad de culto y de conciencia, responde de manera idéntica a aquel patrón.

iv. Acuerdos con la Santa Sede

El Estado argentino ha firmado diversos convenios con la Santa Sede⁶⁴⁷, en su calidad de entidad estatal soberana. Sin embargo, dos son los que destacan por su importancia: el Acuerdo con la Santa Sede para establecer el Obispado Castrense⁶⁴⁸ y Concordato de 1966⁶⁴⁹.

El primero de ellos, suscrito en 1957, establece el régimen especial del vicariato castrense según el cual presta asistencia a las unidades militares por medio de un servicio espiritual ofrecido por la Iglesia Católica. En 1992, y con el objeto de adaptarse a la nueva legislación canónica, se modificó el Acuerdo por medio de un intercambio de notas entre las partes. A partir de entonces, el vicariato castrense pasó a denominarse Obispado Castrense de la República Argentina, quedando jurídicamente equiparado a las diócesis.

El Acuerdo de 1966, habitualmente llamado Concordato, es el instrumento más importante de regulación de las relaciones del Estado argentino con la Iglesia Católica. El texto destaca el reconocimiento que la Argentina hace a esta institución

⁶⁴⁶ "Art. 13: Los ciudadanos de la Confederación Argentina y los ciudadanos de los Estados Unidos residentes respectivamente en el territorio de una de las partes contratantes gozarán en sus casas, personas y propiedades de la protección completa del Gobierno. No serán inquietados, molestados, ni incomodados de manera alguna, con motivo de sus creencias religiosas, ni en el ejercicio de su culto particular, ya sea dentro de sus propias casas, o en sus propias iglesias o capillas, las que podrán libremente edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el Gobierno local, respetando la religión y costumbres del país donde tengan su residencia. También será permitido enterrar a los ciudadanos que murieren de ambas partes contratantes en el territorio de la otra, en sus propios cementerios, que podrán del mismo modo libremente establecer y conservar".

⁶⁴⁷ "Convención relativa al Intercambio de Valijas Diplomáticas entre la República Argentina y la Santa Sede" (Ciudad del Vaticano, 17/04/1940). Dec. 64.323 M 116 (B.O. 04/06/1940); "Convenio entre el Gobierno de la República Argentina y el Servicio Católico de Ayuda -Catholic Relief Services-" (Buenos Aires, 06/08/1959); "Convenio entre el gobierno de la República Argentina y Caritas Argentina" (Buenos Aires, 31/05/1965); "Convenio entre el gobierno de la República Argentina y Caritas Internationalis para facilitar la acción de Caritas Argentina" (Buenos Aires, 02/11/1971). Ley 19.985 (B.O. 29/11/1972); "Convenio entre el gobierno de la República Argentina y Caritas Internationalis para facilitar la acción de Caritas Argentina" (Buenos Aires, 21/10/1981). Ley 22.614 (B.O. 18/06/1982).

⁶⁴⁸ "Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede sobre Jurisdicción Castrense y Asistencia Religiosa de las Fuerzas Armadas" (Ciudad del Vaticano, 28/06/1957). Decreto-ley 7623/1957 (B.O. 17/07/1957). Modificado mediante Intercambio de Notas el 21/04/1992.

⁶⁴⁹ "Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede sobre el libre ejercicio del poder espiritual y culto, llamado Concordato" (Buenos Aires, 10/10/1966). Ley 17.032 (B.O. 22/12/1966).

eclesiástica del ámbito de ejercicio de su poder espiritual, así como el libre y público ejercicio de su culto.

En el Art. 2 se reconoce a la Santa Sede la facultad de erigir, modificar o suprimir las circunscripciones eclesiásticas previa comunicación al Gobierno de sus intenciones y proyectos por si éste deseara hacer alguna observación. De esta manera, se ponía fin –a través del mecanismo del tratado internacional– al régimen de patronato, adelantándose en casi treinta años a la reforma constitucional que otorgará validez formal a dichas innovaciones.

El resto de las medidas apuntan en el mismo sentido. Se establece el derecho de la Santa Sede de nombrar arzobispos y obispos, previa notificación al Estado; y el de publicar las disposiciones que hacen al gobierno de la Iglesia Católica, eliminando el llamado derecho de pase. Se reconoce al episcopado nacional, a su vez, el derecho a convocar las órdenes y congregaciones religiosas que estime útiles.

v. Protocolo de San Salvador⁶⁵⁰

El Protocolo de San Salvador es adicional del Pacto de San José de Costa Rica. Dicho complemento ha sido otorgado por los Estados americanos en el entendimiento de que existe una estrecha relación “entre la vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales y la de los derechos civiles y políticos, por cuanto las diferentes categorías de derechos constituyen un todo indisoluble que encuentra su base en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana”.

Al igual que el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, contiene dos cláusulas relacionadas al factor religioso.

El art. 3⁶⁵¹ prohíbe discriminar por razones religiosas en el ejercicio de los derechos reconocidos a las personas, mientras que el art. 13⁶⁵² obliga a los Estados partes a

⁶⁵⁰ "Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, llamado Protocolo de San Salvador", Asamblea General (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Adopción: 11/17/1988. Aprobación en la República Argentina: Ley 24.658 (B.O. 19/06/1996).

⁶⁵¹ “Art. 3: Obligación de no Discriminación. Los Estados partes en el presente Protocolo se comprometen a garantizar el ejercicio de los derechos que en él se enuncian, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

⁶⁵² “Art: 13 Derecho a la Educación. 2. Los Estados partes en el presente Protocolo convienen en que la educación deberá orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad y deberá fortalecer el respeto por los derechos humanos, el pluralismo ideológico, las

garantizar que la educación fortalezca “el respeto por los derechos humanos” y “el pluralismo ideológico”, así como favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todos los grupos religiosos.

vi. Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia⁶⁵³

Es menester traer a colación también la Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia, la cual si bien no ha entrado aun en vigencia⁶⁵⁴ contiene algunas estipulaciones interesantes.

Tiene en cuenta que en las Américas las minorías religiosas, entre otros, son víctimas de discriminación e intolerancia, al tiempo que expresa la consternación por el aumento general, en diversas partes del mundo, de los casos de violencia por motivos de religión. En virtud de ello, expresa que “la coexistencia pacífica entre las religiones en sociedades pluralistas y Estados democráticos se fundamenta en el respeto a la igualdad y a la no discriminación entre las religiones, y en la clara separación entre las leyes del Estado y los preceptos religiosos”, así como que “una sociedad pluralista y democrática debe respetar la identidad [...] religiosa [...] de toda persona, que pertenezca o no a una minoría, y crear las condiciones que le permitan expresar, preservar y desarrollar su identidad”.

Establece además algunas definiciones clave. Así, sostiene que “discriminación” es “cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia, en cualquier ámbito público o privado, que tenga el objetivo o el efecto de anular o limitar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de uno o más derechos humanos o libertades fundamentales”; una de las categorías sospechosas de generar discriminación es, claro está, la religión (art. 1.1).

libertades fundamentales, la justicia y la paz. Convienen, asimismo, en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad democrática y pluralista, lograr una subsistencia digna, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales, étnicos o religiosos y promover las actividades en favor del mantenimiento de la paz”.

⁶⁵³ "Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia", Conferencia General (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Res. A-69. Adopción: 06/05/2013. Aprobación en la República Argentina: aún no ratificada.

⁶⁵⁴ Ha sido firmada hasta el momento por siete países (Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, Haití, Panamá y Uruguay). No cuenta por ahora con ninguna ratificación.

Por otro lado, define a la “discriminación indirecta” como aquella que “se produce, en la esfera pública o privada, cuando una disposición, un criterio o una práctica, aparentemente neutro es susceptible de implicar una desventaja particular para las personas que pertenecen a un grupo específico, o los pone en desventaja, a menos que dicha disposición, criterio o práctica tenga un objetivo o justificación razonable y legítimo a la luz del derecho internacional de los derechos humanos” (art. 1.2).

Finalmente, aclara que no constituyen discriminación alguna las llamadas “acciones afirmativas”, es decir, aquellas “adoptadas para garantizar en condiciones de igualdad, el goce o ejercicio de uno o más derechos humanos y libertades fundamentales de grupos que así lo requieran, siempre que tales medidas no impliquen el mantenimiento de derechos separados para grupos distintos y que no se perpetúen después de alcanzados sus objetivos” (art. 1.4).

vii. Otros tratados internacionales con jerarquía suprallegal

Innumerable cantidad de instrumentos internacionales hacen breves referencias al fenómeno religioso, en general para proscribir la discriminación por motivos de religión o conciencia. Así, por ejemplo, el Protocolo Constitutivo del Parlamento del MERCOSUR⁶⁵⁵ (art. 3.5), la Convención Interamericana contra el Terrorismo⁶⁵⁶ (art. 14), la Convención sobre el Estatuto de los Apátridas⁶⁵⁷ (art. 3), la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados⁶⁵⁸ (art. 3), el Convenio sobre la Discriminación en el Empleo y la Ocupación⁶⁵⁹ (art. 1), la Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza⁶⁶⁰ (art. 1). Este último instrumento

⁶⁵⁵ "Protocolo Constitutivo del Parlamento del Mercosur", (MERCOSUR), Res. 23/05. Adopción: 09/12/2005. Aprobación en la República Argentina: Ley 26.146 (B.O. 27/09/2006).

⁶⁵⁶ "Convención Interamericana contra el Terrorismo", Asamblea General (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Res. AG 1840. Adopción: 03/06/2002. Aprobación en la República Argentina: Ley 26.023 (B.O. 18/04/2005).

⁶⁵⁷ "Convención sobre el Estatuto de los Apátridas", Conferencia de Plenipotenciarios (NACIONES UNIDAS), Res. 526 A, XVII. Adopción: 28/09/1954. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 19.510 (B.O. 10 /04/1972).

⁶⁵⁸ "Convención sobre el Estatuto de los Refugiados", Conferencia de Plenipotenciarios (NACIONES UNIDAS), Res. 429 (V). Adopción: 28/07/1951. Aprobación en la República Argentina: Ley 15.869 (B.O. 11/10/1961).

⁶⁵⁹ "Convenio sobre la discriminación en materia de empleo y ocupación", Conferencia General (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO), Res. C111. Adopción: 25/06/1958. Aprobación en la República Argentina: Ley 17.677 (B.O. 19/03/1968).

⁶⁶⁰ "Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza", Conferencia General (UNESCO), Adopción: 14/12/1960. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 7672/1963 (B.O. 19/09/1963).

reconoce, además, el derecho de crear establecimientos de enseñanza con orientación religiosa siempre que la asistencia sea facultativa y se cumplan las pautas fijadas por la autoridad educativa estatal⁶⁶¹.

c) Declaraciones y otros documentos internacionales

Otros dos instrumentos internacionales merecen ser mencionados por su importancia en relación al tema que nos ocupa. Si bien la Organización de Naciones Unidas no ha logrado hasta el momento concluir una convención específica sobre la libertad religiosa, sí tiene un gran valor la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones⁶⁶² de 1981, la que resulta una fuente de interpretación autorizada de los contenidos mínimos implícitos en los derechos de la libertad religiosa reconocidos en los tratados emanados de ese organismo⁶⁶³. Por otro lado, este documento reviste particular importancia para la República Argentina, quien contribuyó activamente en su elaboración⁶⁶⁴.

La Declaración transcribe literalmente el art. 18.1 al 3 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ya citado, y a continuación amplía su contenido. Define la discriminación basada en la religión o las convicciones como “toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales” (art. 2.2). Compromete, en el art. 4.2, a los Estados a promulgar o derogar leyes, según el caso, a fin de prohibir toda discriminación de ese tipo.

⁶⁶¹ “Art. 2º: En el caso de que el Estado las admita, las situaciones siguientes no serán consideradas como constitutivas de discriminación en el sentido del artículo 1 de la presente Convención:

b) La creación o el mantenimiento, por motivos de orden religioso o lingüístico, de sistemas o establecimientos separados que proporcionen una enseñanza conforme a los deseos de los padres o tutores legales de los alumnos, si la participación en esos sistemas o la asistencia a estos establecimientos es facultativa y si la enseñanza en ellos proporcionada se ajusta a las normas que las autoridades competentes puedan haber fijado o aprobado particularmente para la enseñanza del mismo grado”.

⁶⁶² "Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 36/55. Adopción: 25/11/1981.

⁶⁶³ *Cfr.* LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 86.

⁶⁶⁴ *Cfr.* PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 43. Paradójicamente, al momento de emitirse la Declaración el Estado argentino cometía, a través del gobierno militar de facto, incesantes violaciones contra los derechos humanos, incluido el de libertad religiosa.

Más adelante dedica un extenso artículo al reconocimiento de los derechos vinculados a la niñez y la educación. En gran medida reitera los derechos ya consentidos por otros documentos internacionales, según se ha visto, pero agrega algunas notas interesantes. Así, por ejemplo, reconoce el derecho de los padres a organizar la vida dentro de la familia de conformidad con su propia religión; el derecho del niño a tener acceso a la educación en materia religiosa conforme al deseo de sus padres; la obligación de tomar en cuenta el deseo de los padres sobre la educación religiosa de sus hijos en caso de no poder tenerlos bajo su tutela. Por otro lado, establece una limitación al derecho de los padres a educar a los hijos según sus convicciones: no deberá perjudicarse su salud física o mental, ni su desarrollo integral.

Finalmente, la Declaración efectúa una enumeración –no taxativa– de las libertades comprendidas en el derecho que de manera genérica denomina “libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones”:

- “a) La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines;
- b) la de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas;
- c) la de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción;
- d) la de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;
- e) la de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines;
- f) la de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones;
- g) la de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción;
- h) la de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción.”

Esta enumeración viene a ofrecer pautas de interpretación muy importantes sobre los alcances del derecho tal como ha sido reconocido en otros tratados internacionales con valor vinculante.

El otro documento internacional que merece ser destacado por su íntima relación con el tema de este trabajo es la Declaración sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías⁶⁶⁵. Esta se inspira en las disposiciones del art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, relativas a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas.

La Declaración conmina a los Estados a proteger la existencia y la identidad de las minorías, fomentando condiciones que promuevan dicha identidad. En orden a lograrlo, los Estados deberán adoptar todas las medidas apropiadas, incluyendo las legislativas (art. 1). Estas medidas deberán garantizar además que las minorías puedan ejercer plena y eficazmente todos sus derechos humanos y libertades fundamentales sin discriminación alguna y en plena igualdad ante la ley (art. 4.1).

Reconoce además a los miembros de minorías el derecho a profesar y practicar su propia religión, sin injerencia ni discriminación de ningún tipo, a establecer sus propias asociaciones y a mantener libres y pacíficos contactos transfronterizos con ciudadanos de otros Estados con los que estén relacionados por vínculos religiosos (art. 2).

La Declaración reafirma además el principio de no discriminación y de igualdad ante la ley (arts. 3 y 4), prescribiendo que las personas pertenecientes a minorías no deben sufrir desventajas por el hecho de serlo.

Se plantean sólo dos límites posibles al desarrollo de la propia religión: que las prácticas violen la legislación nacional, y que sean contrarias a las normas internacionales (art. 4.2). Es una posibilidad de limitación mucho más acotada que la planteada en otras normas donde se alude a conceptos indefinidos, como la moral o el orden público.

3.4 Constituciones Provinciales

El art. 1⁶⁶⁶ CN establece la vigencia del sistema federal para la organización estatal. Para la conformación de este sistema las provincias, como entidades preexistentes,

⁶⁶⁵ "Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas", Asamblea General en su resolución del (NACIONES UNIDAS), Res. 47/135. Adopción: 18/12/1992.

⁶⁶⁶ "Art. 1: La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal, según la establece la presente Constitución".

contribuyeron transfiriendo una parte de sus potestades originarias y conservando las restantes. En consecuencia, el gobierno federal solamente pueda ejercer los atributos que expresamente fueron delegados por las provincias, tal como lo indica el art. 121 CN⁶⁶⁷.

Este sistema federal, tal como es adoptado por la ley fundamental, difiere del de muchos Estados en los que las provincias o estados locales conservan únicamente los poderes que expresamente les asigne la constitución central. En otras palabras, las provincias resignaron su poder soberano para conformar una unión indisoluble en el marco de un Estado federal, conservando sin embargo todos los atributos propios de su autonomía originaria.

Como fruto de este sistema federal, el art. 5 CN impone a las provincias el deber de sancionar una constitución conforme a las condiciones establecidas en esa norma⁶⁶⁸. Se trata de una obligación ineludible para las provincias, cuyo cumplimiento se concreta mediante el ejercicio de un poder constituyente de segundo grado. Esas Constituciones provinciales están subordinadas a la Constitución nacional⁶⁶⁹.

Es preciso señalar que las cláusulas constitucionales referentes a las declaraciones, derechos y garantías, tal como fueron estudiadas en los apartados anteriores del presente capítulo, tienen vigencia en todo el país sin que puedan ser alteradas por las constituciones provinciales. Carecen por tanto de validez las normas locales que desconozcan, nieguen, alteren o reduzcan tales principios.

Empero, todas las constituciones provinciales han cedido a la tentación de reproducir innecesariamente tales declaraciones, derechos y garantías incursionando –en algunas oportunidades– en áreas reservadas al poder federal. “Esa errónea técnica constitucional determina que las constituciones provinciales, [...] son documentos carentes de concisión y claridad, cuyos contenidos superan holgadamente a los de la

⁶⁶⁷ “Art. 121: Las provincias conservan todo el poder no delegado por esta Constitución al Gobierno federal, y el que expresamente se hayan reservado por pactos especiales al tiempo de su incorporación”.

⁶⁶⁸ Las condiciones bajo las cuales deben ser sancionadas las constituciones provinciales son: 1) la adopción del sistema republicano representativo de gobierno; 2) el respeto a los principios, declaraciones y garantías de la Constitución Nacional; 3) asegurar la administración de justicia; 4) establecer un régimen municipal; 5) garantizar la educación primaria.

⁶⁶⁹ *Cfr.* DUBROWSKY, S., "Tratamiento del Factor Religioso..." *op. cit.* p. 73.

Ley Fundamental tornando más compleja y difícil la comprensión de aquéllos por los habitantes”⁶⁷⁰.

En relación a la regulación del factor religioso, se ha planteado desde antiguo si tal regulación compete o no en exclusiva a la Nación. La situación respecto de la Iglesia Católica parece en principio más clara, porque la CN establecería un régimen regulatorio particular de sus relaciones. No existe, sin embargo, norma constitucional alguna (ni en el texto actual ni en el original), que delegue en forma expresa en el gobierno federal el manejo de las relaciones con las demás confesiones religiosas. Por otra parte, los gobiernos provinciales tienen en su poder el otorgamiento de personalidad jurídica a las asociaciones, entre ellas las religiosas. Algunas provincias han considerado, en consecuencia, que tienen facultades suficientes para dictar normativa referente al fenómeno religioso, y así lo han hecho.

Navarro Floria ofrece algunas razones por las cuales esta producción normativa resulta contraproducente. La primera es que acentúa la desigualdad entre la Iglesia Católica y el resto de las confesiones religiosas presentes en el país. La otra razón es que si bien las provincias son quienes conceden o reconocen la personalidad jurídica a las asociaciones o sociedades, el Congreso federal es el único que puede definir y estructurar los tipos de personas jurídicas que pueden ser reconocidos como tales. De hecho, en determinadas circunstancias el Congreso no sólo ha tipificado a las personas jurídicas, sino que ha reservado al gobierno federal su registro, reconocimiento y supervisión, creando organismos específicos a tal efecto⁶⁷¹. Por último se alega que si cada provincia creara, por ejemplo, su propio registro de cultos, sin una ley nacional que sirva de marco, se puede producir un caos jurídico en la materia, y una fuerte discusión acerca de la constitucionalidad del sistema⁶⁷².

Vélez Sarsfield, en ocasión de su participación como diputado por la provincia de Buenos Aires en la Asamblea Constituyente de 1860, y posiblemente influido por dicha circunstancia, sostuvo que “no estamos bajo un gobierno unitario” por lo que “las leyes de religión son las leyes que puede dictarse la provincia de Buenos Aires,

⁶⁷⁰ BADENI, G., *Tratado, t. I... op. cit.* p. 374.

⁶⁷¹ Ocurre así, por ejemplo, con las cooperativas (Ley 20.337 B.O. 15/05/1973) y las asociaciones mutuales (Ley 20.321 B.O. 10/05/1973).

⁶⁷² Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Algunas cuestiones actuales de Derecho Eclesiástico argentino" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 21 (2005), p. 6-7.

y que no puede ni debe facultar al Congreso para proteger a la religión del Estado”⁶⁷³. Montes de Oca, por el contrario, opinaba que las provincias no pueden legislar en materia de religión, ni dictar disposiciones sobre la libertad de culto, ni impedir el ejercicio de patronato, ni proclamar la independencia de la Iglesia [Católica]⁶⁷⁴. Esta es la posición que parece haber sustentado la Corte Suprema, al fallar que “todas las relaciones de la Iglesia [Católica] con el Estado han sido puestas por la misma Constitución bajo el imperio y bajo la jurisdicción de los poderes nacionales”⁶⁷⁵.

Como quiera que sea, dicha normativa constitucional provincial relativa al fenómeno religioso subsiste. A partir de la reforma operada sobre distintas constituciones provinciales desde el retorno a la democracia en 1983, se ha observado una cierta concordancia entre las distintas cláusulas provinciales, e incluso con la Constitución nacional reformada en 1994⁶⁷⁶. Existen sin embargo matices, en algunos casos no menores, que a continuación serán analizados brevemente.

a) Estatus de la Iglesia Católica

En el preámbulo de veintiuna de las veinticuatro constituciones provinciales⁶⁷⁷ se expresa una invocación a Dios. Las otras tres (Chubut, Entre Ríos y Misiones) carecen de preámbulo.

El tratamiento difiere en lo que hace a la relación con la Iglesia Católica. Únicamente la considera todavía religión oficial de la provincia la Constitución de

⁶⁷³ BERMÚDEZ, H. R., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 87.

⁶⁷⁴ *Cfr.* MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho...* *op. cit.* p. 147-148. Comenta luego que “Discutiéndose la constitución de la provincia de Buenos Aires, de 1873, se suscitó el debate sobre esta materia, y los convencionales aceptaron la tesis que desarrolló en esa misma época el señor Estrada en la Revista Argentina, concluyendo que a las provincias les está vedado pronunciarse sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado”.

⁶⁷⁵ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Fiscal c/ Albarracín* (07/09/1871) Fallos 10:380.

⁶⁷⁶ *Cfr.* GENTILE, J. H., "La libertad religiosa en las provincias y en la ciudad de Buenos Aires" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007), p. 121. Diferente era la situación en 1853, al dictarse la primera ley fundamental federal. Entonces, diez de las catorce constituciones provinciales, aparecidas entre 1854 y 1860, mantuvieron la religión católica como religión oficial, otras dos le garantizaban especial protección y otras dos se remitían a la Constitución Nacional. *Cfr.* LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 168-169.

⁶⁷⁷ Si bien las provincias argentinas son veintitrés, el estatuto de autonomía de la Ciudad de Buenos Aires le permite dictarse su propia carta magna, que a los fines de este estudio consideraremos análogo a una constitución provincial.

Santa Fe⁶⁷⁸. Catamarca⁶⁷⁹, por su parte, atemperó levemente su posición confesional, y ahora ofrece su “protección” al culto católico.

Otras, como Córdoba⁶⁸⁰ y Formosa⁶⁸¹, hacen referencia –de manera similar a lo establecido por la Constitución de España de 1978– a los principios de autonomía y cooperación.

En línea con lo establecido en el art. 2 de la Constitución Nacional, varias normas provinciales acuerdan cooperar al sostenimiento de la Iglesia Católica. Así lo hacen Buenos Aires⁶⁸², La Rioja⁶⁸³, Salta⁶⁸⁴, San Luis⁶⁸⁵, Santiago del Estero⁶⁸⁶ y Tucumán⁶⁸⁷.

Tres provincias, Tierra del Fuego⁶⁸⁸, Río Negro⁶⁸⁹, La Pampa⁶⁹⁰ y Santa Cruz⁶⁹¹, optan por vedar la posibilidad de sostener culto alguno, aunque reconocen la

⁶⁷⁸ “Art. 3º: La religión de la Provincia es la Católica, Apostólica y Romana, a la que le prestará su protección más decidida, sin perjuicio de la libertad religiosa que gozan sus habitantes.

⁶⁷⁹ “Art. 4º: El Gobierno de la Provincia protegerá el Culto Católico Apostólico Romano, sin perjuicio de la tolerancia de cultos garantizada por la Constitución Nacional”.

⁶⁸⁰ “Art. 6º: La Provincia de Córdoba, reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y público ejercicio de su culto. Las relaciones entre ésta y el Estado se basan en los principios de autonomía y cooperación. Igualmente garantiza a los demás cultos su libre y público ejercicio, sin más limitaciones que las que prescriben la moral, las buenas costumbres y el orden público”.

⁶⁸¹ “Art. 31 [...] El Estado Provincial mantiene relaciones de autonomía y cooperación con la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, según su tradición histórica y cultural, y con los demás cultos reconocidos, cuyos objetivos sean el bien común”.

⁶⁸² “Art. 9º: El Gobierno de la Provincia coopera a sostener el culto católico apostólico romano, con arreglo a las prescripciones de la Constitución Nacional”.

⁶⁸³ “Art. 11: Sostenimiento del culto católico. El Gobierno de la Provincia coopera a sostener el Culto Católico Apostólico y Romano”.

⁶⁸⁴ “Art. 11: [...] El Gobierno de la Provincia coopera al sostenimiento y protección del Culto Católico, Apostólico y Romano”.

⁶⁸⁵ “Art. 7º: La Provincia coopera al sostenimiento del culto católico, apostólico, romano”.

⁶⁸⁶ “Art. 17: [...] La Provincia coopera al sostenimiento del culto Católico, Apostólico y Romano...”

⁶⁸⁷ “Art. 26: El Gobierno de la Provincia cooperará al sostenimiento del culto Católico, Apostólico, Romano”.

⁶⁸⁸ “Art. 60: El Estado provincial promueve, protege y difunde las manifestaciones culturales, individuales o colectivas, que comprenden las costumbres, instituciones, creencias, actitudes y realizaciones del pueblo, que afirmen la identidad provincial, regional y nacional. [...] La Provincia reconoce la tradición cultural de la Fe Católica Apostólica Romana”.

⁶⁸⁹ “Art. 28: [...] La Provincia no dicta ley que restrinja o proteja culto alguno aun cuando reconoce la tradición cultural de la fe católica apostólica romana”.

⁶⁹⁰ “Art. 9º: El Estado no podrá dictar leyes ni otras medidas que restrinjan o protejan culto alguno...”.

tradición cultural de la Iglesia Católica, con el valor simbólico que implica esta mención en la carta magna. La ley fundamental de Jujuy⁶⁹² también menciona a la Iglesia Católica, más poniéndola en similar situación a los demás credos legalmente admitidos.

Existen, por fin, un grupo de constituciones provinciales que no mencionan a la Iglesia Católica en su texto. Cuatro de ellas, Chaco⁶⁹³, Neuquén⁶⁹⁴, Misiones⁶⁹⁵ y Entre Ríos⁶⁹⁶, declaran explícitamente que no restringen ni protegen a ninguna confesión. La de San Juan⁶⁹⁷ simplemente menciona que la religión es un asunto privado de los individuos. Corrientes⁶⁹⁸ y Mendoza⁶⁹⁹ solo mencionan que a los fines del registro civil de las personas no se hace distinción de creencias religiosas. No realiza referencia alguna la constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

b) Libertad religiosa y de conciencia

Como se adelantara, son varias las provincias que han incluido en sus constituciones cláusulas relativas a estos derechos ya reconocidos por el bloque de constitucionalidad federal.

Las cartas de Corrientes y Santa Cruz no tienen ninguna referencia explícita ni al derecho de libertad religiosa, ni al de libertad de conciencia.

⁶⁹¹ “Art. 4: La provincia reconoce los derechos de la Iglesia Católica. No sostendrá ni favorecerá culto alguno, pero podrá prestar su apoyo a la labor cultural o científica que cumplan entidades religiosas, jurídicamente organizadas, sin que ello signifique atribuirse sobre las mismas ningún derecho”.

⁶⁹² “Art. 30: [...] 4. La Provincia reconoce a la Iglesia Católica y a todo credo legalmente admitido los derechos y libertades para su tarea religiosa”.

⁶⁹³ “Art. 16: [...] La Provincia no protege religión ni culto alguno, ni contribuye a su sostenimiento”.

⁶⁹⁴ “Art. 26: [...] El Estado no podrá dictar leyes y otras medidas que restrinjan o protejan culto alguno”.

⁶⁹⁵ “Art. 10: [...] El Estado no podrá dictar leyes u otras medidas que restrinjan o protejan culto alguno...”.

⁶⁹⁶ “Art. 9º: El Estado no podrá dictar leyes ni otras medidas que restrinjan o protejan culto alguno...”.

⁶⁹⁷ “Art. 21: La religión pertenece a la órbita privada del individuo...”.

⁶⁹⁸ “Artículo 5º: El registro del estado civil de las personas será uniformemente llevado en toda la provincia por las autoridades civiles, sin distinción de creencias religiosas”.

⁶⁹⁹ “Art. 5º: Un registro del estado civil de las personas será uniformemente llevado en toda la Provincia, por las autoridades civiles, sin distinción de creencias religiosas”.

La más restrictiva de las que contienen previsiones es, sin dudas, la Constitución de Catamarca⁷⁰⁰, que sólo garantiza la tolerancia para las confesiones distintas de la católica. Adicionalmente, en aquella provincia se requiere profesar dicho culto para ser gobernador o vicegobernador⁷⁰¹. Entiendo que ambas cláusulas son inconstitucionales, por restringir los derechos más ampliamente reconocidos por la carta magna federal y los tratados internacionales con jerarquía constitucional.

Una buena parte de las constituciones provinciales reconoce el derecho de libertad religiosa utilizando, en lo substancial, la exquisita fórmula que contenía la ley de 12/10/1825 de la provincia de Buenos Aires⁷⁰²: “es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para dar culto a Dios Todo Poderoso según su conciencia”. Lo hacen así, con pequeñas variantes, las constituciones de Misiones⁷⁰³, Mendoza⁷⁰⁴, Buenos Aires⁷⁰⁵, Chaco⁷⁰⁶, La Pampa⁷⁰⁷, Salta⁷⁰⁸, La Rioja⁷⁰⁹, San Luis⁷¹⁰, Formosa⁷¹¹, Neuquén⁷¹², Tucumán⁷¹³ y Entre Ríos⁷¹⁴.

⁷⁰⁰ “Art. 4º: El Gobierno de la Provincia protegerá el Culto Católico Apostólico Romano, sin perjuicio de la tolerancia de cultos garantizada por la Constitución Nacional”

⁷⁰¹ “Art. 131: Para ser elegido Gobernador o Vice-Gobernador se requiere: [...] 2. Profesar el culto Católico Apostólico Romano”.

⁷⁰² Véase al respecto lo dicho en el cap. 2.3.a del presente trabajo.

⁷⁰³ “Art. 10: Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que toda persona tiene de profesar su culto libre y públicamente según los dictados de su conciencia, sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público...”.

⁷⁰⁴ “Art. 6º: Es inviolable en el territorio de la Provincia, el derecho que todo hombre tiene de rendir culto a Dios o profesar cualquier religión, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia, sin otras restricciones que las que prescriben la moral y el orden público”.

⁷⁰⁵ “Art. 7º: Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para rendir culto a Dios Todopoderoso, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia.

Art. 8º: El uso de la libertad religiosa, reconocido en el artículo anterior, queda sujeto a los que prescriben la moral y el orden público”.

⁷⁰⁶ “Art. 16: Es inviolable el derecho que toda persona tiene de profesar su religión y ejercer su culto libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público...”.

⁷⁰⁷ “Art. 9º: [...] Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para profesar su culto libre y públicamente, según los dictados de su conciencia, sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público”.

⁷⁰⁸ “Art. 11: Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho de todos para ejercer libre y públicamente su culto, según los dictados de su conciencia y sin otras restricciones que las que prescriben la moral y el orden público...”.

⁷⁰⁹ “Art. 32: Libertad de culto. Es inviolable el derecho que toda persona tiene de profesar su religión y ejercer su culto, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público”.

Todas estas constituciones completan la cláusula, además, con una limitación basada en la moral, el orden público y –en algunos casos, como en Misiones, San Luis, Entre Ríos, Formosa, Neuquén, La Rioja y La Pampa– las buenas costumbres.

Otras constituciones prevén un régimen similar, pero con fórmulas originales. La ley suprema de Santa Fe reconoce el “derecho a la libre profesión de su fe religiosa en forma individual o asociada, a hacer propaganda de ella y ejercer el culto en público o privado, salvo que sea contrario al orden público o a las buenas costumbres” (art. 12). La provincia de San Juan garantiza a sus habitantes “el derecho al libre ejercicio de los cultos religiosos que no se opongan a la moral pública y buenas costumbres, ni a la organización política y civil establecida por esta Constitución y las leyes de la Provincia” (art. 21). La Constitución de Córdoba reconoce el derecho de libertad religiosa “en toda su amplitud”, así como la libertad de conciencia, supeditado su ejercicio a no contrariar la moral y las buenas costumbres (art. 5). Luego, en el art. 19, reitera el derecho, conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio, “a la libertad de culto y profesión religiosa o ideológica”. En Chubut, según prescribe el art. 8° de la constitución, está asegurada la libertad de pensamiento y de conciencia. Esto incluye “la libertad de cambiar de religión o de creencia así como la de manifestarlas individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto o la observancia, sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público”. El catálogo de derechos reconocidos por el art. 14 de la Constitución de Tierra del Fuego incluye “la libertad de culto y profesión religiosa o ideológica que respeten los valores nacionales y los símbolos

⁷¹⁰ “Art. 7°: [...] es inviolable el derecho que todo hombre tiene para rendir culto a su Dios, libre y públicamente según los dictados de su conciencia, y sin más limitaciones que las que establezca la moral, las buenas costumbres y el orden público...”.

⁷¹¹ “Art. 31: Es inviolable, en el territorio de la Provincia, el derecho que toda persona tiene para rendir culto a su Dios, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público...”.

⁷¹² “Art. 26: Es inviolable el derecho que toda persona tiene de profesar su religión y ejercer su culto, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público”.

⁷¹³ “Art. 27: Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene de rendir culto a Dios, libre y públicamente, según los dictados de su conciencia y con sujeción a lo que prescribe la moral y el orden público”.

⁷¹⁴ “Art. 9°: [...] Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para profesar su culto libre y públicamente, según los dictados de su conciencia, sin más limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres y el orden público”.

patrios”. La Pampa asegura –en una fórmula muy sencilla– la libertad de culto, sin más límites que la moral y las buenas costumbres (art. 22).

Otro grupo de constituciones, por fin, reconocen el derecho a la libertad religiosa, pero sin establecer limitaciones expresas. Santiago del Estero indica que “es inviolable el derecho de todos los habitantes a ejercer su culto libre y públicamente según los dictados de su conciencia” (art. 17). En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires se garantiza “el principio de inviolabilidad de la libertad religiosa y de conciencia” (art. 12). La Constitución de Jujuy, en su art. 30, reconoce el derecho a la libertad de conciencia, de ideología y de religión, así como “de profesar o divulgar las mismas, individual o colectivamente, tanto en público como en privado”. Señala asimismo que “nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que pudieren menoscabar la libertad de conservar o de cambiar su ideología, religión o creencias”. En la provincia de Río Negro, todos los habitantes “tienen la libertad de profesar, pública o privadamente, su religión” (art. 28). Ninguna de estas constituciones prevé –insisto– restricciones expresas a estos derechos reconocidos.

c) Otros derechos relacionados

Existen otros derechos, variados, que están relacionados al fenómeno religioso y se mencionan en las constituciones provinciales.

Proscripción de la discriminación por motivos religiosos

El derecho de igualdad ante la ley, con expresa referencia a la no discriminación por motivos religiosos, está presente en numerosas leyes fundamentales provinciales. Reconocen formalmente este derecho las provincias de Jujuy⁷¹⁵, Catamarca⁷¹⁶, San Luis⁷¹⁷ y Entre Ríos⁷¹⁸.

⁷¹⁵ “Art. 25: Igualdad ante la ley. 1. Todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos y gozan de igual protección de la ley en iguales condiciones y circunstancias. No se admite discriminación alguna por motivos de raza, color, nacionalidad, sexo, idioma, religión, opiniones políticas, posición económica, condición social o de cualquier otra índole...”.

⁷¹⁶ “Art. 44: No se admitirán proscripciones ni discriminaciones por razón de raza, color, religión, etc., ni otras inhabilitaciones e interdicciones que las que esta Constitución o las leyes establezcan y en este caso no se aplicarán sin las garantías del debido procedimiento legal establecidas para la aplicación de sanciones por los artículos que anteceden...”.

⁷¹⁷ “Art. 16: Todos los habitantes tienen idéntica dignidad social y son iguales ante la ley, sin distinción de sexo, origen étnico, idioma, religión, opiniones políticas y condiciones sociales, no existiendo fueros personales ni títulos de nobleza”.

Otro conjunto de constituciones provinciales reconocen también el derecho de igualdad ante la ley y de no discriminación por motivos religiosos, pero agregan además el deber del Estado de tomar medidas de acción positiva al respecto. Siguen esta tesitura Buenos Aires, donde la Provincia se compromete a “promover el desarrollo integral de las personas garantizando la igualdad de oportunidades y la efectiva participación de todos en la organización política, económica y social” (art. 11); La Rioja, que asume el compromiso de propender al pleno desarrollo de la persona humana, “removiendo los obstáculos de orden jurídico, económico y social que, limitando de hecho la libertad y la igualdad de los mismos, impidan tal realización” (art. 21); Salta, cuya constitución manda a los poderes públicos a asegurar “las condiciones para que la libertad y la igualdad de las personas sean reales y efectivas, procurando remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud” (art. 13); y Santiago del Estero, donde el Estado provincial procurará “la remoción de los obstáculos de cualquier orden que, limitando de hecho la igualdad, impidan el pleno desarrollo de la persona”, para lo cual deberá promover “medidas de acción positiva que garanticen la igualdad real de oportunidades y de trato y el pleno goce y ejercicio de los derechos” (art. 18).

Derecho a no manifestar las convicciones religiosas

Un conjunto de constituciones prevé explícitamente el derecho a no manifestar sus convicciones religiosas. Con la expresión “nadie está obligado a declarar su religión”, u otras muy similares, lo hacen así las constituciones de San Juan (art. 21), Córdoba (art. 5), Chubut (art. 8), Tierra del Fuego (art. 14.6), Misiones (art. 10), Chacho (art. 16), La Pampa (art. 22), Salta (art. 11), La Rioja (art. 32), Formosa (art. 31), Neuquén (art. 26), Santiago del Estero (art. 17), Ciudad Autónoma de Buenos Aires (art. 12), Jujuy (art. 30), y Rio Negro (art. 28).

⁷¹⁸ “Art. 15. - El Estado garantiza el derecho a la diversidad, al pluralismo y la igualdad de oportunidades. No podrán ser fundamento de privilegio: la naturaleza, la filiación, el sexo, la riqueza, las ideas políticas, la condición cultural, ni las creencias religiosas o cualquier otra condición o circunstancia personal o social...”.

Protección de los lugares de culto

Resulta novedoso el reconocimiento que las constituciones de La Pampa⁷¹⁹, Santiago del Estero⁷²⁰ y Jujuy⁷²¹ realizan respecto a la protección de los templos y otros locales de culto, los que no podrán ser allanados sin control de la autoridad religiosa correspondiente. La de La Pampa garantiza además, en la misma cláusula, el resguardo de la confesión religiosa. Santiago del Estero por su parte lo hace en el artículo dedicado a la protección de las comunicaciones⁷²².

Otras previsiones

Es también original la previsión de la Constitución de San Juan, donde es “castigada severamente” cualquier humillación a las personas motivadas en su religión⁷²³. En esa misma carta se prevé, en una curiosa disposición, que los sindicatos son independientes de las instituciones religiosas⁷²⁴.

3.5 Recapitulación y conclusiones parciales

La Constitución Nacional de 1853 abordó la regulación del factor religioso con espíritu pragmático, desde una doble perspectiva: reconoció la libertad de culto, pero mantuvo vigente el estatuto privilegiado de la Iglesia Católica. Esta solución fue el resultado de una transacción entre los liberales que veían en la libertad religiosa –ya

⁷¹⁹ “Art. 34: No pueden allanarse los estudios de profesionales, sin control del Colegio respectivo de la jurisdicción para el resguardo del secreto profesional; ni las iglesias ni demás locales públicos y registrados de culto, sin control de la autoridad religiosa respectiva, para su debido respeto. Queda garantizado el resguardo al secreto profesional y a la confesión religiosa”.

⁷²⁰ “Art. 52: Secreto profesional. No podrán allanarse los estudios de profesionales, sin control del Colegio respectivo de la jurisdicción, para el resguardo del secreto profesional; ni las iglesias ni demás locales públicos y registrados de culto, sin control de la autoridad religiosa respectiva, para su debido respeto”.

⁷²¹ “Art. 27: Derecho a la libertad y Seguridad [...] 6. En los allanamientos de oficinas o despachos de personas que por su profesión o actividad estuvieren obligadas a guardar secreto y en el de iglesias, templos, conventos u otros locales registrados para el ejercicio del culto, se deberá observar lo dispuesto en los apartados anteriores, con la participación, además, de la entidad que los represente o con el control de la autoridad religiosa respectiva”.

⁷²² “Art. 53: Los papeles privados, la correspondencia epistolar, los teléfonos, las comunicaciones de cualquier especie, los sistemas de almacenamiento de datos y los elementos que impliquen secretos profesionales amparados por la ley, son inviolables; su examen o intervención sólo puede realizarse por orden judicial. Queda garantizado el resguardo del secreto profesional y de la confesión religiosa”.

⁷²³ “Art. 19: Toda humillación a la persona por motivos de instrucción, condición socioeconómica, edad, sexo, raza, nacionalidad, religión, ideas o por cualquier otra causa, es castigada severamente”.

⁷²⁴ “Art. 65: Se garantiza la libre organización de los trabajadores en sindicatos. [...] Los sindicatos son independientes de los partidos políticos, de las instituciones religiosas y del Estado”.

no en la mera tolerancia— una herramienta inestimable para atraer la inmigración de los países desarrollados, y aquellos que pretendían sostener inmaculadas las prerrogativas de que gozó el catolicismo desde la Conquista.

De modo que el Estado argentino se comprometió al sostén de su culto, reservándose los derechos del patronato, y garantizando la libertad a los demás cultos. Este sostén, que para algunos se encuentra en una frontera nunca completamente delimitada entre el mantenimiento económico y la protección de la religión⁷²⁵, sólo puede ser válidamente visto —en mi opinión— desde la primera perspectiva. Esta interpretación es la que mejor se apoya en los antecedentes del debate constituyente, según se ha visto, y la que guarda mayor coherencia con la libertad de culto reconocida en la misma Asamblea.

Este, precisamente, ha sido el punto en que la Constitución argentina mostró su originalidad, al separarse completamente no sólo de la Constitución federal norteamericana, sino de las de toda la América española que le han precedido⁷²⁶. Los convencionales diseñaron un sistema de libertad religiosa sin igualdad religiosa, donde el estatus privilegiado de la Iglesia Católica no significa la existencia de un Estado en confesional⁷²⁷. Se trata, en definitiva, de un sistema de confesionalidad histórico—sociológica.

Este sistema significó una solución eficaz en la coyuntura histórica de la organización constitucional. El desafío era entonces construir un Estado moderno, abierto a todos los cultos para posibilitar el crecimiento de su población. Al mismo tiempo, se usó sensatez y consideración frente a una población casi absolutamente católica⁷²⁸, y al fuerte repudio de algunos caudillos regionales por la libertad religiosa.

Ciento cincuenta años después, el desafío que se presenta es distinto.

La sociedad argentina se ha modificado sustancialmente. Argentina es hoy un país que hace gala de su pluralismo y multiculturalidad. La reforma constitucional de 1994, si bien ha sido una oportunidad desaprovechada para enunciar con toda

⁷²⁵ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones...* op. cit. p. 44.

⁷²⁶ Cfr. GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación...* op. cit. p. 119.

⁷²⁷ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." op. cit. p. 57.

⁷²⁸ Cfr. ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." op. cit. p. 12.

claridad el principio de separación de los poderes políticos y religioso⁷²⁹, constituye de todos modos una bisagra en la regulación de este tema.

La eliminación de los resabios del viejo sistema de patronato, pero principalmente el ingreso de los tratados internacionales sobre derechos humanos al plexo normativo constitucional (es decir, la gestación del bloque de constitucionalidad) asestó un duro golpe al principio de confesionalidad⁷³⁰. Este núcleo se ha visto completado además con una numerosa cantidad de instrumentos internacionales de jerarquía supralegal que vienen a interpretarlo y desarrollarlo.

En este nuevo paradigma sociocultural y normativo existente en el país, la libertad religiosa adquiere un nuevo cariz. No se basa ya en la mera tolerancia del otro, sino en la construcción de una comunidad donde se respete lo diferente con la sincera convicción del valor que la diversidad y el pluralismo tienen en la vida democrática⁷³¹.

Las constituciones provinciales, cuyo régimen coexiste con el de la Constitución federal, han avanzado en algunos casos en la modificación del régimen nacional de relaciones con las confesiones religiosas, y en un reconocimiento de derechos más amplio de derechos relacionados el fenómeno religioso. Como se ha visto, algunas de ellas han comenzado a plantear un modelo de neutralidad estatal en materia religiosa. Este fenómeno se ha dado en las reformas constitucionales realizadas a partir de 1957⁷³², y se ha visto aumentado luego del retorno a la democracia en 1983.

Por otro lado, algunas constituciones provinciales reconocen derechos tales como el de igualdad ante la ley sin distinción de religiones y a no ser obligado a declarar las propias creencias. A esto se agrega, en algunos casos, la proscripción de la discriminación por motivos religiosos, y el mandato al Estado de promover medidas de acción positiva encaminada a remover los obstáculos que impiden la plena igualdad en materia religiosa. No obstante, cualquier avance realizado en el marco de este extenso y complejo sistema normativo provincial choca inevitablemente con el principio de supremacía Constitucional federal, que torna de dudosa

⁷²⁹ Cfr. BIDEAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (tomo II)*... op. cit. p. 96.

⁷³⁰ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." op. cit. p. 83-84.

⁷³¹ ZIULU, A. G., "La libertad religiosa..." op. cit. p. 13.

⁷³² Cfr. BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... op. cit. p. 151.

constitucionalidad cualquier norma que modifique el sistema de relaciones del Estado con las iglesias tal como está planteado en la carta magna nacional⁷³³.

Todo lo dicho implica la necesidad de una profunda revisión de las estructuras jurídicas internas, constitucionales e infra constitucionales, que estando en sintonía con la normativa internacional permitan alcanzar aquel objetivo.

Esto fue avizorado hace ya más de cien años por algunos doctrinarios argentinos de la época. Decía Montes de Oca en 1902: “el sistema de nuestra constitución es fruto de las tradiciones argentinas, y está expuesto a modificarse, modelándose, según las exigencias del desarrollo ulterior. La libertad de culto, sin desigualdades ni preferencias, constituye un ideal de la ciencia. La República se encamina hacia él...”⁷³⁴.

⁷³³ Se ha planteado, por ejemplo, la cuestión de si una provincia puede o no declararse laica, en aparente contradicción con lo establecido por el art. 2 de la Constitución Nacional. Sostiene que esta posibilidad es válida ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 69-71. Se basa para ello en la autonomía de los Estados provinciales en el sistema federal, y las posiciones de los convencionales Pérez (en la Asamblea de 1853) y Vélez Sarsfield (en la Asamblea de 1860). Se pronuncia en sentido contrario BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)... op. cit.* p. 149-151. Fundamenta su oposición en la interpretación de que el principio de confesionalidad establecido por el art. 2 de la Constitución federal se entiende incorporado al art. 5 que establece las condiciones para el dictado de las constituciones provinciales. De este modo, si cualquiera de ellas contuviera normas que no se ajusten a aquel principio, resultarán inconstitucionales.

⁷³⁴ *Cfr.* MONTES DE OCA, M. A., *Lecciones de Derecho... op. cit.* p. 153.

4. PANORAMA DE LAS PRINCIPALES CONFESIONES MINORITARIAS PRESENTES EN EL PAÍS

*«Indeed, respect for and tolerance of the
rights and practices of religious minorities is
one of the hallmarks of an enlightened
democracy.»⁷³⁵*

(Justice Frank Iacobuci, 2004)

4.1 Introducción

a) El debilitamiento de la hegemonía católica

Tal como ha quedado expresado en el cap. 2, el llamado “mito de la nación católica” ha sido nutrido –entre otros factores– por la abrumadora mayoría que dicho credo ha ostentado tradicionalmente en la sociedad argentina. Esta hegemonía –que, como ha sido también mencionado, no debe confundirse con la unanimidad– parece verse debilitada en los últimos años. La identificación del ser argentino y el ser católico se desdibuja⁷³⁶. Esta mengua de la hegemonía católica en Argentina puede analizarse, como su contracara, a partir del crecimiento de los movimientos religiosos minoritarios. Se trata de “un hecho que se evidencia con tan solo observar la aparición de nuevos templos y prácticas sociales de religiones o terapias alternativas que apuntan a una curación espiritual”⁷³⁷, pero que también puede ser medido y cuantificado, siquiera parcialmente.

Esto no implica, desde luego, negar o desconocer que la población continúa siendo mayoritariamente católica, ni que la principal institución religiosa que modela, racionaliza e impacta sobre comportamientos y valores en Argentina (así como en América Latina toda) es la Iglesia Católica. Significa simplemente señalar la importancia creciente de otros movimientos minoritarios: protestantes, judíos, islámicos, afros, cultos originarios indígenas, etc. Es oportuno recordar que la propia Iglesia Católica engloba, a su vez, tanto a la jerarquía como a los grupos,

⁷³⁵ [“En efecto, el respeto y la tolerancia de los derechos y las prácticas de las minorías religiosas es una de las características distintivas de las democracias liberales”.]

⁷³⁶ *Cfr.* CARBALLO, C. T., “Más allá de las creencias...” *op. cit.* p. 1. La propia autora refiere que “según datos oficiales de la Iglesia Católica argentina, hoy, el 80% de la población del país es católica, un 10% menos que la década anterior”. Como se verá más adelante, esos números parecen ser demasiado generosos.

⁷³⁷ *Ibid.*, 3.

movimientos, redes y experiencias comunitarias. Muchos de ellos, que hacen del “catolicismo un mundo”⁷³⁸, representan minorías dentro de la mayoría. Su estudio escapa, sin embargo, al alcance del presente trabajo, que se ciñe a la reflexión sobre las minorías *per se* y su régimen constitucional.

El crecimiento que han venido desarrollando las confesiones minoritarias, algunas veces a expensas de la religión mayoritaria, se ha dado en la medida en que han crecido también tanto las oportunidades como sus propias intenciones de expansión. En cuanto a lo primero, ha resultado de gran importancia la remoción de los obstáculos a la libre difusión de la prédica e información religiosa, que se realiza hoy a través de numerosas publicaciones, de la radio y televisión⁷³⁹, y por internet. Respecto a lo otro, ha sido ya mencionado cómo el establecimiento de iglesias vinculadas a las etnias (típicamente limitada a la atención de las comunidades extranjeras) ha ido siendo reemplazada por la llegada (o la creación) de movimientos religiosos con intenciones de proselitismo religioso. Estos diversos proyectos han sido denominados –en el ámbito de las confesiones protestantes– “iglesias de trasplante” e “iglesias de misión”⁷⁴⁰, respectivamente.

La reflexión sobre estos fenómenos, claro está, no es novedosa. Probablemente se haya iniciado a partir de la experiencia del segundo gobierno peronista (1950-1955)⁷⁴¹ cuando el presidente Perón dio muestras de un pluralismo religioso sin precedentes en su disputa con la jerarquía católica. A partir de la década de 1960 el análisis de los fenómenos religiosos se vio impactado a nivel global por la corriente sociológica que preconizaba que el proceso de secularización derivaría en el declive de la religión ante el avance de la ciencia.

Promediando los años '70, se observó un avance de los fundamentalismos y los integristas a nivel mundial, suceso del cual no estuvo exento el cristianismo. Esto, sumado al momento político que vivía el país, produjo un freno y una contracción en

⁷³⁸ MALLIMACI, F., "Religión, política y..." *op. cit.* p. 2.

⁷³⁹ *Cfr.* PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 46.

⁷⁴⁰ *Cfr.* ALBA, M. A., "Difusión del Protestantismo..." *op. cit.* p. 1. Las estrategias proselitismo religioso de los principales movimientos han sido esencialmente territoriales, como lo demuestra en los años recientes el caso de la Iglesia Universal de Dios. CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 3.

⁷⁴¹ En este breve repaso cronológico sobre las ideas dominantes en el estudio de la diversidad religiosa seguimos los pensamientos de FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1)* *op. cit.* p. 18-20.

el desarrollo de las minorías religiosas. Como contrapartida, sobre la misma época cobraron fuerza los movimientos de la teología de la liberación.

Recién a partir de los '80, de manera coincidente al regreso de la democracia, se observa un nuevo florecimiento de los grupos religiosos minoritarios, unido esto a la emergencia de los llamados “nuevos movimientos religiosos”.

Más tarde, a partir de la década de 1990, tres ideas dominan el estudio del factor religioso en la sociedad: los cambios en las religiones tradicionales, las que se ven fuertemente influidas por el posmodernismo imperante; el estudio de la religión a partir del concepto de mercado de bienes religiosos; y la creciente diversificación del campo religioso. Sobre este último eje girará el presente capítulo.

b) Singularidades del estudio del factor religioso en la sociedad

Cualquier intento por establecer un cuadro de situación sobre el aspecto religioso de la sociedad, incluso en las cuestiones más básicas como la pertenencia o afiliación religiosa, se verá limitado por una serie de dificultades propias de este campo.

Existen, en primer lugar, diferencias formales y sustanciales entre las diversas manifestaciones religiosas que tornan muy dificultosa su comparación. Tradicionalmente se ha recurrido al análisis a través del prisma del cristianismo, y del catolicismo en particular, lo que deriva en interpretaciones forzadas de las realidades diversas. Incluso las diferencias de criterio dentro de tradiciones religiosas de la misma familia generan asimetrías de difícil ajuste. Repárese, por poner un ejemplo sencillo, en la complicación que significa comparar la cantidad de fieles de dos confesiones religiosas con distinto grado de flexibilidad en el concepto de membresía. Mientras algunas iglesias consideran afiliados a su fe a todas las personas que alguna vez se han bautizado (y, en casos extremos, a todos los nacidos en regiones donde la mayoría de la población pertenece a esa fe), otras comunidades son considerablemente celosas de su feligresía, limitando el ingreso a quienes cumplen ciertas condiciones o sancionando con la expulsión a quienes no viven conforme a un estricto código moral.

Resulta también, en segundo lugar, especialmente complejo establecer una taxonomía general de los movimientos religiosos. Este problema guarda estrecha relación con el antes mencionado, es decir, con la dificultad que surge al intentar equiparar fenómenos sustancial (y no sólo formalmente) diferentes. La organización

interna del clero (o incluso su misma existencia), los criterios de ingreso y permanencia en la comunidad de fe, o el grado mismo de participación en la práctica religiosa difieren tan notablemente que hacen complejo establecer un criterio de clasificación válido para todos los movimientos religiosos. Piénsese, por ejemplo, en la distinta manera de comprender la práctica religiosa que tiene un judío humanista, un católico no practicante y un evangélico pentecostal⁷⁴². Por otro lado, es bastante frecuente que los propios grupos religiosos no se sientan identificados con el lugar que se les asigna en una clasificación general.

Existe una importante dificultad adicional que debe enfrentar quien se dispone a elaborar un panorama de la realidad social del factor religioso. Además de las fluctuaciones propias de cualquier actor social, en el interior de los grupos religiosos existen variantes y divergencias. Dicho de otro modo, los grupos religiosos no son bloques monolíticos sino más bien mosaicos que combinan realidades diversas. Esto, que ha sido señalado acertadamente respecto de la mayoría católica⁷⁴³, es igualmente cierto (y a menudo lo es aún más) en relación a las minorías.

Al pensar en grupos religiosos, tanto mayoritarios como minoritarios, existe a la tendencia a identificar al conjunto de participantes del grupo con la jerarquía eclesiástica. Esto no siempre es correcto, y de hecho últimamente se viene poniendo en cuestión el nivel de representatividad de algunos dirigentes religiosos respecto a su grupo⁷⁴⁴. A esta heterogeneidad en sentido vertical se suma otra en sentido horizontal, derivada de las diversas líneas o corrientes que atraviesan cada grupo religioso, generando auténticas “minorías dentro de las minorías”.

Por todo ello, sería un error considerar que las religiones minoritarias son comunidades homogéneas, ancladas en el dogmatismo y en tradiciones inmutables. Por el contrario, en su interior “imperan la pluralidad, la variabilidad, la apertura, así como la complejidad [...] A todo lo cual, se agrega la complejidad inducida por el

⁷⁴² Algo similar puede decirse del clero: una sacerdote católico, un rabino judío, un imán musulmán y un pastor protestante no son funcionarios análogos pero con distintas creencias. Son distintos tipos de funcionario, y de hecho algunos de ellos ni siquiera son funcionarios en lo absoluto. Considerarlos equivalentes es un error. Lo mismo vale para los lugares de culto, el valor de los ritos, etc.

⁷⁴³ Cfr. MARTÍN, J. P., *La Iglesia católica argentina... op. cit.* p. 14 y ss.

⁷⁴⁴ Así se han interpretado los datos obtenidos en investigaciones cuantitativas realizadas por el Instituto CEIL-PIETTE, donde se observa “la distancia existente entre la doctrina defendida por los estratos jerárquicos de las comunidades religiosas y sus propios fieles, en lo que concierne a cuestiones consideradas vitales para la continuidad de la injerencia religiosa en materia de decisiones políticas”. CARBONELLI, M., “Campo religioso y...” *op. cit.* p. 12.

aspecto multidimensional de la identidad individual, que a su vez es fruto de la trayectoria familiar y de las opciones civiles y sociales de cada individuo”⁷⁴⁵.

En tercer orden, el estudio sociológico de la religión ha sido relegado durante largos años en pos de las teorías sociológicas que preconizaban la desaparición de la religión frente al avance de la secularización. La consecuencia fue un relativo desinterés (y hasta rechazo) por el estudio de la inserción del fenómeno religioso en la sociedad, y la consecuente escasez de producción bibliográfica al respecto. Debe dejarse a salvo, claro está, lo producido por los propios movimientos religiosos. Este material, sin embargo, ha de ser analizado con cautela pues en no pocas oportunidades ha sido elaborado con intenciones proselitistas, militantes o simplemente demasiado optimistas⁷⁴⁶, y frecuentemente padecen de carencias metodológicas. Recurriendo nuevamente al ejemplo de la cuantificación de la feligresía, es habitual que las cifras informadas por las publicaciones confesionales difieran notablemente de las ofrecidas en investigaciones académicas o científicas. Estas últimas, por otro lado, son prácticamente inexistentes⁷⁴⁷.

Contribuye a agravar esta dificultad el hecho de que prácticamente no exista información estatal oficial sobre las prácticas religiosas de la sociedad. Sólo en tres censos nacionales de población se indagó sobre la autodeclarada pertenencia religiosa de las personas: 1895, 1947 y 1960. En ellos se discriminaba en base a las iglesias que históricamente han tenido mayor influencia en el país: la mayoría católica, y las minorías protestante y judía⁷⁴⁸, a la que sumó a los musulmanes. En definitiva, desde hace más de medio siglo el Estado no cuenta con una herramienta de medición de este factor motivo por el cual no existen datos incontrovertidos sobre la composición religiosa de la población del país⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en occidente y España" *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 57 (2012), p. 105.

⁷⁴⁶ PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 45.

⁷⁴⁷ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 240.

⁷⁴⁸ CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 12.

⁷⁴⁹ PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 45. El autor –Secretario de Cultos de la Nación entre 1999 y 2002– explica que “para fines puramente estadísticos, en la década de 1990 y para el de 2001, se pidió al Instituto Nacional de Estadísticas y Censos la inclusión de una pregunta, de respuesta voluntaria, sobre la pertenencia religiosa [aunque] ello no fue aceptado alegándose razones presupuestarias (el alto costo de procesar cada rubro del censo)”.

Con todo, a los fines de ilustrar –aunque sea de manera incompleta y parcial– acerca de la pluralidad religiosa manifestada por la sociedad argentina, se presenta a continuación un análisis cuantitativo de la composición poblacional aproximada en materia de religión y su evolución. Habiendo quedado ya anotado que las estadísticas disponibles son insuficientes, y las mediciones son parciales y a veces anacrónicas⁷⁵⁰, este análisis cuantitativo se ha realizado en base a la yuxtaposición de datos disponibles, todo ellos provenientes de estudios parciales de origen privado⁷⁵¹.

c) Demografía religiosa argentina

Se calcula que en la primera mitad del siglo XX en torno al 95% de los habitantes se declaraban católicos⁷⁵². Sin poner en cuestionamientos la indudable mayoría católica de la población de aquella época, un somero análisis alcanza para advertir sobre la tendencia a maximizar permanentemente la proporción de católicos en la sociedad. En el censo de 1895, por ejemplo, se incluía en “católicos” no sólo a quienes así lo declaraban, sino también a quienes el empadronador sospechaba que lo sean, y a aquellos que declaraban no profesar ninguna religión⁷⁵³. Esto sumado al hecho de que la fuerte resistencia social a la disidencia religiosa impulsaba a muchos a ocultar su religión, como ha ocurrido a lo largo de la historia con los judíos, y más recientemente con los musulmanes. El propio modo de realizar la consulta durante el censo (“Si no es católico ¿qué religión tiene?”) parece implicar que lo natural es ser católico, y lo anómalo tener otra creencia. No tener creencia religiosa alguna, como ha quedado anotado, no era una posibilidad.

En ese marco, el censo de 1895⁷⁵⁴ indica que de los 4.044.911 habitantes, 28.314 (0,7%) eran protestantes, mientras que 6.085 (0,15%) eran judíos. Ese mismo censo señala la presencia de 37 asiáticos, entre los que habría algunos “mahometanos”

⁷⁵⁰ CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 1.

⁷⁵¹ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 240.

⁷⁵² NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 53.

⁷⁵³ DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE BUENOS AIRES, "La ciudad en los dos primeros censos nacionales" *Población de Buenos Aires* 4, no. 005 (2007), p. 79.

⁷⁵⁴ Denominado oficialmente “Segundo Censo de la República Argentina”, se llevó a cabo durante la presidencia de José Evaristo Uriburu.

(como corrientemente eran llamados entonces los musulmanes) y algunos budistas⁷⁵⁵.

A mediados del siglo XX volvió a incluirse la pregunta sobre la pertenencia religiosa durante el censo oficial⁷⁵⁶. Conforme a aquel censo de 1947, la población del país había ascendido a 15.893.827 habitantes. De ellos, se declaraban protestantes 317.876 (2%), mientras que 249.326 (1,5%) se reconocían como judíos. Aunque tiene mayor visibilidad, la población musulmana continúa siendo muy pequeña (0,1%), mientras que el crecimiento intercensal de la colectividad judía –como resultado de las políticas migratorias analizadas en el cap. 2– es imponente. Sin haber tenido un crecimiento relativo tan vertiginoso, el protestantismo comienza a tener valores absolutos de cierto peso en la sociedad argentina.

El último censo nacional que incluyó la cuestión religiosa fue, como ha sido mencionado, el de 1960⁷⁵⁷. Para entonces, la población argentina había crecido hasta alcanzar los 20.013.793 habitantes. Los protestantes vuelven a crecer proporcionalmente respecto al total, alcanzando un 2,6%: 520.358 personas. El crecimiento de los judíos se detiene, y de hecho decrecen en términos relativos. En aquel censo 275.913 personas se declaran judías, lo que equivale al 1,3% de la población total⁷⁵⁸. Por su parte, los musulmanes continuaban orillando apenas el 0,1%⁷⁵⁹. A partir de entonces la pregunta sobre la pertenencia religiosa sale de los

⁷⁵⁵ Cfr. MÉNDEZ, N. R., "El rol de las colectividades árabe/islámica y judía en la Argentina respecto del Medio Oriente (1947/2007)" (Tesis Doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 2008), p. 29.

⁷⁵⁶ Denominado oficialmente "Cuarto Censo General de la Nación", se desarrolló durante el gobierno de Juan Domingo Perón.

⁷⁵⁷ Llamado oficialmente "Censo Nacional de Población, Viviendas y Agropecuario", y desarrollado durante la presidencia de Arturo Frondizi.

⁷⁵⁸ En el censo nacional de 1960 se interrogó acerca de la religión sólo a personas mayores de 5 años. Por esta razón, algunos demógrafos judíos –al calcular la cifra total de las personas judías– elevan el número provisto por el censo a 291.877 personas judías de todas las edades. Cfr. JMELNIZKY, A. N. y ERDEI, E., *La población judía de Buenos Aires: estudio sociodemográfico*, Colección Investigaciones (Buenos Aires: AMIA, 2005), p. 19.

⁷⁵⁹ Se han ofrecido diversas ideas para explicar la contracción paulatina de la cantidad de musulmanes: poblaciones de base pequeñas, reducidos núcleos familiares, aislamiento geográfico, marcado desequilibrio entre los sexos y las consiguientes uniones mixtas, presión asimiladora de medios masivamente católicos, escolaridad en establecimientos públicos estatales o privados cristianos. Para el periodo entre 1947 y 1960 los factores de disminución serían los mismos, exacerbados por el envejecimiento de la población, la intensificación de la asimilación y la irrelevancia relativa de la tasa migratoria. JOZAMI, G., "La Argentina del Islam manifiesto" *Encuentro Islamo-Cristiano*, no. 314 (1998), p. 6.

censos oficiales, y por tanto las cifras más actuales provienen de encuestas, sondeos y estudios privados.

Comenzando el nuevo milenio, el mapa religioso argentino se ha modificado. La mayoría católica, que nunca antes había descendido del 90% de la población, se encuentra claramente por debajo de ese número⁷⁶⁰. Los protestantes han crecido considerablemente, así como aquellos que no se afilian a ningún grupo religioso.

En 2001 un grupo de investigadores de la Universidad de Buenos Aires realizaron un estudio cuantitativo limitado a la ciudad de Quilmes, con los siguientes resultados⁷⁶¹: católicos, 77%; protestantes⁷⁶², 10%; “sin religión”, 10%; otros, 2%. Aunque se trató de un estudio localizado, anticipaba en buena medida lo que revelarían luego estudios a escala nacional. Ese mismo año la Conferencia Episcopal Argentina encargó a la agencia Gallup la realización de un estudio a nivel nacional. De 1.234 casos, dijo considerarse católico un 84% de los encuestados⁷⁶³.

El último estudio de gran magnitud que se llevó a cabo sobre el fenómeno religioso en la sociedad confirma esta tendencia⁷⁶⁴. Ante la pregunta “¿cuál es su religión actual?”, las respuestas fueron: católicos, 76,5%; indiferentes⁷⁶⁵, 11,3%; protestantes⁷⁶⁶ 9% (de ellos 7,9% corresponden a pentecostales); testigos de Jehová, 1,2%; mormones: 0,9%; otros, 1,2%.

⁷⁶⁰ MALLIMACI, F. *et al.*, "Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI" *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, no. 124 (2009). Existe la posibilidad, sin embargo, de que los protestantes hayan alcanzado el 10% de la población durante la década de 1990, conforme a un *survey* del Estudio Graciela Roemers y Asociados sobre 1250 casos a nivel nacional, citado por WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001* (Buenos Aires: UNSAM, 2009), p. 167.

⁷⁶¹ ESQUIVEL, J. C., *Creencias y prácticas religiosas en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes* (Bernal: Editorial de la Universidad de Quilmes, 2001).

⁷⁶² El original pone “evangélicos”. Sobre la utilización de los términos “evangélico” y “protestante”, véase lo dicho en el inciso 4.2.a del presente capítulo.

⁷⁶³ PREMAT, S., "Ser católico," *La Nación*, 25/03/2007. De quienes se declaran católicos, el 28% dijo que no asistía nunca a una iglesia o templo; el 44% admitió que no recibía formación religiosa desde la niñez y el 66% afirmó que desconocía la parroquia que le corresponde por su zona de residencia.

⁷⁶⁴ MALLIMACI, F., *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina* (Buenos Aires: 2008).

⁷⁶⁵ Incluye a agnósticos, ateos y personas sin religión de pertenencia.

⁷⁶⁶ “Evangélicos”, en el original. Incluye a pentecostales, bautistas, luteranos, metodistas, adventistas y la Iglesia Universal del Reino de Dios.

Una primera observación a realizar es que la mayoría católica continúa descendiendo y se coloca claramente por debajo del 80%. Por otra parte, continúa aumentando la proporción de personas “sin religión” y de protestantes. En tercer lugar, llama la atención el crecimiento de los testigos de Jehová, quienes se cuentan entre las principales minorías por denominaciones religiosas⁷⁶⁷. Resulta importante también señalar que de los miembros de minorías religiosas constituyen ya –en su conjunto– un 12,3% de la población total. Esta cifra aumenta a un remarcable 23,5% si se suman a los “sin religión”. No obstante esta notable diversidad, es indudable que prevalece una cultura cristiana “de largo espesor histórico”⁷⁶⁸.

En 2010 se realizó una nueva encuesta⁷⁶⁹, que –aun cuando evidencia algunos problemas conceptuales–, pone de manifiesto que la composición de la sociedad en materia religiosa continúa en la misma trayectoria. Según ese estudio, se declara católico el 77% de los encuestados (31% se reconoce practicante), mientras que los protestantes⁷⁷⁰ ascienden al 11%, los agnósticos/ateos al 9%, los judíos al 1%, y los que se identifican con otras religiones al 2%. De modo que las minorías religiosas vuelven a rondar el 14% (23% si se considera a los ateos y agnósticos)⁷⁷¹.

⁷⁶⁷ Con todo, los propios representantes de la Asociación de los Testigos de Jehová reconocen que el número expresado en el estudio (más de 400.000) está magnificado, y que la cantidad de miembros de la Asociación ronda más bien los 120.000. Los representantes especulan que esta sobrevaluación puede deberse al compromiso y la diligencia de los testigos de Jehová en el cumplimiento de sus deberes religiosos, lo que les otorga gran visibilidad. Algo similar ocurre con otras minorías.

⁷⁶⁸ MALLIMACI, F., *Primera Encuesta sobre... op. cit.*

⁷⁶⁹ POLIARQUÍA CONSULTORES, *Actitudes y prácticas religiosas en la República Argentina* (Buenos Aires: 2010).

⁷⁷⁰ Disgregados a su vez en 9% evangelistas (sic), 1% adventistas y 1% testigos de Jehová.

⁷⁷¹ Vale anotar que todos estos estudios se han llevado a cabo antes de 2013, año en que Jorge Mario Bergoglio, Arzobispo de Buenos Aires, es elegido Sumo Pontífice de la Iglesia Católica bajo el nombre Francisco. Que haya sido un argentino el elegido para ocupar el solio papal ha generado un indudable impacto en la sociedad argentina. Ese impacto, denominado “efecto Francisco”, no ha sido aún estudiado adecuadamente y está lejos de comprenderse en su cabalidad. En Estados Unidos, donde sí se han llevado a cabo estudios al respecto, se ha concluido que a despecho de la enorme popularidad del nuevo Papa, y de toda la atención que ha atraído de la prensa, el efecto Francisco tiene resultados relativos. Si bien es cierto que parece haber producido un reavivamiento entre los católicos (que rezan y leen más la Biblia), no ha aumentado la proporción de católicos en la sociedad, ni se han modificado otras conductas religiosas tales como asistir a misa. PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, *U.S. Catholics View Pope Francis as a Change for the Better* (Washington, D.C.: 2014). El impacto del efecto Francisco en la demografía religiosa argentina tiene todavía que estudiarse.

Los datos más recientes provienen de un estudio realizado entre fines de 2013 y comienzos de 2014 en toda Latinoamérica⁷⁷². Los resultados no hacen más que confirmar la tendencia ya señalada: sigue cayendo el número de personas que se identifican como católicos (71%), mientras aumenta la proporción de protestantes (15%). Los no afiliados ascienden a 11% (incluyendo 6% sin preferencia religiosa, 4% de ateos y 1% de agnósticos). Los adherentes a otras religiones alcanzan el 3%. De modo que la proporción total de personas pertenecientes a minorías religiosas es 18%, cifra que se eleva a 29% si se consideran a los religiosamente no afiliados⁷⁷³.

Más allá de las dificultades metodológicas ya apuntadas⁷⁷⁴, resulta indudable que el campo religioso argentino ha mutado fuertemente en los últimos años. Todavía es difícil establecer los alcances y límites de esta transformación. Pero una cosa es segura: la hegemonía católica, aunque persiste, se ha visto reducida y es desafiada por el crecimiento tanto de grupos religiosos minoritarios, en especial los protestantes, como de personas sin creencia religiosa o sin afiliación confesional.

Para dimensionar el significado de estas cifras, tal vez valga compararlas con las análogas de otros países. Por ejemplo, Portugal, España y Estados Unidos (países, estos dos últimos, sobre cuyo régimen de relaciones Estado – iglesias se discurrirá en el cap. 6 del presente estudio).

España y Portugal son países históricamente considerados de tradición católica. De hecho la hegemonía católica de la sociedad argentina ha sido explicada –en gran medida– por la herencia española recibida desde la época colonial. Conforme a las estadísticas provista por el Centro de Investigaciones Sociológicas (organismo oficial del Estado español), para julio de 2012⁷⁷⁵ en España se autodefinían como católicos 73.4% de la población, como no creyentes o ateos un 23,3%, y como pertenecientes a otras religiones el 1,6% (por debajo del 1,7% de quienes no saben o no contestan). Como puede observarse, la proporción de fieles de la iglesia mayoritaria es cercana a la que se percibe en Argentina. La diferencia principal está

⁷⁷² PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region* (Washington, D.C.: 2014).

⁷⁷³ Entre los muchos datos interesantes que arrojó el estudio, destaca el hecho de que el 55% de quienes se identifican como protestantes fueron criados como católicos, lo que muestra la transferencia demográfica que se viene operando entre esas dos corrientes religiosas. *Ibid.*

⁷⁷⁴ Cap. 4.1.b

⁷⁷⁵ CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Barómetro*, Estudio 2951 (Madrid: 2012).

en el impacto de las minorías religiosas, que es muy leve. Por otro lado, el número de personas sin religión se eleva considerablemente, mostrando una sociedad más secularizada.

En Portugal, en cambio, la mayoría católica es más acentuada (81%), mientras que las minorías religiosas alcanzan a penas al 3,87%. Un 6,84% de personas sin religión, y un 8,29% que eligieron no contestar completan el panorama, todo conforme al censo oficial de 2011⁷⁷⁶. Estos números parecen mostrar una sociedad tan religiosa como la argentina, aunque menos diversa.

Estados Unidos, por su parte, es célebre por su pluralidad religiosa. Los datos del US Census Bureau para 2012⁷⁷⁷ indican que los católicos son la primera minoría, representando el 25,1% de la población⁷⁷⁸. Sin embargo, si se considera a los protestantes en su conjunto, continúan siendo la corriente ampliamente mayoritaria (48,6%). Otras religiones, incluyendo a otras cristianas no católicas ni protestantes y a las no cristianas, alcanzan el 6,1%. Las personas sin religión ascienden a 15%. Se trata, pues, de una sociedad con una fuerte mayoría protestante (aunque fraccionada internamente), y una importante minoría católica. El número de *nones* (como se suele designar a las personas no afiliadas a ninguna religión) es superior al de Portugal pero inferior al de España, mostrando una sociedad moderadamente secularizada.

Ahora bien, cabe plantear el siguiente interrogante: ¿a cuál de estos panoramas religiosos se asemeja el argentino? Tradicionalmente se ha considerado que –en materia de religión– la sociedad argentina es similar a la española, de la de cual es en gran parte heredera. Contribuye a sustentar esta posición la proximidad de ambos países en cuanto a la proporción que ocupa la mayoría católica. No obstante, se observan en las estadísticas españolas dos características que difieren de la realidad argentina. La primera es el número de personas sin religión, sensiblemente más elevado en el país europeo. La otra, y tal vez más trascendente para el presente estudio, es que las minorías religiosas en España son prácticamente insignificantes, mientras que en Argentina han crecido notablemente, y parecen continuar en ese

⁷⁷⁶ INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Censos 2011 Resultados Definitivos - Portugal* (Lisboa: 2012), p. 530.

⁷⁷⁷ U.S. CENSUS BUREAU, *Statistical Abstract of the United States* (Suitland: 2012), p. 61.

⁷⁷⁸ Los bautistas constituyen la segunda denominación, representando un 15,8% de la población.

rumbo. Una realidad similar, aunque con mucha menor incidencia de las personas sin religión, se observa en Portugal.

Por otro lado, respecto a la sociedad estadounidense, si bien se observa en aquel país una mayor dispersión en la proporción de los distintos grupos religiosos, lo cierto es que existen una mayoría y una primera minoría muy importantes, con un también considerable número de nones, y relegando a otras expresiones religiosas a un lugar bastante relegado. En este sentido, la sociedad argentina parece aproximarse –aunque con distinta incidencia cuantitativa– a este escenario. O, tal vez más correctamente, pudiera decirse que está en tránsito de un escenario a otro: del español al norteamericano. En todo caso, no parece adecuado seguir identificando a la sociedad argentina con la matriz católico-española, al menos de manera tan simple y directa.

Otro dato que conspira contra la pretensión de identificar al ser católico con el ser argentino, relegando inevitablemente a las demás religiones a ser identificadas con el extranjero (“los gringos”, “los turcos”), es que mientras aumenta la proporción de habitantes que pertenecen a minorías religiosas, disminuye la relación de extranjeros viviendo en el país. En 1914, los residentes del país nacidos en el exterior eran todavía el 30% de la población total. Esa cifra había descendido a 13% para 1960, y cayó al 5% en 1991⁷⁷⁹.

Estas reflexiones serán retomadas en el cap. 6, al estudiar comparativamente los modelos constitucionales de los países mencionados. Baste por ahora lo dicho para contribuir a valorar el grado de diversidad de la sociedad argentina en cuanto a la afiliación religiosa.

La diversidad puede apreciarse no sólo en la afiliación religiosa de la población, sino en la cantidad de asociaciones religiosas distintas de la católica inscriptas en el Registro Nacional de Cultos. Para 2004, se hallaban registradas 2.477 asociaciones, un poco más de la mitad asentadas en la provincia de Buenos Aires (1.285), mientras que la Ciudad Autónoma de Buenos Aires concentraba un 18% del total nacional⁷⁸⁰.

⁷⁷⁹ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 167.

⁷⁸⁰ CARBALLO, C. T., "Más allá de las creencias..." *op. cit.* p. 7.

Para 2014, la cantidad de entidades religiosas registradas se ha elevado a 5050, un 90% de las cuales pertenecen a la tradición protestante⁷⁸¹.

A continuación se pasará revista brevemente a algunos de los grupos religiosos minoritarios más significativos presentes en la Argentina.

4.2 Denominaciones protestantes

a) Generalidades

Designación

En nuestro concepto, al hablar de “protestantes” o de “evangélicos” se está haciendo referencia a una misma cosa⁷⁸², aunque es evidente que este último vocablo tiene cada vez mayor instalación en el medio argentino (y latinoamericano en general), en desmedro de aquel.

El término “protestante” parece adecuado para reflejar la filiación directa que existe entre los grupos latinoamericanos y el protestantismo europeo y norteamericano. Esto es más claro en el caso de las iglesias históricas, muchas de ellas con origen en iglesias de Estado en Europa. Pero también es cierto respecto a otros movimientos más modernos, como los pentecostales, que pueden ser considerados como un subcampo dentro del campo religioso protestante⁷⁸³. De modo que el uso de la expresión “protestante” parece lógica y adecuada.

Sin embargo desde hace unos años, probablemente desde la segunda mitad del siglo XX, se ha ido imponiendo el uso del vocablo “evangélico”. Es posible que en el origen de la expresión esté la idea de la *sola scriptura*, la referencia a la Biblia como única fuente de fe, en particular los libros que relatan la vida de Jesús: los evangelios. Es razonable entonces que a quienes proclamen seguir sus dictados se los llame evangélicos. Sin embargo, la sustitución de una palabra por otra no resulta de tan sencilla explicación.

⁷⁸¹ OLIVA, L., "Mi Dios ¿Qué tan tolerantes con las religiones somos los argentinos?," *La Nación*, 24/08/2014.

⁷⁸² Así, el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española en su 22º ed. define el término “evangélico”, en su segunda acepción, como “perteneciente al protestantismo”. Del mismo modo piensan otros estudiosos del fenómeno religioso. Así, por ejemplo, WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 16.

⁷⁸³ *Cfr.* BASTIAN, J.-P., "En diálogo con la obra de Lalive, d'Epinay: búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina" *Revista Cultura y religión* 2, no. 2 (2008), p. 13.

Lo cierto es que actualmente muchas personas que admiten ser evangélicos niegan ser protestantes, e incluso “algunos estudiosos han renunciado al uso del término, sin explicación alguna”⁷⁸⁴. En casos más extremos se produce un rechazo del apelativo “protestante” en términos agresivos y viscerales, porque se lo identifica con una tradición intelectual abstracta y fría. No obstante ello, las doctrinas reconocidas como básicas por ellos se ubican en el espectro típico de la Reforma, es decir, son protestantes.

Por otro lado, el vocablo “evangélico” puede dar lugar a confusiones por su natural asociación con la expresión “evangelical” (derivado del mismo vocablo en el idioma inglés)⁷⁸⁵, el cual refiere únicamente a una fracción del espectro protestante.

Por todo ello, en el presente trabajo se ha preferido el uso de las expresiones “protestantismo” y “protestante”, sin perjuicio de que en algunas ocasiones se recurra –como sinónimo de este último– al término “evangélico”.

Importancia relativa

Aunque nadie parece dudar de que los protestantes representen la primera minoría religiosa del país, las estimaciones en cuanto a su número total de fieles varían.

En 2001, el Alto Comisionado para los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas elaboró un informe sobre Argentina, donde sostiene que los protestantes alcanzaban el 7% de la población⁷⁸⁶. Ese mismo año el Departamento de Estado de Estados Unidos informaba que los protestantes evangélicos representaban el 8%, algo así como 2.900.000 personas⁷⁸⁷. Sin embargo, el primer informe no señala la fuente, mientras que el segundo cita a la revista de actualidad y espectáculos “Gente”. Para 2003, el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) afirmaba, sobre la base de reportes de los pastores que lo integran, que el 12,5% de la población era protestante⁷⁸⁸.

⁷⁸⁴ Cfr. CERVANTES-ORTIZ, L., "Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México" *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, no. 2 (2003), p. 129.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, 129-130.

⁷⁸⁶ CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.*

⁷⁸⁷ *Annual Report on International Religious Freedom 2001*, (Washington: 2001), p. 542.

⁷⁸⁸ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 41.

Tal como se ha señalado arriba, la población de protestantes ha evolucionado –según los censos nacionales de población– desde 28.314 personas en 1895 (0.7% del total de la población) a 317.876 en 1947 (2% del total) y 520.358 en 1960 (representando el 2,6%).

A partir de allí, con los mayores controles sobre el ámbito religioso que impusieron los gobiernos autoritarios durante las décadas posteriores (especialmente durante 1970), es muy difícil saber que sucedió con los protestantes y otras minorías religiosas.

Cuando a partir de años '90 se retoman las mediciones, aunque extraoficiales, se verifica un notable aumento del campo protestante, que parece alcanzar el umbral del 9%. En las estimaciones realizadas en el nuevo milenio la proporción de protestantes parece ubicarse entre el 10% al 13%. Según estimaciones de 2008, los protestantes “podrían superar los 3.5 millones de habitantes según la estimación más conservadora, y aproximarse a los 5 millones, tal vez”⁷⁸⁹. Conforme al último estudio privado realizado en el país⁷⁹⁰, como se ha señalado, los protestantes alcanzan al 15% de la población, por lo que rondarían las 6 millones de personas.

Esta percepción de crecimiento en la cantidad de protestantes se ve reforzada por los datos de inscripciones en el Registro Nacional de Cultos no Católicos. Entre 1980 y 1996 se produjeron 2064 inscripciones (lo que representaba un aumento porcentual del 1998%). De ese total de inscripciones, el número de cultos protestantes representaba el 69% en 1993, aumentando al 71,15% para el 2000. Claramente el aumento de inscripciones experimentado durante esos años era motorizado por el auge del protestantismo de fin de siglo⁷⁹¹.

Más allá de lo estrictamente numérico, puede sostenerse la significación del protestantismo dentro el concierto de las religiones en Argentina desde otros puntos

⁷⁸⁹ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 240-241. Se ha observado que “el porcentaje de evangélicos en sectores populares urbanos puede alcanzar y superar el 20% de la población”, mientras que en “sectores medios y medios-altos podría hallarse entre el 3% y el 5%”. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* Estas estimaciones parecen exageradas, o –tal vez mejor– sean válidas sólo para casos puntuales. En términos generales la proporción de protestantes, si bien muy importante, parece ser algo menor. Por ejemplo, el citado estudio del CONICET muestra que la cantidad de protestantes entre las población sin estudios o con estudios primarios varía entre un 10,4% y 11,8%. MALLIMACI, F., *Primera Encuesta sobre... op. cit.*

⁷⁹⁰ PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region op. cit.*

⁷⁹¹ *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 171-172.

de vista. Así, por ejemplo, el notable arraigo histórico o la participación activa en la defensa de la libertad religiosa, fenómenos ambos ya reseñados en el cap. 2.

El protestantismo como un campo de fuerzas

Tal vez lo primero que quien se aproxima al estudio del protestantismo deba comprender, es que el mismo consiste en lo que ha sido definido desde la sociología como un “campo de fuerzas”. Esto significa que se trata de un sistema de grupos e iglesias, con cierta interdependencia basada en un común denominador y en un conjunto de intereses compartidos, pero atravesados al mismo tiempo por intereses contrapuestos y disputas por el predominio dentro del campo⁷⁹².

Dicho de otro modo, no corresponde pensar en el protestantismo como cuerpo uniforme y monolítico. Antes bien, se trata de un sistema donde cada organización presenta sus propios rasgos diferenciales, aunque estos no siempre sean tan sencillos de identificar. En efecto, el observador externo atravesará seguramente ciertas dificultades para comprender las sutiles diferencias que, en algunos casos, separan a un grupo de otro. En ocasiones simplemente se trata de cuestiones de énfasis o enfoque. No obstante “estas diferencias aparentemente pequeñas suelen expresar prácticas muy disímiles y hasta justificar existencias de organizaciones separadas”⁷⁹³.

En sentido opuesto, ha de evitarse concluir que la existencia de prácticas diferenciadas y organizaciones autónomas deviene en un conjunto inconexo de grupos religiosos, o que existe entre ellos una oposición constante. Las relaciones entre las iglesias protestantes se entienden como “interdenominacionales”, es decir, como relaciones entre denominaciones que constituyen expresiones diversas de una iglesia única. Así, aunque cada protestante cree que la fe de su denominación es la verdadera, existe una difundida convicción de que sólo Dios puede juzgar al hermano de otra denominación que realice una interpretación distinta de la palabra divina. En consecuencia, le reconoce al otro el derecho a percibir su propia experiencia con igual significación que la propia⁷⁹⁴. Cada una de estas denominaciones tiene su propio desarrollo, lo que genera un paulatino alejamiento de

⁷⁹² *Ibid.*, 17.

⁷⁹³ FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 132.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, 127.

sus prácticas y lógicas –respecto de las ajenas– conforme pasa el tiempo desde la escisión de los grupos.

Puede observarse, en definitiva, que más allá de las diferencias apuntadas y las tensiones al interior del campo, los protestantes constituyen un sistema aunado. Esto puede verse con claridad en la manera en que hacen un frente común respecto a ciertos fenómenos sociales, idea en la que ha de profundizarse en el cap. 5. Sin dudas esto es posible gracias a la existencia de un modo de ser, de una especie de “unidad en la diversidad”, que les es propia y que permite su unificación en determinadas circunstancias⁷⁹⁵.

La lista de esos elementos unificadores, transversales a todo el campo protestante, es problemática, pero entiendo que necesariamente debe incluir la creencia en la salvación por gracia recibida por la fe y sin intermediaciones humanas entre el hombre y Dios. Esta idea “no sólo socava la importancia de las estructuras eclesiales, sus jerarquías y sus cultos, como intermediarias manifiestas entre la divinidad y el hombre, sino también en cuanto monopolizadoras de la oficialización del camino a seguir para alcanzar la salvación”⁷⁹⁶. Otras dos creencias universalmente aceptadas por las denominaciones protestantes tienden a reforzar estas características. La primera es la ociosidad de cualquier doctrina oficial. A partir de ella, el creyente no necesita la intervención de una institución eclesial para interpretar la revelación divina. La segunda es la carencia de valor de la tradición como fuente de la fe, que reposa únicamente en el canon bíblico⁷⁹⁷. El protestantismo es, en cierto sentido, la sanción en el plano religioso de la subjetividad individual.

Un elemento unificador adicional del protestantismo argentino es su condición de minoría. Esto ha hecho que a pesar de las diferencias internas (por ejemplo, sobre las modalidades de evangelización), el campo protestante se haya visto cohesionado por la necesidad común de posicionarse socialmente frente al Estado y a la religión mayoritaria, la Iglesia Católica. Esta fuente de unidad se ha visto plasmada en nuevas formas organizativas y en convocatorias comunes en espacios públicos. En este sentido, el ejemplo más claro probablemente sea el de la conformación del

⁷⁹⁵ *Ibid.*, 128.

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ Este catálogo de creencias básicas pueden ser resumidas en las célebres “cinco solas”: *sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*.

Consejo Nacional Cristiano Evangélico⁷⁹⁸. A la reflexión sobre este fenómeno se dedicará buena parte del próximo capítulo.

El protestantismo latinoamericano y argentino

El estudio de la presencia protestante en América Latina, y en Argentina en particular, enfrenta al investigador con la cuestión de la identidad de los miembros de las comunidades que reivindican esa designación. Paradójicamente, parece ser entre las propias denominaciones protestantes donde menos preocupa este problema de la identidad, es decir, de la continuidad (o la falta de ella) entre el proyecto original del protestantismo y la realidad actual del protestantismo latinoamericano. Es posible observar un distanciamiento respecto de los postulados originales de la Reforma⁷⁹⁹, los cuales se perciben en algunos casos como un fenómeno remoto, ajeno y arcaico.

Bastian, uno de los autores más influyentes en el ámbito del estudio sociológico del protestantismo latinoamericano, ha construido e intentado justificar el concepto de mutación religiosa del mismo. Lo ha hecho –vale la pena aclararlo– sobre un modelo elaborado estudiando el caso mexicano, el cual luego ha extrapolado al resto de la América Latina. Según su tesis esta mutación se operó a partir de la década de 1950, fruto de la desaparición del ámbito político del liberalismo radical, y la subsiguiente necesidad del protestantismo de explotar “su lazo con los pentecostalismos en el sentido del control corporativista del subcampo religioso protestante y del uso de la fuerza de movilización corporativa para negociar posiciones nuevas con los poderes políticos de turno”⁸⁰⁰. Según esta opinión, en Argentina habría ocurrido lo mismo, lo cual puede vislumbrarse en la creación de partidos políticos confesionales evangélicos en durante los últimos años del siglo XX, sobre la base de un clientelismo religioso. Esto evidenciaría la distancia entre la cultura política de los protestantismos de origen (para los cuales la formación de un partido político confesional era impensable) y la cultura política de los protestantismos latinoamericanos informados por la cultura corporativa.

⁷⁹⁸ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 296.

⁷⁹⁹ *Cfr.* CERVANTES-ORTIZ, L., "Protestantismo, protestantismos..." *op. cit.* p. 125-126.

⁸⁰⁰ *Cfr.* BASTIAN, J.-P., "En diálogo con la obra..." *op. cit.* p. 16.

Esto permite expresar al sociólogo francés que “la mayoría de los movimientos religiosos pentecostales y evangélicos encubiertos por la categoría protestantismo, no pertenecen a la cultura protestante. Son más bien religiones de parche, catolicismos de sustitución que se dan en continuidad con las prácticas de la religión popular latinoamericana”⁸⁰¹.

A pesar de que en los últimos años las conclusiones de Bastian vienen siendo cuestionadas (en especial en referencia a la extrapolación del caso mexicano a otros países, analogía que parece demasiado extensa)⁸⁰², es oportuno considerar las evidentes diferencias entre la versión local del protestantismo, y aquella europea donde tuvo origen.

Es difícil, sin embargo, establecer un modelo generalizado. Una característica particular que suele atribuirse al protestantismo latinoamericano es el abandono del carácter protestatario y su asimilación a proyectos políticos autoritarios y antidemocráticos. Esto ha conducido a que en algunos casos –como en Chile, Brasil, Guatemala, Perú, Cuba o Nicaragua–, se llevaran a cabo “prácticas políticas de legitimación de regímenes dictatoriales, que a su vez ha redundado en una legitimación de los mismos y promovido reacomodos relacionados con la formación de agrupaciones en las que los protestantes tienen una presencia extremadamente visible y, en razón de su inexperiencia, ambigua”⁸⁰³. No parece, sin embargo, ser el caso de Argentina. Aquí –como ha sido mencionado en el cap. 2– el protestantismo local (o, con mayor precisión, parte del mismo) ha tenido una muy destacada actuación en la denuncia de las violaciones a los derechos humanos, y la defensa de las víctimas del terrorismo de Estado.

Tal vez contribuya al esclarecimiento de estas diferencias entre el protestantismo latinoamericano y el original recordar que América Latina llegó principalmente una versión del protestantismo: aquella que, luego de pasar por el filtro de más de cuatro siglos de inculturación en la sociedad anglosajona, se expandió a través del movimiento de los *revivals*.

⁸⁰¹ *Ibid.*, 20.

⁸⁰² *Cfr.* SEIGUER, P., "Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina" *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal: Ensayos sobre letras, historia y sociedad*. 9, no. 34 (2009), p. 164.

⁸⁰³ CERVANTES-ORTIZ, L., "Protestantismo, protestantismos..." *op. cit.* p. 131.

No obstante todo lo dicho, la identidad protestante –fragmentada y fragmentaria– se puede encontrar aún en las denominaciones protestantes latinoamericanas en diversos grados, en especial en aquellas identificadas como “históricas”⁸⁰⁴.

b) Taxonomía

Es difícil establecer una taxonomía de la religión en general, y del protestantismo en particular. Holland ha propuesto clasificar las diferentes ramas del protestantismo latinoamericano conforme a “tradiciones religiosas” que agrupan a “familias de grupos religiosos” dentro de las cuales se entroncan los diferentes “grupos religiosos primarios”. Tres factores influyen para realizar las distinciones entre los diversos grupos, familias y tradiciones: cosmovisión, trasfondo histórico y estilo de vida. Conforme a este sistema de clasificación, los grupos religiosos primarios de la misma familia tienen más en común entre sí que con otros grupos religiosos que no son de la misma familia⁸⁰⁵. Conforme a la taxonomía, dentro el movimiento protestante latinoamericano pueden identificarse cuatro grandes tradiciones (Litúrgica, Evangélica separatista, Adventista y Pentecostal), con veintitrés diversas familias y cientos de grupos primarios⁸⁰⁶.

Otros intentos clasificatorios son más sencillos, pero al tiempo tal vez más significativos para la realidad socio histórica del país. Como se ha apuntado en el cap. 2, tradicionalmente se ha clasificado a las comunidades protestantes en “iglesias de trasplante” e “iglesias de injerto”. Las primeras hacen referencia a aquellas que, traídas por la inmigración europea, se ocupaban de atender a las comunidades de extranjeros asentados en el país. Las otras, referidas también como “iglesias de misión”, llegaron a la Argentina con la intención ganar adeptos entre los habitantes de la nación, sin una base étnica determinada.

Esta clasificación, si bien cumple en reflejar una realidad histórica, muestra algunas deficiencias en la construcción de un modelo que explique la situación de las iglesias protestantes en Argentina. No da cuenta, por ejemplo, de las diferencias sustanciales

⁸⁰⁴ *Ibid.*, 130.

⁸⁰⁵ HOLLAND, C., "Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante," *PROLADES* (2007), <http://www.prolades.com/clas-spn.pdf>.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, *passim*. Una versión ampliada y actualizada –en inglés– puede verse en HOLLAND, C., *PROLADES Encyclopedia of Religion in Latin America & the Caribbean*, (San Pedro: PROLADES, 2013), <http://www.prolades.com/clas-eng.pdf>.

entre la organización de una iglesia protestante donde es mayoría, e incluso a veces Iglesia de Estado, y su situación en un país donde es definitivamente una minoría.

Por otro lado, la permanente cooperación interdenominacional que –en mayor o menor grado– han mostrado iglesias de trasplante y de injerto, es la evidencia de que en algún momento comenzaron a dar prioridad a su condición de protestantes por encima de la de representantes de una colectividad nacional⁸⁰⁷.

Por ello para describir la situación actual de las iglesias protestantes en la Argentina me ha parecido más adecuado recurrir a la taxonomía propuesta por Wynarczyk –con las adaptaciones que resulten apropiadas–, quien diferencia polos y sectores. Es importante tener presente que este sistema clasificatorio, si bien se basa en cierta medida en las diferencias teológicas entre los distintos grupos, lo hace desde una perspectiva sociológica⁸⁰⁸. No es, por tanto, el sistema que las propias denominaciones utilizan para identificarse, aunque probablemente no se aleje demasiado de esa óptica.

La taxonomía propuesta combina dos elementos: por un lado, la orientación teológica que las denominaciones, que se traduce en determinadas prácticas y posiciones más o menos similares. Por otro, los momentos históricos en que esas denominaciones penetraron en la sociedad argentina. Como ambos criterios son en general coincidentes, permiten agrupar las denominaciones en sectores con características compartidas.

De esta forma se pueden establecer tres “olas”, que al mismo tiempo constituyen una secuencia de tres tipos, lo que significa dividir el campo en tres grandes colectivos de iglesias: históricas liberacionistas, evangélicas y pentecostales⁸⁰⁹.

Esta clasificación admite, además, su combinación con otra que divide al protestantismo en dos polos: denominaciones históricas y denominaciones

⁸⁰⁷ Cfr. SEIGUER, P., "Los inicios de un debate..." *op. cit.* p. 165. "Las instancias de cooperación con otras iglesias no son excepciones dentro del panorama protestante argentino, sino que forman parte de un *modus vivendi* que se instaló entre las diferentes denominaciones, que se mostraron dispuestas a compartir iglesias y escuelas dominicales, y a dispensar sus servicios religiosos a fieles de otras iglesias en caso de que no contaran con una adecuada atención pastoral. El hecho de encontrarse en minoría y la crónica falta de pastores hicieron que las fronteras entre las fronteras entre las denominaciones, que en Europa parecían infranqueables, se saltaran en la Argentina sin dudarlo".

⁸⁰⁸ WYNARCZYK, H., "Los que salieron del templo" *Le Monde Diplomatique (Cono Sur)* Julio de 2009, no. 121 (2009).

⁸⁰⁹ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 42-43.

conservadoras, llamadas también a veces liberales y fundamentalistas, respectivamente⁸¹⁰. El primer grupo se confunde totalmente con la categoría de las históricas liberacionistas, mientras que el polo conservador se descompone en dos sectores, evangélico y pentecostal.

Las iglesias del polo histórico, representadas entre otros por metodistas, luteranos, anglicanos, se caracterizan por sostener ciertos grados de racionalización y contextualización histórica, y por su marcado compromiso social.

Las del polo conservador, encarnadas entre otros por bautistas, hermanos libres y la mayor parte de los pentecostales, se distinguen por su interpretación de las Sagradas Escrituras como verdad literal, su fuerte hincapié en la moralización y el alto grado de espiritualización de sus prácticas. A las denominaciones del polo conservador corresponde más del 90% del total de la población protestante argentina⁸¹¹.

El polo conservador puede ser descompuesto, además de en los mencionados sectores evangélico y pentecostal, en grupos tradicionales y grupos carismáticos, clasificación que no necesariamente se identifica con aquella, y que se basa más bien en el estilo litúrgico. Según esta óptica, son parte de las denominaciones carismáticas –además de los pentecostales– algunos grupos bautistas, mientras que pertenecen al sector tradicional, por ejemplo, los hermanos libres y los adventistas del séptimo día⁸¹².

La existencia de los polos histórico y conservador genera una tensión binaria que contribuye a la dinámica interna del campo de fuerzas protestante. Estos extremos pueden en ocasiones aproximarse (y hasta unirse, como se verá en el capítulo próximo), mientras que otros momentos acentúan sus contradicciones. Se aproximan cuando el campo protestante recibe ataques –reales o percibidos– desde fuera del sistema (por ejemplo, de parte del Estado); se alejan cuando las denominaciones que integran los polos deben adoptar posiciones sobre las que sostiene diversos puntos de vista (por caso, respecto de política o de economía).

⁸¹⁰ Así, entre otros, FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 130. Prefiero evitar el término “fundamentalista”, pues si bien es semánticamente correcto, posee una carga significativa negativa. Esto es especialmente cierto desde la proliferación de ciertos fundamentalismos religiosos violentos en el nuevo milenio, con los cuales –según creo– no es correcto asociar a estas iglesias protestantes. Otros autores identifican este sector como “conservador bíblico”. *Cfr.* FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., “Diversidad no es...” *op. cit.* p. 251.

⁸¹¹ *Cfr.* WYNARCZYK, H., “Los que salieron...” *op. cit.* p.

⁸¹² *Cfr.* FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 130.

A mediados del siglo XX el protestantismo argentino se encontraba unido frente al peronismo que, en su alianza con sectores católicos, amenazaba con avanzar sobre la libertad religiosa. Aunque el rompimiento de Perón con la Iglesia Católica significó un breve período de cercanía con las minorías religiosas –lo que le valió la simpatía de algunos sectores pentecostales– fue otra la circunstancia que dividió al protestantismo argentino. Durante el período de posguerra, y especialmente durante la Guerra Fría, un fenómeno de segmentación bipolar alcanzó al hemisferio occidental completo. La división provino de las diferentes maneras de vivir la fe, y sobre todo el compromiso en relación a las problemáticas sociales, dando lugar a una fuerte contradicción entre las denominaciones protestantes liberales y conservadoras. En Estados Unidos, por ejemplo, el protestantismo se fracturó en torno a las diversas opiniones sobre los derechos civiles de las minorías afroamericanas y la guerra de Vietnam⁸¹³.

En el contexto argentino, el protestantismo sufrió una polarización similar. Los antagonismos “capitalismo vs. socialismo” y “participación política vs. *evasionismo*” fueron los principales detonantes desde la década de 1960⁸¹⁴.

Al recibir una amenaza externa, el campo volvió a cohesionarse. En la última década del siglo pasado se produjo en Argentina un fuerte movimiento antisectas, muy probablemente como reacción al enérgico impulso que los evangélicos venían teniendo desde mediados de 1980. Ante esta circunstancia, las diferencias entre los sectores se redujeron y emprendieron en conjunto la defensa del sector protestante⁸¹⁵.

Con la llegada del nuevo milenio, las posturas frente a los temas de la actualidad política y social volvieron a distanciar a los polos. Las reformas legislativas pusieron de manifiesto las divergencias en cuanto a salud reproductiva, modelos familiares y conducta sexual, aflorando las características éticas conservadora y liberal de cada sector⁸¹⁶.

La taxonomía propuesta en dos polos que abarcan tres sectores encuentra apoyo, además, en la composición de las principales federaciones de iglesias protestantes.

⁸¹³ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 81-82.

⁸¹⁴ *Ibid.*, 39-40.

⁸¹⁵ *Ibid.*, 19.

⁸¹⁶ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 251.

En 1962 las iglesias históricas establecieron la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), que desde entonces las representa. En 1983, inmediatamente después del retorno a la democracia, se fundó Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas (FACIERA)⁸¹⁷, la entidad más representativa del sector evangélico⁸¹⁸. El sector pentecostal, a su turno, se organizó en parte en torno a la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP)⁸¹⁹, creada en 1977. Estas tres grandes federaciones protestantes, las más representativas del campo, se articulan desde la década de 1990 en el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE). Tras su creación estaba la intención de ejercer la defensa de los intereses corporativos de la minoría protestante, para lo cual se consideró adecuado presentar un frente unificado. Esto significaba también un intento por mostrar unidad en la representación interna y el diálogo externo, falencia tradicional del protestantismo en su relación con el Estado, en contraste con lo que ocurre por ejemplo con la Iglesia Católica⁸²⁰.

Denominaciones históricas liberacionistas

Las denominaciones históricas liberacionistas son aquellas que derivan directamente de la Reforma de Lutero y Calvino. A estas se suman las derivadas del cisma anglicano.

La mayoría de estas denominaciones funcionan (o funcionaron en algún momento) en sus países europeos de origen como iglesias mayoritarias, cuando no como iglesias de Estado. Se establecieron como iglesias organizadas en el Río de la Plata de la mano de los funcionarios británicos y prusianos desde la primera mitad del siglo XIX. Fueron, por tanto, las primeras comunidades protestantes establecidas en Argentina. Durante muchos años se nutrieron de los inmigrantes europeos que llegaban favorecidos por las políticas liberales imperantes hasta los primeros años del siglo XX.

Estas denominaciones tienen en común la adhesión a los valores de la modernidad, y el compromiso con la defensa de los derechos humanos. También convergen sus

⁸¹⁷ Creada con el nombre ACIERA.

⁸¹⁸ En el mismo sector se puede ubicar a FICEA (Federación de Iglesias e Instituciones Cristianas Evangélicas Argentinas).

⁸¹⁹ Denominada originalmente CEP.

⁸²⁰ *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 7.

prácticas públicas alrededor de la común pertenencia a entidades, asistencia social y comunicaciones. Mantienen vínculos ecuménicos entre sí, y relaciones cordiales con la Iglesia Católica. Están nucleadas en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE)⁸²¹.

Mantienen, desde luego, diferencias doctrinales. Pese a ello, estas iglesias sostienen su educación pastoral estructurada principalmente en torno una institución universitaria: el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET).

Las denominaciones históricas son claramente minoritarias en el contexto de las denominaciones protestantes argentinas. Su caudal demográfico es, según se estima, inferior al 10 % del campo protestante⁸²². No obstante ello, su elevado capital humano (en materia de educación, prestigio y conexiones institucionales) hace que gocen de gran influencia dentro del campo protestante y como referente del mismo ante el resto de la sociedad.

Estas denominaciones pueden identificarse como los remanentes del protestantismo original en América Latina. Si es cierto que, como afirma Bastian, que “solo una minoría de agentes y de instituciones no católicas pertenecen a la cultura religiosa y política de los protestantismos”, se trata de estas sociedades religiosas extremadamente reducidas en número. Son estos grupos, en cierta medida, “los herederos de los protestantismos liberales del siglo XIX que tienen todavía como proyecto él de una reforma religiosa, intelectual y moral para la región latinoamericana”⁸²³.

Este polo de las iglesias históricas puede a su vez ser dividido en sectores de acuerdo a su proximidad.

i. Sector anglicano/metodista. Compuesto, entre otros, por la Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, la Iglesia Evangélica de los Discípulos de Cristo. Respecto del metodismo argentino, constituye probablemente el principal motor (o al menos el rostro más visible) de las iglesias del polo histórico en cuanto al compromiso social. Esto puede verificarse a través, por ejemplo, de la participación

⁸²¹ Cfr. WYNARCZYK, H., "Los que salieron..." *op. cit.* p.

⁸²² Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 44.

⁸²³ Cfr. BASTIAN, J.-P., "En diálogo con la obra..." *op. cit.* p. 19.

de líderes en la defensa de los Derechos Humanos. Puede ser considerado, de alguna manera, una vertiente protestante de la teología de la liberación⁸²⁴.

ii. Sector luterano. Está integrado, por ejemplo, por la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Luterana Unida, la Iglesia Luterana de Dinamarca, la Iglesia Luterana de Suecia.

Aun proviniendo de la primera Reforma, la Iglesia Evangélica Luterana Argentina (afiliada a la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri) no suele considerarse dentro de este grupo. Esto responde a que este grupo tiene escasas conexiones con el resto de las iglesias, se aferra a una ortodoxia luterana, mantiene su propio centro de formación teológica (el Seminario Concordia) y no participa de las relaciones ecuménicas. Durante mucho tiempo se nutrió de la inmigración de “alemanes del Volga”, colonos de la provincia de Entre Ríos⁸²⁵.

iii. Sector reformado/calvinista. Entre otras denominaciones, pueden ser considerados dentro del sector la Iglesia Presbiteriana Escocesa, la Iglesia Evangélica Valdense, las Iglesias Reformadas en la Argentina, la Iglesia Evangélica Congregacional⁸²⁶.

Denominaciones evangelicales

A diferencia de las denominaciones del polo histórico, las evangelicales arribaron al país –desde los finales del siglo XIX– impulsadas por un fuerte afán misionero.

Descienden de la Reforma Radical, que trató de profundizar las propuestas de la reforma luterana y calvinista. Ello explica algunas de las características principales que comparten las iglesias de esta corriente.

Sostienen, en comparación con las históricas, un mayor alejamiento de las creencias y rituales del catolicismo. Colocan su énfasis en la conversión interior de las personas por medio de un encuentro personal con Jesucristo. Este encuentro interior (y no los sacramentos, como la eucaristía y otros) es el único medio de gracia y santificación.

⁸²⁴ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 45.

⁸²⁵ *Ibid.*, 44-45.

⁸²⁶ *Ibid.*, 46.

Los evangelicales se afilian al “literalismo bíblico”. Esto significa que consideran que la Biblia es un libro inspirado por Dios en su totalidad. Allí se encuentra expresado un Plan de Salvación. Este plan les da un modelo de lo que será el futuro y también un método y una disciplina personal. Debido a su rechazo del “mundo” (esto es, de lo que es ajeno a lo espiritual) como un plano corrupto de la existencia, los evangelicales tienden a veces a rechazar la participación política, aunque esto no es para nada absoluto.

Su influencia demográfica dentro del protestantismo es ampliamente superior a la de las iglesias históricas. Posiblemente abarquen entre el 30 y el 40 % del total de la población evangélica de la Argentina. Sus iglesias están nucleadas en diversas federaciones. Entre ellas, las más importantes son la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA) y la Federación de Iglesias e Instituciones Cristianas Evangélicas Argentinas (FICEA), que representa un vasto sector de los Hermanos Libres⁸²⁷.

Las denominaciones de la corriente evangelical también admiten ser clasificadas en sectores⁸²⁸.

i. Sector evangelical clásico. Agrupa a la Iglesias Bautistas, Menonitas (anabaptistas) y de los Hermanos Libres. Son, sin dudas, las más importantes de entre las evangelicales.

ii. Sector de agrupaciones de renovación carismática. Surgidas a partir del movimiento del pastor Juan Carlos Ortiz, una parte sigue como una corriente interna viva dentro de las iglesias de los hermanos libres y bautistas. Otra parte formó la iglesia Comunidad Cristiana.

iii. Sector de grupos de renovación con rasgos neopentecostales: Se trata de grupos surgidos en la década de 1980 a raíz de la influencia del pastor Carlos Annacondia y Evangelismo de Cosecha. Tienen aún fuerte presencia entre los bautistas.

iv. Sector de reformistas sociales o neoevangélicos: Aunque no se trata de grupos organizados en iglesias propias, sí se entroncan en la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FLT). A esta línea pertenece la importante organización editorial, de capacitación y de organización de jornadas Kairós.

⁸²⁷ Cfr. WYNARCZYK, H., "Los que salieron..." *op. cit.* p.

⁸²⁸ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 50-53.

Denominaciones pentecostales

Las denominaciones de la corriente pentecostal surgieron en Estados Unidos a comienzos del siglo XX, y casi de inmediato se irradiaron por toda América Latina. Llegaron a Argentina con un claro sentido misionero, desarrollándose al principio entre los inmigrantes italianos, aunque rápidamente rebasaron el límite de esa comunidad y se difundieron en otros ámbitos sociales, desarrollando formas autóctonas. Tradicionalmente ha sido en los sectores populares donde alcanzan su mayor difusión.

Comparten creencias básicas de los evangélicos, y enfatizan como ellos la conversión mediante el encuentro personal con Jesucristo. Pero los distingue la creencia en la forma en la que Dios actúa. Hacen gran hincapié en la influencia del Espíritu Santo, quien produce circunstancias milagrosas en la salud, la vida emocional y la economía de las personas y las iglesias. El Espíritu les infunde un poder capaz de torcer el curso de la naturaleza, y de ahí surgen los milagros de sanidad y liberación de espíritus que producen perturbaciones. Existen corrientes, como los neopentecostales, que exagera estos rasgos. En algunos casos extremos, que lejos están de ser la mayoría, se llega incluso a desbordar las fronteras del concepto tradicional de religión para ubicarse en el campo de la magia: no se trata ya de la aceptación de un cuerpo doctrinal al cual ajustar la propia conducta, sino de una serie de prescripciones rituales con la finalidad de manipular la voluntad de un ser sobrenatural, de la Divinidad.

Las iglesias de la corriente pentecostal están agrupadas, principalmente, en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP)⁸²⁹, y representan estimativamente entre el 60 y el 70 % de la población protestante del país. Se trata, claramente, del sector dinámico del protestantismo, el de mayor crecimiento en los últimos años. Este dinamismo, sin embargo, no pudo ser aprovechado por las iglesias históricas, y ha dividido a las evangélicas en la toma de posición de cada denominación frente a los nuevos fenómenos⁸³⁰.

Existen sectores diferenciados dentro de la corriente pentecostal⁸³¹:

⁸²⁹ WYNARCZYK, H., "Los que salieron..." *op. cit.*

⁸³⁰ Cfr. FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 131.

⁸³¹ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 251.

i. Sector de iglesias pentecostales clásicas. Compuesto por aquellos que pertenecen a las grandes redes denominacionales misioneras (con origen en países como Estados Unidos o Suecia). Se trata de organizaciones complejas de origen misional conectadas en red con epicentro en una iglesia-madre. Los ejemplos más importantes en nuestro país son las iglesias Unión de las Asambleas de Dios, Asambleas de Dios, Iglesia de Dios. También forman parte de este grupo otras de origen local, como Visión de Futuro, y la polémica Ondas de Amor y Paz.

ii. Sector de iglesias pentecostales neoclásicas. Integrado por movimientos surgidos a mediados del siglo XX como desgajamientos locales de las iglesias pentecostales clásicas. Un buen ejemplo lo constituye la Asociación La Iglesia de Dios.

iii. Sector de iglesias neopentecostales. Identifica a movimientos surgidos en el contexto de grandes centros urbanos de América Latina (como Buenos Aires) durante la década de 1980. Se trata de grupos que exacerban las ideas centrales del pentecostalismo, desarrollando teología y prácticas no ortodoxas: la lucha con los demonios (guerra espiritual), los trances extáticos, la sanidad interior como resultado de la expulsión de demonios, la prosperidad divina, el estado continuo de “iglesia en campaña”, el derramamiento del Espíritu correspondiente a “los postreros días”.

Algunas iglesias neopentecostales se mantienen asociadas dentro de redes pentecostales clásicas (como la Unión de las Asambleas de Dios), pero funcionan con niveles de autonomía casi absoluta. A partir de la Nueva Reforma Apostólica (NRA) de la década de 1990, se evidenció la tendencia a organizar redes en las cuales algunos pastores e iglesias son reconocidos como depositarios de carismas especiales⁸³².

iv. Sector de iglesias minoritarias. Se puede identificar así a un conglomerado de pequeñas iglesias pentecostales de barrios pobres, que usualmente no superan los doscientos miembros, y que funcionan de manera autónoma.

v. Sector de iglesias isopentecostales. Excluido del campo pentecostal en algunas taxonomías⁸³³, incluye a iglesias que poseen rasgos pentecostales pero a la vez

⁸³² En tal caso, los pastores son llamados apóstoles y las iglesias, apostólicas. Es un fenómeno que supera las fronteras denominacionales. Junto a los apóstoles, existen otras clases de líderes, como los maestros predicadores y los profetas, los que entienden los mensajes de Dios.

⁸³³ *Cfr.* FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 251. En general, las federaciones de iglesias evangélicas de Argentina no las incluyen y no las reconocen como propiamente evangélicas o pentecostales.

ostentan signos de acentuada heterodoxia que los apartan del resto de las denominaciones de ese ámbito. En general, son grupos provenientes de Brasil, de donde se advierte su contacto con religiosidades populares no protestantes, lo que se manifiesta en sus prácticas heterodoxas. El principal exponente de este sector es sin dudas la Iglesia Universal del Reino de Dios, de gran crecimiento y exposición pública (no exenta de polémica) en los últimos años⁸³⁴.

4.3 Denominaciones posprotestantes

a) Generalidades

La categoría de denominaciones posprotestantes, tal como es propuesta por Forni⁸³⁵, es una categoría residual. Esto significa que no responde a la intención de volver inteligible un conjunto de fenómenos de rasgos comunes, sino que más bien se utiliza para englobar a algunas denominaciones que no pueden ser encuadradas en las categorías anteriores.

No obstante esta exigüidad de características comunes, existen algunos rasgos que permiten justificar la inclusión de una denominación en esta categoría, especialmente en su contraste con las denominaciones protestantes norteamericanas. Al aludir a las iglesias posprotestantes se hace referencia a grupos religiosos que surgieron en Estados Unidos a mediados del siglo XIX y que de alguna forma han procurado superar las fronteras del protestantismo. Su origen está vinculado a una reacción a la excesiva estabilización de las denominaciones protestantes tradicionales. Esto ha generado que las denominaciones posprotestantes se caractericen por encarnar esos movimientos radicales, reactivos a la religión estadounidense establecida, canalizándolos luego en la formación de organizaciones eclesiales. Por ello puede reconocerse en el posprotestantismo –en grados diversos– la resistencia a la práctica ecuménica, la reivindicación del propio grupo como “única iglesia verdadera” (aunque esto no es privativo de los posprotestantes), llegando a veces a la consideración de los demás grupos como antagonistas.

Otra característica que comparten las denominaciones incluidas en el posprotestantismo es el sostenimiento de doctrinas y prácticas fuertemente

⁸³⁴ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 52-53.

⁸³⁵ Cfr. FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 22, 326.

contraculturales desde el punto de vista de las iglesias protestantes norteamericanas, en especial las tradicionales (las llamadas *mainline protestant*). Así, por ejemplo, las nuevas revelaciones, las alteraciones al concepto tradicional de Trinidad, la disputa al carácter divino de Cristo, la modificación de la historia sagrada, la poligamia, la negación de las transfusiones sanguíneas. Todo ello ha provocado que sean frecuentemente objeto de rechazo, estigmatización y discriminación, tanto en su lugar de origen cuanto entre nosotros.

Esto rechazos, que en ocasiones han resultado violentos, e incluso han sido a veces auspiciados por el propio Estado, “juegan [en la cosmovisión de los posprotestantes] como confirmaciones empíricas de la veracidad de sus concepciones religiosas, de sus soledades en el cumplimiento de sus papeles de remanentes y reservas espirituales frente a quienes el mundo contaminado reacciona como ante la pureza que refleja su total suciedad”⁸³⁶.

En Argentina son dos las principales denominaciones que obedecen a las características mencionadas, y que han tenido gran implantación y desarrollo: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (cuyos miembros son popularmente conocidos como mormones) y los Testigos de Jehová.

b) Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD)

Es una iglesia con una estructura orgánica compleja y bien ordenada, pese a no contar con un clero profesional. Aunque es difícil determinarlo por los ya aludidos problemas estadísticos, los mormones (como se denominan habitualmente) constituyen una de las primeras minorías en cuanto a cantidad de fieles si se considera cada denominación individualmente.

Entre los mormones, la tarea de proselitismo es llevada adelante por misioneros, es decir, jóvenes de ambos sexos, habitualmente entre los dieciocho y veintiún años, que después de ser formados en un centro de entrenamiento misionero son enviados a servir en distintos lugares del mundo. Estos misioneros son en muchas ocasiones el rostro visible de la IJSUD, ya que son universalmente reconocidos por andar en parejas, a pie o en bicicletas, son jóvenes, los varones llevan el cabello corto, están perfectamente aseados y vestidos con camisa blanca, corbata y pantalones oscuros, y con su correspondiente tarjeta de identificación plástica. Su estrategia de

⁸³⁶ *Ibid.*, 325.

acercamiento a los potenciales interesados se basa en los “contactos clave”, y no tanto en el recorrido puerta por puerta. Independientemente de su actividad proselitista, los mormones realizan una intensa obra de ayuda humanitaria y de defensa irrestricta de la libertad religiosa, tal vez por la herencia de las persecuciones sufridas por los pioneros en los orígenes de la iglesia.

Las características de la organización, así como la imagen transmitida, parecen permitirles lograr una mayor inserción entre sectores medios y altos de la sociedad que otras denominaciones, como los Testigos de Jehová.

Un cierto carácter individualista mantiene a los mormones alejados, en general, de las manifestaciones sociales. Los misioneros tienen vedada la participación en política, y en general son miradas con desconfianza las actividades populares percibidas como “masificantes”. Con todo, no rige para los mormones una prohibición de participar en política⁸³⁷, y la denominación es prescindente respecto a las opciones partidarias de sus miembros, aunque las opciones de izquierda están en general desaprobadas⁸³⁸.

c) Testigos de Jehová

Esta denominación resulta de especial interés a los efectos del presente estudio. Esto se debe principalmente a dos motivos. En primer lugar, como ha quedado mencionado arriba, la iglesia de los Testigos de Jehová se encuentra entre las primeras minorías si se considera individualmente a las denominaciones religiosas. En segundo lugar, algunas prácticas de los testigos de Jehová han colisionado (real o aparentemente) con las normas jurídicas argentinas. De allí que algunos de los fallos judiciales más trascendentes en materia de libertad religiosa –al menos, en lo referido a minorías religiosas– involucren a la Iglesia de los Testigos de Jehová, o a alguno de sus miembros.

Aunque probablemente la mayoría de las personas reconozcan a los testigos de Jehová por su proselitismo puerta a puerta y por su negativa a recibir donaciones sanguíneas, esta es una visión parcial e incompleta. Los testigos de Jehová

⁸³⁷ De hecho, el candidato republicano a la presidencia de Estados Unidos en las últimas elecciones, Mitt Romney, es un reconocido mormón, ex misionero. Su candidatura dio lugar a lo que aquel país se denominó “*the Mormon moment*”, un período durante el cual la atención pública fue atraída hacia esta iglesia de manera especial.

⁸³⁸ Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 286-287.

conforman una organización con un sistema doctrinal muy estructurado, que ha resultado “sólida y eficaz a la hora de mantener y difundir sus principios”⁸³⁹.

Para ellos son numerosas y variadas las pautas a seguir. Los Testigos de Jehová consideran que deben vivir bajo el gobierno de Dios. Según ellos lo entienden, esto implica evitar todo tipo de prácticas y conductas inmorales, como emborracharse, consumir tabaco o drogas, participar en fiestas desordenadas, tener costumbres egoístas y violentas, ser codiciosos, robar, cometer inmoralidad sexual (por ejemplo, cometer fornicación, adulterio, prácticas homosexuales, poligámicas o incestuosas)⁸⁴⁰.

Pero son, sin dudas, sus creencias rayanas a lo contracultural lo que los distingue y, al mismo tiempo, los ha enfrentado en numerosas ocasiones con el Estado. A continuación una apretada síntesis⁸⁴¹ de las más notables: poseen una traducción propia de la Biblia (denominada Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras); descreen del concepto de la Trinidad; rechazan la existencia del infierno como lugar de tormento eterno y la doctrina de la inmortalidad del alma; prohíben el ingreso al cuerpo de cualquier tipo de sangre ajena (a partir del año 1961 recibir una transfusión de sangre se considera motivo de expulsión); se abstienen de una serie de celebraciones que consideran de origen pagano (navidades, semana santa, cumpleaños, fiestas nacionales, etc.); rechazan la democracia como forma de gobierno eclesial, adoptando la teocracia; sostienen un fuerte impulso proselitista, basado en las publicaciones en la visita puerta por puerta; manifiestan un fuerte rechazo hacia las manifestaciones populares religiosas, las que tachan de paganismo; se mantienen aislados de otros grupos religiosos, no participan de reuniones ecuménicas ni tienen interés por las prácticas religiosas ajenas.

La creencia de los testigos de Jehová acerca de la sociedad como un “impío sistema de cosas” implica una tumultuosa relación con el entorno social y con el Estado⁸⁴².

⁸³⁹ IBARS SAMANIEGO, L., "Los Testigos de Jehová: algunas anotaciones" *Quaderns-e de l'ICA*, no. 7 (2006), p. 13.

⁸⁴⁰ *Cfr.* VARGAS LLOVERA, M. D., "La función familiar en el actual pluralismo religioso: el caso de los Testigos Cristianos de Jehová" *Alternativas: cuadernos de trabajo social*, no. 1 (1992), p. 156-158.

⁸⁴¹ IBARS SAMANIEGO, L., "Los Testigos de Jehová..." *op. cit.* p.passim

⁸⁴² La posición oficial de la organización denominacional puede resumirse en las siguientes expresiones de una de sus publicaciones principales: “Aunque sea muy preciada, la libertad es siempre relativa. A fin de garantizarla al mayor grado posible para todos, el Estado aprueba leyes que

Su abstencionismo los conduce a mantener una absoluta neutralidad en materia política (al punto de no ejercer el derecho a voto). Los testigos se comportan “como el resto de los ciudadanos en el sentido que forman parte de un Estado, con las obligaciones y responsabilidades que esto comporta, pero en el momento en que éstas entran en contradicción con las disposiciones divinas la cuestión cambia. Las Leyes de Dios siempre estarán por encima de las de los hombres, por eso, los Testigos renuncian a participar en temas políticos”⁸⁴³. Son estrictamente pacifistas, negándose a portar armas y a integrar las fuerzas armadas⁸⁴⁴. Por otra parte, su fuerte rechazo a la idolatría les impide reverenciar de manera activa todos los símbolos, incluyendo los patrios (bandera, himno, escudo, etc.)⁸⁴⁵.

Su marcado crecimiento, la malinterpretación de algunas de sus creencias, su autoexclusión de la sociedad y lo contracultural de su doctrina han traído como

limitan algunas libertades individuales. A menudo sin pruebas sólidas, se ha acusado a ciertas confesiones de lavado de cerebro, extorsión económica, abuso de menores y otros delitos graves. La prensa ha dado amplia cobertura a las noticias relacionadas con minorías religiosas, y la denominación despectiva de “secta” se ha incorporado al vocabulario cotidiano..., los gobiernos han llegado a elaborar listas de sectas peligrosas o sectas destructivas. La libertad de culto se desvanece cuando el Estado decide cuál de ellas no es una religión [...] Hay países que excluyen a todas las confesiones salvo a una, que viene a ser la religión oficial. Algunos tienen leyes que coartan la actuación de ciertos credos, y otros promulgan leyes que se interpretan arbitrariamente...” “Libertad religiosa ¿bendición o maldición?”, *Despertad!* 80, no. 1 (1999).

⁸⁴³ IBARS SAMANIEGO, L., "Los Testigos de Jehová..." *op. cit.* p. 4.

⁸⁴⁴ *Cfr.* VILLALPANDO, W., "Religión y discriminación en la Argentina" en Roberto Bosca y Juan G. Navarro Floria, *La libertad religiosa en el Derecho argentino* (Buenos Aires: CALIR | Konrad Adenauer Stiftung, 2007), p. 180. Han sido prohibidos en Cuba, China y en muchos países de tradición islámica.

⁸⁴⁵ Según afirma la propia organización, “antes y durante la II guerra Mundial, aproximadamente la cuarta parte de los testigos alemanes perdieron la vida, la mayoría en los campos de concentración, por permanecer neutrales y negarse a decir Heil Hitler. Se separó por la fuerza a los hijos de sus padres testigos. A pesar de la presión, estos jóvenes permanecieron firmes y no permitieron que se les contaminara con las enseñanzas antibíblicas con las que querían adoctrinarlos” [...] “A los hijos de los testigos de Jehová se les enseña a no disuadir a los demás a saludar a la bandera. Esta es una decisión personal. Sin embargo la posición de los testigos es firme: No saludan la bandera de *ninguna* (cursivas en el texto original) nación” [...] “Ellos respetan la bandera del país en el que viven y demuestran ese respeto obedeciendo las leyes vigentes. Nunca se envuelven en actividades antigubernamentales de ningún tipo. En realidad los testigos creen que los gobiernos humanos constituyen el “arreglo de Dios”, que existe por permiso suyo. De modo que se consideran bajo el mandato divino de pagar los impuestos y respetar a las “autoridades superiores” [...] “Sencillamente no quieren inclinarse ante ninguna imagen que represente al Estado ni saludarla en un acto de adoración” WATCH TOWER BIBLE, *Los Testigos de Jehová y la educación* (New York: Watch Tower Bible and Tract Society, 2005), p. 20-23.

consecuencia el ser tildados de “secta”⁸⁴⁶, y enfrentar “la persecución, el odio o la indiferencia por parte de los que no se manifiestan de acuerdo con ellos”⁸⁴⁷.

d) Antecedentes jurisprudenciales protagonizados por Testigos de Jehová

Los fallos judiciales referidos a la libertad religiosa y relacionados a los Testigos de Jehová (sea como organización, sea como fieles individuales) son variados y valiosos. Algunos de ellos, decididos por el máximo tribunal judicial –la Corte Suprema de Justicia de la Nación– ilustran en buena medida la posición que el Estado argentino adopta frente a las creencias minoritarias. Desde este punto de vista, puede observarse la mutación de algunos conceptos con el paso de los años.

Si bien en el capítulo siguiente se han de repasar algunas de las principales dificultades atravesadas por las minorías religiosas en Argentina, ha resultado oportuno repasar aquí algunos de los más resonantes casos judiciales en los que se han visto implicados testigos de Jehová, ya que sus problemáticas son muy específicas y en general no compartidas por el resto de las minorías.

Prohibición del funcionamiento del culto

Seguramente el incidente más grave del que fueron parte los testigos de Jehová en la Argentina fue la cancelación de la inscripción de ese culto en el Registro de Cultos de la Nación, con la consecuente prohibición de muchas de las atribuciones fundamentales del ejercicio de la religión (como abrir templos o predicar su fe). Este período es recordado por los propios testigos como “la proscripción”⁸⁴⁸.

En 1976, el gobierno militar de facto dictó el dec. 1867/76 a través del cual prohibía el ejercicio público de la religión Testigos de Jehová en Argentina. El gobierno alegó que esta religión estaba basada en “principios contrarios a la nacionalidad argentina y las instituciones básicas del Estado”. A partir de este decreto comenzaron las persecuciones contra los practicantes de esta religión, incluyendo la expulsión de

⁸⁴⁶ SHAMMAH, N., "Pluralismo y diversidad religiosa..." *op. cit.* p. 16.

⁸⁴⁷ CALZATO, W. A., "Testigos de Jehová. Mundos, creencias, conducta." *Gazeta de Antropología* 2006, no. 22 (2007), p. 6. Aunque aquí se trate de encontrar una explicación al rechazo y las persecuciones que han sufrido los testigos de Jehová, en mi opinión estas actitudes son aborrecibles y no pueden ser nunca justificadas. Lamentablemente, no siempre los autores se muestran lo suficientemente enfáticos en este punto.

⁸⁴⁸ *Cfr.* SHAMMAH, N., " Pluralismo y diversidad religiosa..." *op. cit.* p. 18-19.

más de trescientos niños de distintas escuelas por haberse negado a reverenciar los emblemas patrios y a entonar el himno nacional. Invariablemente desoídos por los distintos tribunales argentinos, los representantes de la Iglesia de los Testigos de Jehová llevaron la cuestión ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. El caso se denominó *Testigos c/ Argentina*⁸⁴⁹, y en el mismo la Comisión dictó la Res. 02/79 por la que condenó la acción del gobierno argentino considerándolo responsable de violaciones a los derechos humanos por su conducta frente a los testigos⁸⁵⁰.

Símbolos patrios, servicio militar y portación de armas

Como se ha mencionado, los testigos de Jehová son pacifistas y se niegan a reverenciar (al menos activamente) a los símbolos patrios. Esta conducta los ha confrontado con las exigencias del Estado, especialmente durante el período del servicio militar que todos los varones debían prestar obligatoriamente. La actitud del Estado argentino “frente a estos planteos de los testigos de Jehová fue dura, pues existieron numerosos casos de penalización que afectaron a los miembros de este grupo religioso”⁸⁵¹.

En el caso “*Falcón, Javier Ignacio c/ Nación Argentina*”⁸⁵², los actores solicitaron por vía judicial la declaración de inconstitucionalidad de diversas normas, entre ellas de la ley 21.745, de cultos, y el decreto 1867/76, que había prohibido a la organización en territorio nacional de los testigos de Jehová. Requirieron, además, que se ordene la “inscripción como culto no católico a la religión `Testigos de

⁸⁴⁹ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Testigos de Jehová c/ Argentina* (18/11/1978) CIDH Caso 2137. Conforme a los denunciado, existieron allanamientos a locales de Testigos de Jehová (llevados a cabo con gran despliegue de armas y efectivos), se dispuso la clausura de alrededor de seiscientos locales de reunión, así como la concreción de arrestos, detenciones y encarcelamientos, la expulsión de niños de escuelas primarias y secundarias y la destrucción de grandes cantidades de material de lectura. Por otro lado, más de 250 jóvenes testigos se hallaban purgando condenas de entre dos años y medio y hasta cinco años en distintas prisiones militares por ser objetores de conciencia frente al servicio militar obligatorio.

⁸⁵⁰ Cfr. GROSSMAN, C., "La libertad de expresión en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos" *Revista IIDH*, no. 46 (2007), p. 170-171. La prohibición fue derogada mediante dec. 2683/1980.

⁸⁵¹ SCHIFFRIN, L., "La libertad religiosa y el Derecho Penal" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007), p. 314-315.

⁸⁵² Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Falcón, Javier Ignacio c/ Nación Argentina* (30/04/1981) Fallos 303:625.

Jehová”⁸⁵³, y ser eximidos “del servicio militar obligatorio en su carácter de seminaristas”⁸⁵⁴. Todos sus pedidos fueron rechazados, por lo cual fueron en recurso extraordinario ante la Corte Suprema. Ésta rechazó el recurso, limitándose para ello a compartir los fundamentos del Procurador General que en su dictamen había sostenido que “toda declaración de inconstitucionalidad de las leyes es un acto de suma gravedad institucional, y que debe ser considerado como la *última ratio* del orden jurídico, ejerciéndose únicamente cuando la repugnancia con la cláusula constitucional es manifiesta y la incompatibilidad inconciliable”. Ni el Procurador ni la Corte consideraron que se hubieran dado esas circunstancias en el caso.

Un año más tarde se ventiló ante la Corte el caso “Lopardo”⁸⁵⁵. Se trataba de un ciudadano argentino miembro de los Testigos de Jehová que, durante la vigencia de la prohibición de esa religión, al ser incorporado al ejército para cumplir el servicio militar obligatorio se niega a vestir uniforme en base a sus convicciones religiosas. Sometido a proceso en el fuero militar, el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas lo encuentra culpable del delito de insubordinación previsto en los arts. 667 y 668 del Código de Justicia Militar (CJM) y lo condena a la pena de tres años de prisión mayor e inhabilitación absoluta perpetua. Tomando participación la Corte Suprema (por vía del recurso extraordinario), confirma el fallo inferior, señalando que “los principios, derechos y garantías reconocidos por la Constitución Nacional no son absolutos y están sujetos a las leyes que reglamenten razonablemente su ejercicio y que la propia ley fundamental obliga a armarse en defensa de la patria y de la Constitución”. La Corte valoró, asimismo, que el art. 21 de la carta magna “establece que todo ciudadano argentino –por supuesto, cualquiera sea su culto– está obligado a armarse en defensa de la patria”, mientras que el preámbulo constitucional señala como uno de los fines del Estado el “proveer a la defensa común”⁸⁵⁶. Por lo demás, remarca el alto tribunal que si bien por mandato de la Ley de Cultos se liberaba de la obligación de prestar servicio militar a los ministros, novicios y seminaristas de los

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ La Corte había decidido, en el caso Glaser, que la excepción no alcanzaba únicamente a los seminaristas católicos. *Glaser, op. cit.*

⁸⁵⁵ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Lopardo, Fernando Gabriel* (26/10/1982) Fallos 304:1524.

⁸⁵⁶ *Ibid.* [del voto de los ministros Black y Renom].

cultos reconocidos (es decir, inscriptos en el Registro Nacional de Cultos), los adeptos a la religión Testigos de Jehová no eran equiparables a esas categorías.

Muy similar en los hechos resultó el caso “Falcón”⁸⁵⁷. Pero a diferencia de Lopardo, que se integró al servicio de conscripción pero se negó a vestir uniforme, Falcón directamente omitió integrarse al llamado. Alegó para ello –entre otras cosas– que se hallaba todavía en curso el proceso por el cual había solicitado su eximición del servicio militar, aun cuando la Corte había denegado una medida cautelar al respecto. El Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas lo condenó por insubordinación a tres años de prisión mayor e inhabilitación perpetua. Llegada la causa la Corte Suprema por vía del recurso extraordinario, ésta rechazó el recurso y confirmó la condena. Para ello se basó en análogos argumentos a los expresados en la causa “Lopardo”: la necesaria limitación del ejercicio de los derechos constitucionales y la obligación de armarse en defensa de la patria. En su dictamen, el Procurador General manifestó que “jurídicamente la libertad de conciencia, en su ejercicio, halla su límite en las exigencias razonables del justo orden público, del bien común de la sociedad toda y en la protección de la existencia y de los legítimos derechos de la nación misma”.

Ya recuperada la democracia, se resolvió de manera ligeramente distinta –esta vez sin llegar a la Corte Suprema– un proceso de similares características. Se trata del caso “Ghiotti”⁸⁵⁸, en el que un miembro de los Testigos de Jehová invocó profundas convicciones religiosas para negarse a vestir el uniforme militar. Por ello, Ghiotti fue hallado culpable del delito de insubordinación y condenado por un tribunal militar a la pena de tres años y un mes de prisión mayor e inhabilitación absoluta perpetua. No obstante, la sentencia fue modificada luego por la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal, Sala I, reduciéndola a siete meses de prisión menor y dejando sin efecto la de inhabilitación absoluta perpetua⁸⁵⁹. Aun con esta morigeración, es notable que no se haya abordado en el pronunciamiento ninguna

⁸⁵⁷ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Falcón, Javier Ignacio* (21/06/1983) Fallos 305:809.

⁸⁵⁸ Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal, sala I, *Ghiotti, Gustavo* s/inf. art. 667 del Código de Justicia Militar (10/10/1984) Abeledo Perrot 9/2917.

⁸⁵⁹ “Debe atenuarse la pena al procesado que debido a sus profundas convicciones religiosas provenientes de su pertenencia a la secta Testigos de Jehová se negó a vestir el uniforme militar. Tal acción de ninguna manera excluye la culpabilidad, pero sí se impone una disminución en la imputación”. *Ibid.*

cuestión constitucional⁸⁶⁰. De hecho, la decisión parece excluir lisa y llanamente la posibilidad de ejercer objeción de conciencia basada en convicciones religiosas, al sostener el Tribunal que “las meras valoraciones ético-individuales carecen de relevancia jurídico-penal para cuestionar la existencia de la culpabilidad”⁸⁶¹.

La aprobación de la ley 24.429, que reemplaza el servicio militar obligatorio por otro de carácter voluntario, y que prevé además expresamente la objeción de conciencia en caso de reclutamientos forzosos, ha sido de particular beneficio para los testigos de Jehová.

Ejercicio del derecho a voto

En Argentina el voto es, desde 1912⁸⁶², secreto, universal y obligatorio. En el caso “Pieroní”⁸⁶³ se puso en cuestión si esa obligatoriedad de ejercer el voto podría ceder frente a las objeciones de conciencia que presentara un ciudadano basado en sus convicciones religiosas. Pieroni se negó a votar fundándose en no reconocer, según su creencia religiosa, la legitimidad de un poder que no esté directamente instituida por Dios. En consecuencia, recibió la sanción de multa impuesta por el juez electoral con jurisdicción penal por haberse negado a emitir su voto en las elecciones celebradas el 14/5/1989. Cuando el sancionado apeló, la Cámara Nacional Electoral confirmó la condena impuesta en primera instancia. Para ello sostuvo que la obligatoriedad del voto es de orden público y que por consiguiente tal tipo de objeciones de conciencia no se podía admitir. Sostuvo la Cámara que “el derecho político del sufragio y menos la función pública ciudadana a la que es inherente el deber de votar establecido jurídicamente [...] en nada se advierte que cuestionen la libertad religiosa, tanto si se trata de la íntima libertad de conciencia de los ciudadanos electores o desconozca la libertad de profesar su culto impetrada en el art. 14 de la Constitución Nacional”⁸⁶⁴.

⁸⁶⁰ Cfr. SCHIFFRIN, L., "La libertad religiosa..." *op. cit.* p. 315.

⁸⁶¹ Ghiotti, *op. cit.*

⁸⁶² Con el dictado de la recordada ley 8.871, llamada “ley Saenz Peña”.

⁸⁶³ Cámara Nacional Electoral, *Pieroní Amadeo R. y otros s/pedido de justificación de no emisión del voto* (21/03/1991) La Ley 1991-E, 165.

⁸⁶⁴ *Ibid.*

Reverencia a los símbolos patrios

La reticencia de los testigos de Jehová a reverenciar activamente los símbolos patrios fue considerada, en muchas ocasiones, como una falta de respeto a los mismos. Ha resultado frecuente que este problema se presente en el ámbito escolar. En el caso “Hidalgo de Feltan”⁸⁶⁵, ocurrido durante la prohibición de la organización Testigos de Jehová, se discutió la situación de una alumna de escuela primaria excluida del establecimiento por –en su condición de testigo de Jehová– negarse a reverenciar los símbolos patrios.

Cuando la madre de la niña se presentó a la justicia a solicitar la anulación de la medida y la declaración de inconstitucionalidad de la resolución del Consejo Nacional de Educación (CNE) de fecha 23/02/1967, su pedido fue rechazado *in limine* en primera y segunda instancia. Llegado el caso entonces a la Corte Suprema, esta observó que no había “constancia ni indicio de que la alumna se haya rehusado a reverenciar los símbolos patrios, próceres y fechas de la nacionalidad”, por lo que resultaba evidente que la expulsión se basaba exclusivamente en la prohibición que pesaba sobre la organización. Señaló entonces el máximo tribunal que “el decreto 1867/76, invocado para fundamentar la expulsión de un estudiante, sólo prohíbe las actividades de los Testigos de Jehová y ordena la clausura de sus sedes y publicaciones, pero de ninguna manera autoriza la exclusión de los alumnos de esa identificación religiosa⁸⁶⁶”. En consecuencia, ordenó que vuelva a dictarse sentencia, aunque sin expedirse sobre el fondo de la cuestión.

Algunos años después, en la causa “Barros”⁸⁶⁷ la Corte tuvo oportunidad de manifestarse sobre el fondo de un asunto muy similar al anterior. Se trataba de dos alumnos de primer y segundo grado miembros de una familia de testigos de Jehová. Los pequeños, fieles a su creencia y la de sus padres, “se negaron reiteradamente a participar en ceremonias destinadas a rendir homenaje y honrar a la Bandera Nacional”⁸⁶⁸. Como consecuencia, los docentes y directivos de la escuela realizaron diversos esfuerzos “tendientes a lograr de ellos o sus padres el cumplimiento de las

⁸⁶⁵ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Hidalgo de Feltan, Aidé Ada* (22/12/1977) Fallos 299:358.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Barros, Pablo A. y otro* (06/03/1979) Fallos 301:151.

⁸⁶⁸ *Ibid.*

normas reglamentarias de la resolución de carácter General N° 4⁸⁶⁹ del CNE⁸⁷⁰. Pese a estos apremios, los niños se mantuvieron firmes en sus convicciones. Entonces fueron expulsados del establecimiento.

Aun cuando la Corte Suprema halló que la resolución del CNE no era arbitraria o ilegal, y que por tanto era válida en principio, estimó que resultaba “ilegítimo haber decidido sobre tal base reglamentaria la separación de quienes asistían a una escuela primaria dependiente del citado Consejo, por negarse a reverenciar los símbolos patrios, si se trata de dos menores —de 7 y 8 años de edad [...] cuya actividad meramente pasiva, no puede considerarse una razonada falta de respeto a los símbolos patrios, sino de obediencia a la autoridad paterna⁸⁷¹. Y agregó todavía otro argumento: siendo que los símbolos como la bandera son representativos de la nacionalidad y de la patria, y que dicho significado se aprende principalmente mediante la educación pública, carecería de sentido negar “todo acceso a quienes todavía no están habilitados para apreciar por sí mismos el valor de esos bienes, es impedir eventualmente la formación posterior del propio juicio y minimizar la función educativa de la enseñanza primaria”.

En base a estos fundamentos, la Corte hizo lugar al pedido del padre de los alumnos, más evitó expresarse en relación con la libertad de culto y de conciencia, por considerarlo inoficioso una vez restablecido el derecho vulnerado.

Para comienzos de la década de 1980 la doctrina judicial que vedaba la exclusión de los alumnos del sistema educativo en base a su rechazo a rendir homenaje a los símbolos patrios por motivos religiosos estaba firmemente asentada. Así, cuando en 1981 dos alumnos de una escuela técnica de la provincia de Entre Ríos fueron

⁸⁶⁹ Conforme al testimonio de las propias maestras, “era muy a menudo que se les hiciera arriar la bandera e izarla, y ellos decían que no podían ir, y ante la insistencia de la maestra lloraban, hasta que el menor dijo que no podía ir porque era, no recuerda bien, hijo o testigo de Jehová”.

⁸⁷⁰ En su parte sustancial, la resolución del Consejo Nacional de Educación expresaba: “1°) ESTABLECER que los alumnos que se educan en la escuela pública argentina oficial y privada, deberán en forma obligatoria reverenciar los símbolos patrios, próceres y fechas de la nacionalidad. 2°) EL CUMPLIMIENTO de lo dispuesto en el artículo 1° deberá ser fiscalizado bajo la directa responsabilidad del personal directivo y docente dentro de las obligaciones que le impone el artículo 5° de la ley 14.473 (Estatuto del Docente). 3°) EL ALUMNO que reiteradamente se negare al cumplimiento de lo establecido en el artículo 1° será separado del establecimiento al que concurre”[mayúsculas en el original].

⁸⁷¹ *Barros y otro, op. cit.*

expulsados por negarse a escoltar la bandera (caso “Santa Cruz”⁸⁷²), el juez de primera instancia ordenó reincorporarlos. Al hacerlo, tomó especialmente en consideración que “la negativa de los actores a escoltar la enseña patria no se había traducido en actos positivos de menosprecio ni había sido manifestada en forma pública, y que ante la ausencia de conducta que implicase un agravio a los símbolos representativos de la nacionalidad, la sanción aplicada, en el caso, no guardaba adecuada proporción con los fines propuestos y resultaba irrazonable”⁸⁷³.

El fiscal decidió apelar la decisión ante el Tribunal Superior de Entre Ríos. Allí se confirmó la sentencia de grado ya que el tribunal –no obstante manifestar su desacuerdo con el pronunciamiento– era consciente de que aquella decisión “acogía la interpretación y doctrina que reiteradamente pusiera de manifiesto la Corte [Suprema] en la materia”⁸⁷⁴. Con todo, el fiscal insistió y llevó la causa ante la Corte Suprema, la que declaró improcedente el recurso intentado y dejó firme la decisión de los tribunales inferiores.

Ese mismo año se resolvió la causa “Blengio”⁸⁷⁵, en la que se puso en evidencia el estado de animosidad contra los testigos de Jehová que inspiraba a algunos funcionarios administrativos y judiciales.

Tres niños testigos de Jehová fueron expulsados de una escuela de la provincia de Buenos Aires, con sustento en la resolución ministerial 09/78 que establecía aquella sanción para los alumnos que se negasen a reverenciar los símbolos patrios, sus próceres y recordar fechas históricas. Ello sin considerar que el art. 2º de la mencionada resolución establecía expresamente que “el personal directivo y docente de los establecimientos de enseñanza de este Ministerio no prohibirán la inscripción de los mismos de aquellos alumnos que manifiesten ser fieles a sectas religiosas tales como ‘Testigos de Jehová’...”. Los padres de los menores presentaron una acción de amparo en la justicia, el que fue rechazado *in limine* por no acompañar copia de la citada resolución.

⁸⁷² Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Santa Cruz, Hilario Gabriel y otro* (16/09/1981) Fallos 303:1366.

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Blengio, Aroldo c/ Ministerio de Educación y Cultura de la Prov. de Buenos Aires* (11/06/1981) Fallos 303:811.

Ante ello, recurrieron en recurso extraordinario a la Corte Suprema, quien revocó la sentencia y ordenó que vuelva la causa al tribunal de origen para dar trámite al amparo, censurando el excesivo ritualismo del tribunal inferior.

En el caso “Ascencio”⁸⁷⁶ volvió a rechazarse en primera instancia la acción de amparo de un padre cuyo hijo de doce años (ambos testigos de Jehová) había sido expulsado de la escuela primaria por negarse a reverenciar los símbolos patrios. Llegada la causa a la Corte, esta decidió que “la resolución impugnada, al establecer directamente la sanción expulsiva como única e inmediata consecuencia posible frente a la comprobación de haberse negado el alumno a reverenciar los símbolos patrios, resulta excesiva [...] si se aprecia que no se han invocado antecedentes desfavorables respecto del alumno que cumplió normalmente anteriores ciclos escolares, pues le impide completar la educación primaria obligatoria”⁸⁷⁷. El fallo no fue unánime. Para dos de los ministros, “la aplicación de una sanción disciplinaria o penal a los habitantes de nuestro suelo que no presten la debida honra a los símbolos nacionales, aparece como la conclusión necesaria [...] toda vez que tiende a preservar la unidad nacional”⁸⁷⁸. Respecto a la objeción de conciencia, expresaron que reconocerle relevancia meramente “por el hecho de que apele a fundamentaciones religiosas, implica dejar de lado el deber de los ciudadanos para con la sociedad temporal que integran, deber que por ser exigencia de la justicia general o legal es además de un imperativo de conciencia, exigible por los órganos jurisdiccionales del Estado”. Por ello, aunque reconocen –en determinados supuestos– la validez de la objeción de conciencia, afirman que “no puede fundarse en ella una exención de las consecuencias que tal incumplimiento traería aparejado”.

Aunque esta posición era minoritaria, resultaba de todos modos evidente la reticencia de la Corte Suprema a respaldar la objeción de conciencia, ya no en base a cuestiones procedimentales o relacionadas al derecho de aprender⁸⁷⁹, sino con fundamento en el respeto de la libertad religiosa y de conciencia⁸⁸⁰.

⁸⁷⁶ Corte Suprema de Justicia de la Nación, Ascencio, José H. (09/09/1982) Fallos 304:1293.

⁸⁷⁷ *Ibid.* [del voto de la mayoría].

⁸⁷⁸ *Ibid.* [del voto en disidencia de los ministros Black y Renom].

⁸⁷⁹ Ciertamente es, también, que en ocasiones las propias demandas no se fundamentaban en el derecho constitucional a la libertad religiosa y de conciencia. En “Ascencio”, por ejemplo el Procurador General informaba que “no se ha invocado ni cuestionado la libertad de conciencia ni la libertad de culto. En cambio, lo que sí se ha alegado es la violación de la garantía constitucional al derecho de

Esta tendencia parece modificarse en el fallo “D’Aversa”⁸⁸¹. En el caso, resuelto en 1983, un estudiante secundario había sido separado “definitivamente de todos los establecimientos oficiales de enseñanza del país” por negarse a actuar como escolta de la bandera nacional. Dicha distinción le había sido otorgada por sus méritos académicos y de comportamiento, pero la rechazó por contrariar su creencia como testigo de Jehová. Recurrida la expulsión ante la justicia, el magistrado de primera instancia anuló la medida, expresando que a la moral prevaleciente “no le perturba que alguien se abstenga respetuosamente, por motivos que incumban a su propia intimidad, de expresar una adhesión semejante”. Por otro lado, razonó, sí “resultaría ofensivo de la conciencia nacional mayoritaria, que tiene tan seguramente elaboradas las convicciones patrióticas, que alguien se viera compelido a demostrar sin sinceridad iguales sentimientos mediante la contradicción de sus íntimas creencias. Las adhesiones logradas coercitivamente son de ningún valor, es muy poco lo que puede esperarse de unanimidades forzadas y, además, los hechos demuestran, felizmente, que tampoco se las logra por ese camino”⁸⁸². La Corte Suprema confirmó la sentencia.

A pesar de que en aquel momento, que además coincidía con el final de la dictadura militar y el regreso de la democracia, parecía que la cuestión quedaba resuelta, no ha sido así. En fecha tan reciente como 2005, la Asociación de los Testigos de Jehová

aprender a través de la irrazonabilidad de la resolución ministerial que implicaría una inhabilitación permanente para asistir a la escuela pública o privada”. *Ibid.*

⁸⁸⁰ En Estados Unidos, por ejemplo, cuarenta años antes se había llegado al mismo resultado pero por distinto camino: el de la protección de la intimidad y la libertad de conciencia. En el conocido caso *Barnette*, la *Supreme Court* decidió que “la acción del Consejo de Educación exigiendo a los alumnos de las escuelas saludar a la bandera de los Estados Unidos mientras prestan juramento de adhesión bajo pena de expulsión, y haciéndolos pasibles tanto a ellos como a sus progenitores de procesamiento por omisión delictiva excede las limitaciones constitucionales e invade la esfera del espíritu e intelecto que protege la enmienda, manteniéndolos fuera del control oficial”. [“*We think the action of the local authorities in compelling the flag salute and pledge transcends constitutional limitations on their power and invades the sphere of intellect and spirit which it is the purpose of the First Amendment to our Constitution to reserve from all official control.*”]

Es célebre al respecto la reflexión del *Justice Jackson*, quien afirmó: “Si es que existe en nuestro firmamento constitucional una estrella fija, la supone el hecho de que ningún funcionario, ni alto ni bajo, puede prescribir las normas a seguir en la política, la orientación nacionalista, la religión, o en otras cuestiones de opinión personal, ni obligar a los ciudadanos a confirmar de palabra o de hecho, su fe al respecto”. [“*If there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein.*”] *United States Supreme Court, West Virginia State Board of Education v. Barnette* (14/06/1943) US Reports 319 U.S. 624.

⁸⁸¹ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *D’Aversa, Aurelio Francisco c/ Nación Argentina* (27/10/1983) Fallos 305:1784.

⁸⁸² *Ibid.* [del fallo del a quo, reseñado por el Procurador General en su dictamen].

ha tenido que interponer una acción autónoma de inconstitucionalidad contra la resolución 100/95 del Consejo Provincial de Educación de la Provincia del Neuquén⁸⁸³, en cuanto obligaría a exteriorizar una conducta de veneración, juramento o cualquier acto positivo de reverencia a los símbolos patrios. El Superior Tribunal de Justicia provincial declaró inadmisibile la acción intentada, por considerar que al no haber sido publicado oficialmente, el reglamento atacado carecía de vigencia. La Corte Suprema de Justicia de la Nación –por mayoría– rechazó el recurso extraordinario en base a los mismos argumentos. Hubo, sin embargo, un memorable voto en disidencia de la Ministra Highton de Nolasco.

Escapando al facilismo de basarse en aspectos puramente rituales, Highton de Nolasco tuvo en consideración que si bien la resolución no fue publicada oficialmente, las autoridades se encargaron de hacerla circular mediante copias en los distintos establecimientos educativos⁸⁸⁴, y efectivamente la aplicaron. Varios docentes testigos de Jehová fueron sancionados en consecuencia. Por ello, “resulta censurable que el Consejo Provincial de Educación se ampare en la falta de publicación de la norma cuestionada cuando de las constancias de la causa surge que dicha resolución se aplica en la práctica a quienes profesan el culto Testigos de Jehová”⁸⁸⁵. Entrando, pues, al fondo de la cuestión, la ministra precisó la diferencia entre el respeto a los símbolos patrios en sentido activo (aquel que supone la participación del sujeto, tal como como cantar el himno, saludar a la bandera, etc.) y en sentido pasivo (la actitud de abstención, lo que abarca el derecho al silencio o a no expresarse). Con gran claridad y precisión determinó el núcleo del conflicto: la cuestión era “determinar si el respeto en sentido activo comprendido en la norma cuestionada resulta compatible con objeción de conciencia formulada por los individuos que pertenecen al culto Testigos de Jehová”. Con fundamento en los derechos de libertad religiosa, de libertad de conciencia y de privacidad, admitidos tanto por la Constitución Nacional (arts. 14 y 19) como por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art. 18), concluyó que “la norma en examen, en tanto

⁸⁸³ *Testigos de Jehová c/ Neuquén, op. cit.*

⁸⁸⁴ El presidente del Consejo provincial de Educación había enviado una nota a la Directora General de Enseñanza Primaria acompañando copia de las normas vigentes relativas a los símbolos patrios “para su conocimiento y a efectos tenga a bien disponer que a través de circular, nota múltiple o cómo considere más viable, haga conocer los términos de las mismas, a todos los establecimientos educativos de su dependencia”.

⁸⁸⁵ *Testigos de Jehová c/ Neuquén, op. cit.* [del voto en disidencia de la ministra Highton de Nolasco].

exige una participación activa en la honra a los símbolos patrios (respeto en sentido activo), vulnera la libertad de conciencia, de religión y de culto, el derecho a la privacidad y a trabajar de los docentes que integran el culto Testigos de Jehová”.

Aunque en menor medida, también fuera del ámbito educativo se han suscitado conflictos por la negativa de los testigos de Jehová de reverenciar los símbolos patrios. Al respecto cabe recordar el caso “Gorlier”⁸⁸⁶, en el que una empleada de la empresa estatal de comunicaciones se negó a vestir la escarapela nacional. Llegada la causa a la Cámara, ésta manifestó que “la actitud adoptada por la accionante no constituyó un agravio a un símbolo patrio ni menosprecio a la nacionalidad, sino una falta de acatamiento a una exigencia patronal ajena a sus tareas específicas y que de cumplirla –según la convicción religiosa de aquélla (equivocada o no)– la hubiera obligado a violar un imperativo de su conciencia...”⁸⁸⁷. La Corte Suprema confirmó el fallo al denegar el recurso extraordinario presentado por la empresa.

Tratamientos médicos

Resulta conocida la oposición de los testigos de Jehová a recibir transfusiones sanguíneas. Aunque esta conducta no era universalmente sostenida desde los orígenes de la organización, a partir de mediados del siglo XX se estableció como una doctrina inexorable la prohibición de no incorporar sangre al organismo, sea por ingestión, sea por transfusión (alógena o almacenada)⁸⁸⁸.

Resulta de importancia remarcar aquí que la negación a recibir transfusiones deriva de una convicción religiosa basada en la interpretación de sus textos sagrados⁸⁸⁹, y no en una aprehensión médica frente al tratamiento. Por tanto, el testigo de Jehová a quien se le indica una transfusión sanguínea como tratamiento para su enfermedad, cuando esta puede ser letal, se enfrenta a una encrucijada de hierro: salvar su vida presente, pero perder la recompensa eterna, o rechazar el tratamiento manteniendo la esperanza de aquella compensación divina. Los testigos eligen lo segundo.

⁸⁸⁶ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Gorlier de D'Alessandro, Mercedes c. ENTel* (10/03/1981) El Derecho ED 95-253.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ *Cfr.* ROCCA, C. V. y SANTÁGATA, M. V., "La evolución de la perspectiva legal argentina respecto de los Testigos de Jehová" *Revista del Hospital Italiano de Buenos Aires* 30, no. 2 (2010), p. 99.

⁸⁸⁹ *Cfr.* IBARS SAMANIEGO, L., "Los Testigos de Jehová..." *op. cit.* p. 3.

Esta actitud no siempre ha sido entendida, y genera una de las mayores polémicas referidas a las minorías religiosas. De hecho, muchas veces se ha recurrido a la justicia para forzar a las personas a recibir transfusiones de sangre. Media aquí la preocupación de los familiares y amigos de las personas que se niegan a recibir transfusiones (especialmente cuando no pertenecen a la misma denominación religiosa) así como el interés de los profesionales de la salud por ver mejorar al enfermo, y –como no– evitar ser responsabilizados por lo que le ocurra al paciente⁸⁹⁰.

Un elemento adicional a tener en cuenta es que los testigos de Jehová que se niegan a recibir transfusiones no lo hacen como un sacrificio; su deseo no es inmolarsse. En efecto, los propios testigos admiten otros tratamientos alternativos⁸⁹¹, que dicen ser médicamente seguros y –a largo plazo– menos onerosos. No obstante ello, en ocasiones el personal sanitario no sólo no les aplica estos tratamientos alternativos, sino que si no consienten en ser transfundidos les niega cualquier clase de tratamiento⁸⁹².

En el caso “A. de L., S. E.”⁸⁹³, un juez ordenó –a pedido del padre de la enferma, y como medida cautelar– que se efectuara de manera urgente una transfusión de sangre a una paciente anémica. El padre solicitó esa medida ante la negativa tanto de la propia paciente cuanto de su esposo, ambos testigos de Jehová. El juez ordenó a los responsables médicos que aplicaran “todos los tratamientos que la ciencia médica aconsejara para preservar su salud, incluso transfusión sanguínea, y resguardar su

⁸⁹⁰ Conmueve conocer el desasosiego que sufren los testigos de Jehová cuando se ven compelidos a recibir transfusiones: “...cuando a algún Testigo lo obligan a hacerse una transfusión de sangre, uno siente injusticia,... imposición de ideología, no respetar la conciencia de las personas... querer imponer por la fuerza un ideal... La Constitución lo ampara a uno con respecto a la libertad de culto, entonces siento eso, que se violan las leyes”. Otros testimonios ofrecidos van en el mismo sentido. SHAMMAH, N., “Pluralismo y diversidad religiosa...” *op. cit.* p. 15.

⁸⁹¹ La primera cirugía a corazón abierto “sin sangre” fue realizada a una paciente testigo de Jehová en 1962, por el Dr. Denton Cooley y su equipo. Fue el origen de la técnica conocida como “*bloodless surgery*”. En Argentina se llevó a cabo la primera cirugía de este tipo de América Latina en 2011. Se trató de un trasplante hepático realizado a un paciente también testigo de Jehová. ROCCA, C. V. y SANTÁGATA, M. V., “La evolución de la perspectiva...” *op. cit.* p. 99-100.

⁸⁹² *Cfr.* VILLALPANDO, W., “Religión y discriminación...” *op. cit.* p. 181.

⁸⁹³ Juzgado Nacional de Primera Instancia del Trabajo N° 37 - Capital Federal, *A. de L., S. E.* (7-13/08/1975) *La Ley*. Se dio la particular circunstancia de que, ante la urgencia del pedido, lo inusual del horario y la ausencia del juez competente, la medida fue resuelta por un juez en lo laboral que se encontraba disponible.

vida aun cuando mediare oposición de cualquier persona”⁸⁹⁴, y envió a la policía para garantizar el cumplimiento de esa medida. Unos días más tarde, y al remitir el expediente al juzgado correspondiente, confirmó la cautelar y no se privó de expresar “la profunda preocupación” que le produjera “la posibilidad de que hechos de la gravedad como el que fue motivo de decisión puedan darse con un fundamento pretendidamente religioso y frente al cual, en apariencia, no cabría al Estado resguardo alguno tendiente al salvaguardo del bien supremo tutelado constitucionalmente, esto es la vida humana en trance de extinción”.

Esta tendencia se modificó radicalmente a partir del año 1993, cuando la Corte Suprema resolvió el caso “Bahamondez”⁸⁹⁵. Se trataba de un testigo de Jehová que, internado en un hospital estatal, se negaba a recibir las transfusiones indicadas por los médicos. Tanto el juez de primera instancia como la cámara de apelaciones resolvieron que el paciente debía ser transfundido contra su voluntad. Ésta última expresó que “la decisión de Bahamondez constituía `un suicidio lentificado, realizado por un medio no violento y no por propia mano, mediante un acto, sino por la omisión propia del suicida´ que no admitía tratamiento y de ese modo se dejaba morir”. La causa fue elevada a la Corte Suprema mediante recurso extraordinario. Bahamondez alegaba que no era su intención suicidarse, sino mantener sus convicciones religiosas. Consciente del peligro potencial para su salud, aún para su vida, prefería anteponer su fe.

Para cuando la Corte Suprema estuvo en condiciones de dictar sentencia, la cuestión se había tornado abstracta. Bahamondez había sido dado de alta hacía ya casi cuatro años, por lo que el máximo tribunal decidió que era inoficioso decidir el caso. No obstante, hubo cuatro ministros que votaron en disidencia y otros dos que los hicieron de manera concurrente, aprovechando la ocasión para expresar su criterio respecto al fondo⁸⁹⁶.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ *Bahamondez, op. cit.*

⁸⁹⁶ “La recta interpretación de la citada disposición legal [art. 19 de la ley 17.132, de ejercicio de la medicina] aventa toda posibilidad de someter a una persona mayor y capaz a cualquier intervención en su propio cuerpo sin su consentimiento. Ello, con total independencia de la naturaleza de las motivaciones de la decisión del paciente, en la que obviamente le es vedado ingresar al Tribunal en virtud de lo dispuesto paciente en cuanto sea negativa a tratarse o internarse”, *ibíd.* [del voto concurrente de los ministros Barra y Fayt].

Es oportuno aclarar que los ministros que votaron en disidencia lo hicieron por su desacuerdo con la mayoría en la innecesaridad de dictar sentencia habida cuenta de que el reclamante ya no estaba internado. Según razonaron, la inmediatez con que se resuelve ese tipo de casos torna ilusoria la posibilidad de que la cuestión llegue a la Corte sin volverse abstractos; por tanto, decidieron que era oportuno definir su criterio sobre la causa. Así, expresaron –basados en jurisprudencia de Estados Unidos y Alemania– que en caso de que la decisión de una persona no afecte a terceros, “mal puede obligarse a éste a actuar contra los mandatos de su conciencia religiosa”⁸⁹⁷. Recordaron también que el derecho a la intimidad, reconocido por la Constitución Nacional, establece “la posibilidad de que los individuos adultos puedan aceptar o rechazar libremente toda interferencia en el ámbito de su intimidad corporal”, lo cual resulta “un requisito indispensable para la existencia del mencionado derecho de la autonomía individual, fundamento éste sobre el que reposa la democracia constitucional”⁸⁹⁸. Pareció quedar establecida, en definitiva, la regla según la cual una persona mayor de edad, con capacidad suficiente, puede decidir sobre su propia vida, en tanto no afecte a terceros⁸⁹⁹. No obstante ello, las solicitudes de autorización judicial para efectuar transfusiones se siguieron efectuando⁹⁰⁰. Adicionalmente, las consecuencias en la salud y los mayores gastos que deben efectuar a veces los testigos de Jehová a raíz de las dilaciones en su atención han planteado diversos problemas de responsabilidad⁹⁰¹.

Con el dictado de la ley 26.529 de derechos del paciente, sancionada en 2009, los casos de objeción de conciencia respecto a la transfusión de sangre deberían en su mayoría haber desaparecido, aunque no ha sido del todo así⁹⁰². Esto a pesar de que la

⁸⁹⁷ *Ibid.* [del voto en disidencia de los ministros Cavagna Martínez y Boggiano]

⁸⁹⁸ *Ibid.* [del voto en disidencia de los ministros Belluscio y Petracchi]

⁸⁹⁹ *Cfr.* NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 69.

⁹⁰⁰ Por ejemplo, Cámara 5a de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributaria de Mendoza, *Hospital Luis C. Lagomaggiore* (26/07/1996) La Ley 1997-F, 609; y Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Prestaciones Médico Asistenciales S.A.* (08/08/1996) Fallos 319:1363.

⁹⁰¹ Así, entre otros: Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, sala G, *C. de Q., A. E.* (11/08/1995) La Ley 1996-C, 390; Cámara Nacional de Apelaciones en lo Comercial, sala A, *Zarillo, Osvaldo P. c/ Prestaciones Médico Asistenciales S.A.* (17/03/2003) La Ley 2003-D, 951; Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Zarrillo, Osvaldo Pablo c/ Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionados y otro* (11/10/2005) Fallos 328:3709; Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, sala A, *M., A. J. y otro c/ L., R. A. y otros* (08/04/2005) La Ley AR/JUR/9720/2005; Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, sala I, *G., C. L. c/ Mediconex S.A. y otros* (31/05/2007) La Ley 2007-E, 280.

⁹⁰² *Cfr.* Juzgado de 1a Instancia de Instrucción Nro. 2 de Bariloche, *G., S. s/presentación* (26/04/2012) La Ley AR/JUR/18005/2012. Allí, una médica solicitó autorización judicial para practicar una

legislación exige que cualquier práctica médica cuente con el consentimiento informado del paciente y prohíbe la imposición de tratamientos no consentidos por éste⁹⁰³.

Finalmente, en el caso “Albarracini Nieves”⁹⁰⁴, la Corte Suprema nuevamente confirmó la doctrina de que las personas mayores de edad tienen derecho a decidir sobre su propio cuerpo, sin interferencias no deseadas de terceros, incluso cuando esto ponga en riesgo su salud o hasta su vida. Con todo, este caso tuvo una particularidad: el paciente se hallaba, al momento de la decisión judicial, en estado de inconciencia. Obviamente esto le impedía manifestar su voluntad; pero el paciente –testigo de Jehová– ya lo había hecho mediante una declaración anticipada de voluntad realizada ante escribano público. En ese “testamento vital”, el joven expresaba negarse a aceptar “transfusiones de sangre completa, glóbulos rojos, glóbulos blancos, plaquetas o plasma bajo ningún concepto aunque el personal médico las crea necesarias para salvarme la vida”⁹⁰⁵. El padre del paciente se presentó a la justicia, y cuando su pedido fue rechazado recurrió a la Corte Suprema. Ésta –por unanimidad, con votos concurrentes de los ministros Fayt y Petracchi– confirmó la sentencia, apoyándose en los argumentos expresados en “Bahamondez”⁹⁰⁶ y en los preceptos de la ley 26.529 sobre las directivas anticipadas⁹⁰⁷.

Durante años, pues, la jurisprudencia ha venido confirmando la doctrina que se resume en un célebre caso resuelto en primera instancia, donde el magistrado interviniente concluyó que “la vida no es el bien supremo; por encima del derecho a la vida está el derecho a la dignidad. Puede privarse a alguien de la vida (para

transfusión sanguínea a un paciente internado en terapia intensiva de un hospital local, ante la negativa de la esposa en tal sentido, debido a que ambos resultan ser Testigos de Jehová. El Juez de grado hizo lugar a lo solicitado.

⁹⁰³ Dice, en el art. 2, inc. e, que “el paciente tiene derecho a aceptar o rechazar determinadas terapias o procedimientos médicos o biológicos, con o sin expresión de causa, como así también a revocar posteriormente su manifestación de la voluntad”.

⁹⁰⁴ *Albarracini Nieves, op. cit.*

⁹⁰⁵ *Ibid.*

⁹⁰⁶ *Bahamondez, op. cit.*

⁹⁰⁷ En su art. 11, establece que “toda persona capaz mayor de edad puede disponer directivas anticipadas sobre su salud, pudiendo consentir o rechazar determinados tratamientos médicos, preventivos o paliativos, y decisiones relativas a su salud. Las directivas deberán ser aceptadas por el médico a cargo, salvo las que impliquen desarrollar prácticas eutanásicas, las que se tendrán como inexistentes”.

defender a la patria, o imponiendo la pena de muerte, por ejemplo), pero nadie puede inferir un daño a la dignidad de otro. Y dentro del derecho a la dignidad tiene un primer rango el respeto a la íntimas convicciones religiosas, que pueden llevar inclusive a la muerte”⁹⁰⁸.

Transfusiones de sangre de los hijos menores

Distinto es el caso en el que el paciente que requiere la transfusión es menor de edad, no obstante que las convicciones religiosas de él o de sus padres lo prohíban (por ejemplo, que sean testigos de Jehová). En tales circunstancias, “la jurisprudencia es conteste en no admitir la oposición que hagan los padres al tratamiento que deban recibir sus hijos menores, haciendo prevalecer en este caso el derecho a la vida y a la salud de los menores y, por tanto, el criterio médico”⁹⁰⁹. Se presenta aquí un conflicto de derechos entre el interés de los padres de educar y formar a los hijos conforme a sus propias convicciones religiosas (una manifestación del derecho de libertad religiosa), y el derecho que poseen los menores a que su vida y su salud sean preservadas. El Estado interviene garantizando este segundo derecho, que opera como un límite del primero. Así se ha entendido que “la libre profesión de cultos y el ejercicio que le es consecuente, garantizados por el art. 14 de la Constitución Nacional, tienen como valla el no poner en peligro cierto ni la vida ni la salud de terceros, aun cuando se trate del propio hijo menor”⁹¹⁰.

Esta intromisión del Estado en la vida privada se justifica en la obligación que tiene de salvaguardar la indemnidad de los terceros frente a las decisiones de los particulares basadas en su propia cosmovisión, tanto más cuando esos terceros son menores. Se entiende que los tales se encuentran en desarrollo, y que no han consolidado aún las decisiones vitales que definirán su existencia. No ha sido aceptado el argumento basado en la patria potestad, es decir, en las competencias que

⁹⁰⁸ Juzgado Nacional de 1a Instancia en lo Civil Nro. 9, *R., N. E.* (04/12/1986) La Ley AR/JUR/1378/1986. En el caso se denegó el pedido de que ordenara judicialmente la realización de una transfusión de sangre a una persona perteneciente a la secta de los Testigos de Jehová, quien en vida se opuso a la misma.

⁹⁰⁹ *Cfr.* NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 69.

⁹¹⁰ Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial de San Martín, sala II, *A. Q., J. R.* (11/11/1986) La Ley AR/JUR/630/1986. En sentido similar, “La voluntad de una persona mayor y capaz de negarse, invocando objeción de conciencia, a cualquier intervención en su propio cuerpo [...] debe ser respetada por el médico interviniente. [Sin embargo] no debe tenerse en cuenta cuando aquélla ponga en peligro la vida o integridad de personas por nacer o hijos pequeños”. Juzgado de 1a Instancia de Familia y Minoridad de Río Grande, *M. V., D. del C.* (06/08/1998) La Ley 1999-D, 154.

los padres tienen para tomar definiciones sobre la vida de los hijos. Antes bien, los magistrados han sostenido que la patria potestad “es reconocida por la ley para la protección y formación integral de los hijos”, por lo que no puede aceptarse que alguien pretenda “prevalerse de ella para impedir que el menor sujeto a su imperio, reciba el tratamiento médico adecuado a la afección que padece”⁹¹¹.

Siguiendo esta línea se ha hecho lugar al amparo interpuesto por el director de un hospital en orden a que el juez autorice a transfundir sangre (en caso de ser necesario) a una menor que sería intervenida quirúrgicamente, no obstante la oposición por motivos religiosos de la madre⁹¹². Del mismo modo se rechazó brindar la certificación de firma de un menor quien desea poner de manifiesto fehacientemente su voluntad de que no se efectúen transfusiones de sangre por profesar como testigo de Jehová⁹¹³.

4.4 Colectividad judía

a) Generalidades

Identidad

Uno de los problemas de más difícil resolución en referencia al estudio de la colectividad judía es la propia definición de “judío”, es decir, la determinación de quienes están incluidos bajo este rótulo⁹¹⁴.

Por ejemplo, los demógrafos hablan de una población estrictamente judía (*core Jewish population*, CJP) para referirse a quienes cumplen con una serie de requisitos que permite considerarlos así, mientras que otras veces hacen referencia a una población judía ampliada (*enlarged Jewish population*, EJP) en referencia a personas que aun teniendo ascendencia judía no se reconocen a sí mismos como tales, o

⁹¹¹ Juzgado Nacional de 1a Instancia en lo Civil Nro. 43, S., *J. M. c/ G., A. M.* (28/11/1998) La Ley 1999-D, 151. “La práctica transfusional imprescindible, autorizada solamente por el padre del menor, en cumplimiento de los deberes inherentes a la patria potestad, no importa para éste –sujeto paciente– un acto volitivo propio en contra de su propia fe, ni supone imputabilidad moral de forma que agravie su objeción de conciencia, ni su albedrío, ni su libertad religiosa”.

⁹¹² Juzgado en lo Criminal y Correccional Nro. 1 de Transición de Mar del Plata, *Hospital Interzonal General de Agudos Dr. Oscar Alende (HIGA)* (09/05/2005) La Ley LLBA2005, 641.

⁹¹³ Juzgado de Paz Letrado de Ensenada, *M., D. R.* (09/03/1993) La Ley AR/JUR/3369/1993.

⁹¹⁴ Tanto es así que el Estado de Israel ha optado por solucionar el problema normativamente por medio de la Ley del Retorno de 1950, donde se especifica que requisitos se han de considerar para determinar quién es judío. *Cfr.* CARO, I., “Identidades judías contemporáneas en América Latina” *Atenea (Concepción)* online (2008), p. 80.

incluso para aludir a las personas que no siendo judíos viven en hogares donde al menos una persona se considera judía⁹¹⁵. Estas distintas definiciones del judaísmo han generado fuertes controversias en la comunidad judía alrededor del mundo, en sus instituciones, líderes y autoridades⁹¹⁶.

Es importante recordar que el término judaísmo ha dejado de hacer referencia exclusivamente, como sucedió durante muchos siglos, a la denominada “nación judía”. Ya no designa únicamente a esa entidad etnicorreligiosa, sino que abarca una realidad identitaria, cultural y sociológica mucho más amplia⁹¹⁷. De hecho, conforme a algunos estudios realizados entre quienes se consideran a sí mismos judíos (*self-defined Jewish population*, SJP) la religión parece no ser un factor determinante de su identidad. Menos de la mitad dijo creer en Dios (46%), sólo un tercio realizó su Bar/Bat Mizvah (34%) y una porción aun inferior manifiesta vivir de acuerdo a la ley religiosa judía (30%)⁹¹⁸. En el caso argentino los elementos identitarios centrales – más que la religión– parecen ser los lazos familiares, la memoria histórica (en especial la Shoah), la educación judía⁹¹⁹.

En Argentina, entre los que se consideran a sí mismos judíos (SPJ), un tercio se reconoce no practicante en lo absoluto (31%), mientras que otro tanto se identifica como poco practicante (36%). Un quinto se considera bastante practicante (20%), y sólo menos una décima parte aparece como muy practicante (9%)⁹²⁰.

De modo que –aun utilizando un criterio conservador– no resulta aventurado sostener que el sector laico del judaísmo (algunas veces llamado liberal) ronda el 50% del total de la comunidad judía⁹²¹. Esta estimación, por otro lado, concuerda con la que se realiza en relación a la comunidad judía global (incluyendo Israel y “la diáspora”), de la que se calcula que la mitad no tiene contacto con la vida religiosa

⁹¹⁵ Cfr. JMELNIZKY, A. N. y ERDEI, E., *The Jewish Population in Buenos Aires: Sociodemographic Survey* (Buenos Aires: AMIA | JOINT - MEIDÁ, 2005), p. 59.

⁹¹⁶ *Ibid.*, 28.

⁹¹⁷ Cfr. BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 80-81.

⁹¹⁸ JMELNIZKY, A. N. y ERDEI, E., *The Jewish Population...* *op. cit.* p. 62.

⁹¹⁹ CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 89. Coincidentemente se ha dicho que “si bien el vínculo religioso es fundamental en la mancomunidad de la identidad, otros aspectos, como el saberse miembros de un mismo pueblo y compartir además la identidad de argentinos, han ido cobrando importancia cohesiva”. FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1)* *op. cit.* p. 83.

⁹²⁰ JMELNIZKY, A. N. y ERDEI, E., *The Jewish Population...* *op. cit.* p. 71.

⁹²¹ Cfr. CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 89.

organizada⁹²². Esto no implica que sea necesariamente un judaísmo antirreligioso, sino que aboga por una forma de solidaridad comunitaria no religiosa.

A los fines del presente trabajo, es la porción religiosa del pueblo judío la que interesa.

Importancia

Aun considerando las referidas dificultades para establecer qué proporción de la colectividad judía puede ser considerada como un grupo religioso, resulta indiscutible la importancia del judaísmo en el concierto de las minorías religiosas argentinas.

Tal como ha sido abordado en el cap. 2, la historia de los judíos en Argentina se remonta a la época de la conquista de América, cuando “en muchos de los viajes que realizaron españoles y portugueses había judíos falsamente conversos en forma forzosa al cristianismo (criptojudíos), los cuales intentaban encontrar en suelo americano la posibilidad de desarrollar una vida económica y social más estable que en Europa y, con posterioridad, recobrar su identidad religiosa y étnica”⁹²³.

El ingreso clandestino de judíos al territorio del Río de la Plata fue intenso durante el siglo XVII. Muchos de ellos provenían de las colonias portuguesas en Brasil, e ingresaban violando las prohibiciones, ya sea ocultos en las naves que trasportaban esclavos o portando licencias falsificadas⁹²⁴. De hecho, se conformó un lucrativo negocio alrededor de su ingreso.

En el transcurso del siglo XIX se desarrollan en Europa un conjunto de asociaciones constituidas para promover la emigración judía a América y para defender sus derechos. Una de ellas, la ya mencionada Jewish Association Colonization (JAC), ejerció una intensa actividad en Argentina. A finales de aquel siglo y comienzos del XX, se produjeron sucesivas olas migratorias de colonos judíos reclutados en Alemania, Polonia y Rusia.

La última migración masiva de judíos ingresó al país a raíz del incremento de las hostilidades antisemitas en el continente europeo, antes y durante la segunda guerra

⁹²² BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 88.

⁹²³ *Cfr.* FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1)* *op. cit.* p. 82.

⁹²⁴ *Ibid.*

mundial. En un retorno a sus orígenes, esta inmigración se realizó muchas veces de manera ilegal desde Brasil o Uruguay, sorteando los impedimentos establecidos por el gobierno nacional.

Esta larga historia de inmigración judía en Argentina se tradujo en el establecimiento de una de las colectividades más grandes del mundo⁹²⁵. Esta comunidad se ha encargado no sólo de atender las necesidades espirituales de su pueblo, sino de organizar una importante cantidad de actividades sociales.

Esta comunidad judía en Argentina, que supo ser la más importante de América Latina (algunos cálculos, tal vez excesivamente optimistas, hablaban de 350.000 personas⁹²⁶) en los últimos años ha ido decreciendo.

El descenso en el número de judíos se viene produciendo desde la década de 1970⁹²⁷, y reconoce diversas causas. En general, la inmigración judía a América Latina se ha visto afectada por las diversas crisis económicas y políticas que han castigado a la región. En el caso de Argentina en particular, el deterioro en la inmigración ha sido atribuido a la agitación política y social imperante –de manera intermitente– desde la década de 1960 hasta finales de 1980, y por las diversas crisis económicas (en especial la de 2002)⁹²⁸. Esto ha significado una mengua en la colectividad, que ha pasado de contar con 282.000 individuos en 1970 a tener 182.000 en 2010. Sergio Della Pergola, uno de los más renombrados demógrafos del pueblo judío, calcula que para el año 2020 la población judía en Argentina habrá caído a 162.000 personas⁹²⁹.

Con todo, la colectividad judía argentina tiene una gran importancia, tanto en el orden interno como en el internacional, donde ocupa todavía el séptimo lugar entre las más grandes del mundo⁹³⁰.

⁹²⁵ *Ibid.*, 16. Conforme a esta obra, la colectividad judía de Buenos Aires es la tercera más grande del mundo, luego de Tel Aviv y New York.

⁹²⁶ *Ibid.*, 83.

⁹²⁷ *Cfr.* DELLA PERGOLA, S. y SCHMELTZ, U., "La demografía de judíos de Latinoamérica" *Rumbos en el judaísmo, el Sionismo e Israel*, no. 15 (1986).

⁹²⁸ *Cfr.* DELLA PERGOLA, S., *Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and in the Diaspora* (Jerusalem: Jewish People Policy Planning Institute, 2011), p. 135.

⁹²⁹ *Ibid.*, 66.

⁹³⁰ *Ibid.*, 22.

b) Taxonomía

El judaísmo, en cuanto grupo religioso, puede ser clasificado de diferentes maneras y con diversos criterios, los que no necesariamente resultan excluyentes entre sí.

En el cap. 2 de este trabajo se ha hecho ya referencia a las clásicas subdivisiones étnicas judías: *asquenazim*, *sefardim*, *misrajim*⁹³¹. En Argentina se establecieron tanto grupos asquenazíes (provenientes de la Europa centro oriental) como sefardíes (originarios de la cuenca mediterránea). Se calcula que en la actualidad los primeros componen aproximadamente 70% de la población judía del país, mientras que los sefardíes representan un 20%. El 10% restante es población mixta⁹³².

Pero existen otras categorías, más actuales, que probablemente resulten más interesantes para comprender el abanico de tendencias que atraviesan el judaísmo. Desde el punto de vista sociológico, “cabe hablar de judaísmos, pluralidad que evidentemente conlleva una gran complejidad”⁹³³. Vale aquí recordar que el judaísmo carece de una autoridad central en materia religiosa que sea universalmente reconocida por todos los judíos. La mencionada complejidad aumenta cuando se cae en la cuenta de que las diferencias entre las distintas corrientes son a veces muy sutiles. Como consecuencia, sus fronteras suelen ser muy finas y porosas. Sumado a ello, la diversidad de denominaciones de una misma corriente según los lugares de implantación, aumenta la dificultad de establecer categorías globalmente válidas.

Dicho esto, parece razonable efectuar una primera y amplia división de la comunidad judía religiosa en dos esferas principales: el judaísmo ortodoxo y el judaísmo reformado⁹³⁴. Estas dos grandes esferas, que comenzaron a demarcarse en el siglo XVIII y continúan distanciándose, plantean una visión disímil (y a veces contradictoria) sobre algunos temas que consideran esenciales. Por ejemplo, la relación entre creencias y prácticas religiosas, la integración o el distanciamiento con la sociedad ambiente, la posición sobre el Estado de Israel y su relación con el judaísmo, el rol de la mujer en la religión, el papel de ascendencia judía, la actitud

⁹³¹ BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 81. En Argentina no parece haber una clara distinción entre los grupos sefardíes y mizrajíes, utilizándose en general la primera denominación para identificar a todos los judíos no asquenazíes.

⁹³² FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1)* *op. cit.* p. 83.

⁹³³ BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 80-81.

⁹³⁴ *Ibid.*, 97. La tercera esfera del judaísmo sería el sector secular.

frente a la homosexualidad, etc.⁹³⁵. Estas distintas posturas pueden resumirse, en definitiva, en dos grandes divergencias: la primera, oposición tradicional versus liberal, y la segunda, oposición observante versus no observante⁹³⁶.

A partir de estas dos grandes esferas, pueden luego identificarse distintas corrientes, que tienden a aproximarse a uno u otro polo. Se distinguen en particular tres grandes corrientes al interior del judaísmo, todos ellos con presencia en América Latina: ortodoxos, conservadores y reformistas⁹³⁷. Estas corrientes pueden a su vez, respondiendo a un esquema más preciso, dividirse en movimientos ultraortodoxos, ortodoxos, conservadores, reformistas, reconstruccionistas, etc.⁹³⁸.

Existen, además, otras corrientes residuales o minoritarias, como el judaísmo mesiánico nacido en Gran Bretaña a principios del siglo XIX⁹³⁹.

Se considerarán a continuación las tres corrientes más significativas que atraviesan judaísmo religioso argentino.

Corriente ortodoxa

El “judaísmo ortodoxo”, término que se usa habitualmente y de manera genérica por oposición al “judaísmo reformado” y al “judaísmo conservador”, es una corriente muy heterogénea que abarca diversas variantes surgidas desde el siglo XVIII. Bajo ese rótulo suele colocarse a los judíos jaredíes (con sus dos sectores principales y antagónicos, los *jasidim* y los *mitnagdim*), a veces considerados ultraortodoxos. Puede hacer referencia también al judaísmo neoortodoxo moderno, e incluso al sionismo religioso⁹⁴⁰.

Según estimaciones realizadas para la comunidad judía de Buenos Aires (por mucho, la más importante de Argentina), la corriente ortodoxa representa entre 8 y 10% de la población que se define a sí misma como judía (SJP)⁹⁴¹.

⁹³⁵ Cfr. CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 87. y BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 89-90.

⁹³⁶ BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 91.

⁹³⁷ FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1)* *op. cit.* p. 83.

⁹³⁸ CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 85.

⁹³⁹ BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 88.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, 83.

⁹⁴¹ Cfr. JMELNIZKY, A. N. y ERDEI, E., *The Jewish Population...* *op. cit.* p. 78.

Una característica común de los judíos pertenecientes a sectores ortodoxos es que consideran sus concepciones religiosas y su modo de vida como *realmente* judíos. Luego, las demás corrientes del judaísmo son consideradas inválidas, y en algunos casos, heréticas. Tal vez por ello los ortodoxos, como depositarios de la auténtica tradición judía, se empeñen en asegurar la conservación de las antiguas formas de autarquía social y cultural⁹⁴².

No es sencillo definir quién encuadra en la categoría de judío ortodoxo. Para hacerlo, los demógrafos tienen en consideración una serie de indicadores en referencia a su observancia religiosa. Así, por ejemplo, se tiene en cuenta el respeto por los preceptos del *Kashrut*, la asistencia semanal a las ceremonias, la observancia del *Shabbat* (incluido el cese del trabajo y del comercio), etc. Otras veces se considera también la definición que la persona hace de sí misma como “muy observante” en materia religiosa⁹⁴³.

Dentro del universo ortodoxo reviste particular importancia el movimiento *jaredí*, es decir, de los temerosos [de Dios]. Este es un movimiento complejo, que incorpora diferentes grupos de tendencia ultraortodoxa. En general, se caracterizan por su rechazo hacia el sionismo (salvo por algunas pequeñas facciones), y por su particular interpretación del holocausto como un castigo divino⁹⁴⁴.

Los *jasidim* (los piadosos) constituyeron, a principios del siglo XVIII, el primer movimiento colectivo y popular en disidencia al judaísmo rabínico ortodoxo. Hoy en día no presenta grandes diferencias doctrinales con aquel, salvo tal vez por la importancia reconocida al *Rebe* (el rabino), pero sí evidentes diferencias en cuanto a la práctica. Puede reconocérselos por su devoción extrema, el uso de la lengua yiddish, el modo de vida centrado en sí mismo, la resistencia a cualquier tipo de modernismo, la indiferencia frente a las ciencias y los estudios profanos. Manifiestan ciertas tendencias hacia la autosegregación, tales como evitar el contacto con la sociedad, otorgar a la mujer un lugar secundario respecto al varón y utilizar vestimentas distintivas.

⁹⁴² Cfr. BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 84.

⁹⁴³ Cfr. JMELNIZKY, A. N. y ERDEI, E., *The Jewish Population...* *op. cit.* p. 78.

⁹⁴⁴ Cfr. BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 85.

El grupo antagónico al de los *jasidim* es el de los *mitnagdim* (literalmente, los opositores). Ambos grupos pueden ser considerados integristas⁹⁴⁵.

Dentro del *jasidismo* existen a su vez diversos rebes con múltiples dinastías. En Argentina, el grupo con mayor difusión y dinamismo es Jabad Lubavitch. Los *lubavitch*, como se los refiere habitualmente, forman una minoría muy activa que, entre otras cosas, practica el proselitismo con los otros judíos⁹⁴⁶.

Corriente conservadora

La corriente conservadora puede verse como formando parte de un polo de mayor apertura religiosa que la ortodoxia, junto con las corrientes reformistas y reconstruccionistas⁹⁴⁷. Sin embargo, se diferencia claramente de éstas. De hecho, el conservadurismo surgió como una reacción al judaísmo reformado, y ocupa una posición mediana entre éste y el ortodoxo. En sus orígenes está la idea de que el judaísmo ortodoxo es obsoleto y el reformado demasiado radical.

Las principales características distintivas del judaísmo conservador (también llamado a veces tradicionalista o *masorti*) son la adaptación a los cambios que implica la sociedad moderna, así como a interpretaciones de pasajes bíblicos del Antiguo Testamento, la voluntad de conservar los preceptos *halájicos* que han de gobernar la vida de un judío. Es la corriente que se muestra más preocupada por fomentar la igualdad de hombres y mujeres, así como por la participación femenina en la vida religiosa y social. Desde 1983 se acepta que las mujeres puedan seguir una formación rabínica.

Concilia las formas sinagogaes tradicionales, el respeto de las reglas talmúdicas (*mitsvot*) o el uso del hebreo en la liturgia, con exigencias más actuales de la sociedad. Proselitista, incita la convivencia y la ayuda mutua con el no-judío, aunque se opone a la asimilación. Sostiene el sionismo desde los principios⁹⁴⁸.

En la actualidad más de sesenta comunidades integran el movimiento conservador en todo el país. Entre muchas otras, pueden mencionarse: Beit Israel Comunidad, Benait Tikva, Bet El, Bet Hyleí, Or Jadash Max Nordau, Nathal Gesan, Dor Jadash y

⁹⁴⁵ *Ibid.*, 84-85.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, 85.

⁹⁴⁷ *Cfr.* CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 86.

⁹⁴⁸ *Cfr.* BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 86-87.

Congregación Israelita de la República Argentina⁹⁴⁹. De cualquier manera, el centro académico, cultural y religioso más importante del movimiento conservador judío seguramente sea el Seminario Rabínico Latinoamericano⁹⁵⁰.

Corriente reformada

La otra corriente significativa dentro del polo aperturista está representada por el judaísmo reformado. Este sector, que puede ser considerado el más liberal dentro del judaísmo religioso, introdujo modificaciones tendientes a modernizar las ceremonias religiosas, adaptar las prácticas y reinterpretar la lectura de la Torá desde una postura crítica.

El judaísmo reformado surge del clima generado por la *Haskalá*, la ilustración judía del siglo XVIII. Fue conocido, entonces, con el nombre de judaísmo progresivo o evolutivo. Esta corriente destaca por su negación del origen divino de la Torá oral, la inmutabilidad de la Ley Escrita, la adaptación tanto del pensamiento como la práctica judía a las exigencias y el espíritu de la época. Constituyó, en definitiva, un intento por modernizar la religión, realizando variadas transformaciones en el culto, en la práctica o en las ceremonias. Manifestaciones de esta modernización fueron la introducción del uso del órgano, la utilización de la lengua vernácula, el abandono de oraciones consideradas como arcaicas, etc.

Abierto a las transformaciones ideológicas y sociales, el reformismo reconoce la autonomía de los rabinos en torno a congregaciones individuales –sin referencia a una jerarquía nacional–, así como la igualdad de los sexos en el acceso al rabinato. Aunque los judíos reformados no están en general inclinados hacia el sionismo, sí defienden en general el proceso de paz en Oriente Medio⁹⁵¹.

Actualmente, esta corriente tiene gran implantación en Estados Unidos. En Argentina surge como una separación del Seminario Rabínico, y reúne principalmente a judíos de origen ruso, alemán y sefaradí⁹⁵².

Más reducido es el movimiento del judaísmo reconstruccionista, que es considerado como una rama independiente del judaísmo reformado. Promueve la introducción de

⁹⁴⁹ Cfr. FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 83.

⁹⁵⁰ Cfr. CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 87.

⁹⁵¹ Cfr. BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 85.

⁹⁵² Cfr. CARO, I., "Identidades judías..." *op. cit.* p. 87.

cambios mayores en las tradiciones judías, al reelaborar conceptos básicos como los de Israel, Dios, Torá. Es aún más liberal en materia de igualdad de género y sexualidad, al admitir tanto mujeres rabinas como rabinos homosexuales⁹⁵³.

En verdad, los judíos reconstruccionistas visualizan al judaísmo más que como una religión, como una civilización religiosa, dinámica y evolutiva: comparten una lengua, una historia, una cultura, un pueblo, una tierra, todo “envuelto en una dimensión divina”⁹⁵⁴.

4.5 Otras minorías significativas

a) Musulmanes

El estudio de la comunidad musulmana en Argentina es apenas incipiente, y ha resultado siempre tributario de las investigaciones sobre la cultura árabe. La razón es sencilla: los musulmanes argentinos han sido (y son todavía mayoritariamente) inmigrantes o sus descendientes, provenientes de El Líbano, Siria y otros países del Cercano y Medio Oriente⁹⁵⁵.

Según se desprende de los censos poblacionales, Tucumán y Buenos Aires son las provincias con mayor concentración de inmigrantes musulmanes: la primera en términos relativos, respecto del total de la población provincial, y la restante en números absolutos, debido a su gran magnitud demográfica⁹⁵⁶.

Dentro de la comunidad musulmana en Argentina se ven representadas las dos mayores corrientes teológicas del Islam, el sunismo y el chiismo, así como algunas escuelas y tradiciones en particular, tales como alauitas, sufís y drusos⁹⁵⁷. Determinar la proporción de los distintos grupos dentro de la comunidad es muy complicado. Según el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), en el país se refleja

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ *Cfr.* BERTHELOT, M., "Aproximación a las principales..." *op. cit.* p. 87.

⁹⁵⁵ *Cfr.* JOZAMI, G., "La Argentina del..." *op. cit.* p. 3. Dentro de este colectivo, la colectividad siria parece tener una posición preminente, aunque esto no significa necesariamente que sean la mayoría. *Cfr.* KLICH, I., *Sources on the Lebanese and other Middle Easterners in Latin America*, Papers on Lebanon (Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1995), p. 3.

⁹⁵⁶ *Cfr.* JOZAMI, G., "La Argentina del..." *op. cit.* p. 5.

⁹⁵⁷ *Cfr.* BRIEGER, P. y HERSZKOWICH, E., "La comunidad islámica argentina" *Todo es historia* Mayo (2003), p. 3-4.

aproximadamente la distribución del Islam a nivel global⁹⁵⁸. La proporción de sunníes, en consecuencia, sería cercana a un 90%, repartiéndose las demás corrientes el 10% restante⁹⁵⁹.

Es, por lo demás, una tarea muy compleja determinar la cantidad de musulmanes residentes en Argentina⁹⁶⁰. Esta complejidad obedece a diferentes causas. Una de ellas está vinculada a los fuertes niveles de prejuicio de los que han sido objeto, lo que ha significado en muchos casos variaciones y ocultamientos de la identidad religiosa. Una segunda causa está vinculada al desconocimiento imperante durante mucho tiempo en nuestro país acerca de los países de Próximo y Medio Oriente. Las distorsiones propias de esta ignorancia han sido variadas: los errores de registro cometidos por los funcionarios públicos⁹⁶¹, la consideración de esas culturas como extravagantes (lo que ha reforzado el prejuicio recién aludido), la arbitraria generalización étnica (“son todos turcos”) o religiosa (“son todos mahometanos”)⁹⁶². Una causa adicional, no menos importante, deriva de los intereses políticos⁹⁶³ que yacen tras la determinación de la cantidad de inmigrantes de cada nacionalidad o religión. Resta todavía otra cuestión a definir: ¿qué criterio utilizar para definir a una persona como musulmán? Este no es un tema en lo absoluto pacífico. Todas estas circunstancias aconsejan extremar el cuidado acerca de la validez y los límites de las fuentes para su estudio⁹⁶⁴.

Con las limitaciones aludidas y por las causas que brevemente se han señalado, la danza de estimaciones en cuanto a la cantidad de musulmanes residiendo en el país

⁹⁵⁸ *Ibid.*, 7.

⁹⁵⁹ Los sufíes, por ejemplo, parecen ser aquí un grupo muy reducido. Según una nota periodística reciente, desde 1989 se sumaron al sufismo unos 1500 individuos. *Cfr.* "El sufismo en Argentina," *La Nación*, 05/02/2011.

⁹⁶⁰ *Cfr.* MÉNDEZ, N. R., "El rol de las colectividades..." *op. cit.* p. 30.

⁹⁶¹ *Cfr.* KLICH, I., *Sources on the Lebanese...* *op. cit.* p. 4.

⁹⁶² La gran mayoría de los inmigrantes musulmanes en Argentina eran de origen árabe, lo cual contribuyó a la inmediata identificación entre cultura árabe y religión musulmana. Simplificando aún más la cuestión, para muchos argentinos todos los árabes (incluidos, por supuesto, los musulmanes que hubiera entre ellos) eran llamados simplemente “turcos”. Así constaba –hasta el final de la Primera Guerra Mundial– en los pasaportes de todas las personas que provenían de territorios bajo dominación otomana. Recién a partir de 1920 los registros migratorios comienzan a distinguir entre turcos, sirios, árabes o libaneses. *Cfr.* BRIEGER, P. y HERSZKOWICH, E., "La comunidad islámica..." *op. cit.* p. 2.

⁹⁶³ *Cfr.* KLICH, I., *Sources on the Lebanese...* *op. cit.* p. 4. En similar sentido, JOZAMI, G., "The manifestation of Islam in Argentina" *The Americas* 1, no. 53 (1996), p. 73.

⁹⁶⁴ *Cfr.* JOZAMI, G., "La Argentina del..." *op. cit.* p. 2.

es larga y contradictoria. Así, para mediados de 1980 un estudio conjeturaba la existencia de 370.000 musulmanes⁹⁶⁵.

Una década más tarde, un líder musulmán estimaba –asumiendo la inestabilidad y posible inexactitud del cálculo– que la cifra de musulmanes era cercana a 450.000⁹⁶⁶. Por su parte, las autoridades del CIRA han hablado de alrededor de 650.000, mientras que otras evaluaciones ofrecían una cifra cercana al medio millón de personas⁹⁶⁷. Para la misma época, otros autores –citando a fuentes argentino-árabes– mencionan la existencia de entre 600.000 y 750.000 musulmanes⁹⁶⁸. En fuerte contraste, por esos años otros estudios calculaban una cifra sensiblemente más pequeña, que oscilaba en torno a los 50.000 musulmanes⁹⁶⁹.

Promediando la primera década del nuevo milenio, una publicación periodística daba cuenta de la estimación del Centro Islámico Cultural “Rey Fahd”, según la cual existían 800.000 fieles musulmanes en Argentina⁹⁷⁰.

Bastan las cifras presentadas para apreciar la magnitud de las brechas existentes entre los distintos cálculos. Se puede, sin embargo, realizar algunas inferencias a partir de estas disparidades. Una primera conclusión deriva del hecho de que la mayoría de las estimaciones más elevadas provengan de los propios círculos musulmanes, lo que parece indicar un esfuerzo de parte de sus líderes por establecer la existencia de una comunidad numerosa. Carentes de toda fuente oficial, esta información proviene de fuentes orales de la comunidad y –como los propios líderes lo han reconocido– está sujeta a un apreciable margen de error⁹⁷¹.

La inflación en las cifras provistas por distintos sectores de la comunidad musulmana no parece verse justificada por otras fuentes. Los datos provenientes de los censos

⁹⁶⁵ AHSANI, S. A., "Muslims in Latin America: A Survey - Part I" *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* July (1984), p. 456-457.

⁹⁶⁶ ISLAMIC STUDIES CENTER, "Islam in Argentina: A Report" *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* January (1992), p. 272-278.

⁹⁶⁷ JOZAMI, G., "The manifestation of..." *op. cit.* p. 72.

⁹⁶⁸ KLICH, I., *Sources on the Lebanese...* *op. cit.* p. 4-5.

⁹⁶⁹ DELVAL, R., *Les Musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes* (Paris: Editions L'Harmattan, 1992), p. 264. Se calcula, para América Latina en general, poco más de seiscientos cincuenta mil musulmanes, en su mayoría sunitas. Esto representaría una pequeña minoría de entre el 0,01% y el 0,28%, variando según el país –a despecho de la existencia de grandes comunidades de origen árabes–, ya que en muchas ocasiones éstos son cristianos.

⁹⁷⁰ *Cfr.* VULCANO, G., "La Mezquita de Palermo," *Diario Perfil*, 18/03/2006.

⁹⁷¹ *Cfr.* JOZAMI, G., "La Argentina del..." *op. cit.* p. 3.

oficiales que consultaron sobre la pertenencia religiosa, aun cuando adolecen de ciertas carencias⁹⁷², son una fuente mucho más confiable. Según se ha señalado en este mismo capítulo, esta información censal indica una contracción del número de musulmanes residiendo en Argentina. Se han ofrecido diversas ideas para explicar esta disminución: poblaciones de base pequeñas, reducidos núcleos familiares, aislamiento geográfico, marcado desequilibrio entre los sexos y las consiguientes uniones mixtas, presión asimiladora de medios masivamente católicos, escolaridad en establecimientos públicos estatales o privados cristianos, el envejecimiento de la población, la intensificación de la asimilación y la irrelevancia relativa de la tasa migratoria⁹⁷³. Este último punto, sumado al hecho de la prácticamente no existe actividad proselitista de la comunidad, me resulta definitorio. De hecho, en los últimos estudios no oficiales importantes sobre afiliación religiosa –que han sido reseñados en la introducción a este capítulo– quedaron largamente por debajo del 1% de la población argentina⁹⁷⁴, integrando la categoría “otros”. Es decir, todo parece indicar que la comunidad musulmana en Argentina es más bien reducida⁹⁷⁵.

No obstante esta disminución en su número, desde la década de 1980 se ha visto signos de vigor en la comunidad musulmana. Tal vez como parte de un resurgimiento islámico global –con ocasión de la crisis energética de 1973 y de la revolución iraní de 1979– se han erigido mezquitas (en ocasiones a más de cien años del arribo de la inmigración musulmana)⁹⁷⁶ y se ha fundado el Centro de Estudios Islámicos⁹⁷⁷.

De cualquier modo, la presencia pública de los musulmanes en Argentina ha sido módica hasta 1989. Ese año resultó electo presidente de la Nación Carlos Saúl

⁹⁷² Cfr. MÉNDEZ, N. R., "El rol de las colectividades..." *op. cit.* p. 30.

⁹⁷³ JOZAMI, G., "La Argentina del..." *op. cit.* p. 6.

⁹⁷⁴ Como referencia, el 1% de la población nacional equivale a aproximadamente 400.000 personas.

⁹⁷⁵ Según Omar Ahmed Abboud, Secretario de Cultura del CIRA, "probablemente, los viernes asistan a las mezquitas de todo el país unos tres o cuatro mil fieles", aunque es imposible contabilizar a quienes realizan el rezo en sus hogares. Citado por BRIEGER, P. y HERSZKOWICH, E., "La comunidad islámica..." *op. cit.* p. 4. En todo Buenos Aires, por ejemplo, sólo existen dos carnicerías *halal*.

⁹⁷⁶ Según lo manifestado por los propios líderes musulmanes, para 2001 Argentina contaba con diecisiete mezquitas. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor...* *op. cit.* p. 22.

⁹⁷⁷ JOZAMI, G., "La Argentina del..." *op. cit.* p. 8.

Menem, de ascendencia siria. A pesar de declararse cristiano⁹⁷⁸, el imaginario popular argentino lo identificaba fuertemente con el mundo musulmán. Los fuertes lazos políticos de Menem con países de Medio Oriente asociados al Islam contribuyeron a reforzar esa imagen.

La gran aparición pública de la comunidad musulmana ante la sociedad argentina ocurrió en circunstancias lamentables. Los atentados efectuados contra la Embajada de Israel en 1992, y contra Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) dos años más tarde, pusieron a los musulmanes en el centro de la escena política y social por un breve pero intenso período, asociándolos con el terrorismo. Esta actitud fue magnificada por los medios masivos de comunicación. El término “fundamentalismo” (como sinónimo de fanatismo y extremismo religioso) fue coligado con liviandad al Islam en su conjunto.

Estas circunstancias influyeron fuertemente sobre la comunidad islámica en el país. Por una parte, pusieron a los musulmanes a la defensiva, condicionándolos para que se enfoquen más en “demostrar que no tenían nada que ver con los atentados que en difundir su religión”⁹⁷⁹. Por otro lado, dejaron en evidencia las falencias de la comunidad musulmana a la hora de establecer una entidad de representación política común⁹⁸⁰, lo que les ha dificultado ofrecer una respuesta organizada frente a los embates mediáticos.

De cualquier modo, en los últimos años el Islam parece haberse ido incorporando a la sociedad nacional de manera paulatina y natural, perdiendo aquel estigma de ser una religión exótica para los argentinos.

b) Católicos Ortodoxos

También los católicos ortodoxos están fuertemente ligados a la inmigración, y –por tanto– a las colectividades de origen. Principalmente griegos, rusos y armenios⁹⁸¹.

⁹⁷⁸ De hecho, conforme se ha visto más arriba en el cap. 3, la Constitución Nacional exigía entonces que el presidente perteneciera al culto Católico Apostólico Romano.

⁹⁷⁹ BRIEGER, P. y HERSZKOWICH, E., "La comunidad islámica..." *op. cit.* p. 17.

⁹⁸⁰ Esto se pone de manifiesto con mayor claridad al comparar el comportamiento de la comunidad musulmana con el de la colectividad judía. Dice el Imam Mahmud Hussain, director del Centro de Altos Estudios Islámicos, que en tanto que ésta –consciente de su condición minoritaria– actúa creando las instituciones necesarias para protegerse, la comunidad musulmana funciona con una “lógica de mayoría”. Citado por *Ibid.*, 6.

⁹⁸¹ *Cfr.* FORNI, F. H. *et al.*, *Guía de la diversidad... (V.1) op. cit.* p. 21.

La Iglesia Católica Ortodoxa no posee, a diferencia de la Iglesia Católica Apostólica Romana, una única autoridad jerárquica. Se trata, en realidad, de un grupo de iglesias que en distintos grados son autocéfalas o autónomas, pero que mantienen cierta comunión doctrinal y sacramental. Entre esas iglesias se teje un complejo sistema de dependencias, reconocimientos y relaciones.

En los países como Argentina, donde los ortodoxos tienen presencia fruto de la inmigración, subsisten ciertas “irregularidades canónicas” de superposición de jurisdicciones eclesiásticas. Esto dificulta la comprensión a quien se aproxima por primera vez al estudio de la comunidad ortodoxa.

Como ha ocurrido con otras religiones, las distinciones de origen entre los diversos grupos ortodoxos se vieron diluidas en aquellos primeros años de inmigración, fruto de las necesidades impuestas por un ambiente hostil. Con mayor razón ha sido así entre los ortodoxos, que poseen comunión eucarística plena entre las iglesias autónomas. De allí que los inmigrantes no dudaran en utilizar los servicios de iglesias hermanas cuando ha sido necesario.

Varias de las iglesias ortodoxas tienen representación en la Argentina, algunas de ellas con una historia de larga data.

De entre las comunidades correspondientes a iglesias ortodoxas autocéfalas, y que pertenecen a los patriarcados primitivos, posiblemente la más considerable sea la Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía. Nutrida por la inmigración siria y libanesa, obtuvo cierto influjo en la provincia de Santiago del Estero, donde entre 1900 y 1930 se instalaron unos 3000 inmigrantes sirios. Allí se construyó el primer templo ortodoxo antioqueño de Hispanoamérica, en 1917⁹⁸². En Buenos Aires, los fieles ortodoxos antioqueños –cuando no celebraban el culto en sus hogares– solían asistir a la Iglesia Ortodoxa Rusa. En 1923 se erigió la iglesia de San Jorge y, al año siguiente, se creó el Consejo Administrativo Ortodoxo. Actualmente la iglesia antioqueña posee escuelas de diversos niveles y algunas instituciones de beneficencia social.

También está representada en la Argentina la autocéfala Iglesia Ortodoxa del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, llamada a veces simplemente Iglesia

⁹⁸² Cfr. BIANCHI, S., *Historia de las religiones... op. cit.* p. 137. La Iglesia Ortodoxa Antioqueña cuenta en Argentina con una catedral, trece parroquias y tres capillas.

Ortodoxa Griega. Existen pocos datos en referencia a la historia de la comunidad helénica en Argentina en general, y los ortodoxos griegos en particular. Se sabe que marzo de 1918 se produjo el primer ingreso de un griego documentado, Ionais Yellas⁹⁸³. Resulta evidente que antes que él habían llegado otros griegos ortodoxos. Los que se establecieron en la localidad de Berisso contaban, desde 1905, con los servicios de un sacerdote traído de Grecia. En 1907 un sacerdote griego estableció una capilla en la Galería Pacífico de la Ciudad de Buenos Aires. A partir de 1926 se erigen diversas iglesias (la catedral dataría de 1931⁹⁸⁴). En la actualidad son siete, más algunas capillas. La iglesia también posee una treintena de instituciones educativas de diversos niveles, y algunos hogares de asistencia social.

La tercera iglesia autocéfala con instauración en Argentina es la Iglesia Ortodoxa Rusa. Esta tiene la particularidad de haberse dividido luego de la Revolución de Octubre, permaneciendo una parte fiel al Patriarcado de Moscú, mientras que los obispos exiliados conformaban la Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia. Idéntica escisión se produjo en la comunidad rusa local, siguiendo la tendencia internacional. Para ese entonces, ya los ortodoxos rusos habían conformado una comunidad bien asentada: entre 1898 y 1902 se construyó una magnífica iglesia ortodoxa (la primera de América Latina) en el Parque Lezama de Buenos Aires, con el apoyo financiero del gobierno ruso⁹⁸⁵. Luego de la escisión, la comunidad rusa se volcó a la nueva Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia, la que además construyó varios templos más. También la Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Moscú continuó su presencia. A partir de mediados del siglo XX se instaló un Obispado perteneciente a esa jurisdicción, el cual funciona ininterrumpidamente desde 1964. Se han construido, además, varios templos en diversos lugares del país. Desde hace varios años ambas vertientes de la ortodoxia rusa mantienen relaciones fraternales. Con todo, en Argentina parece seguro que el número de fieles que asisten a los templos de la Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia es sensiblemente superior al de los que asisten a los templos de la Iglesia Ortodoxa del Patriarcado de Moscú. En todo caso, el número total de fieles ortodoxos rusos no parece muy elevado.

⁹⁸³ *Ibid.*, 140.

⁹⁸⁴ *Ibid.*

⁹⁸⁵ *Ibid.*

Existen, además, en Argentina otras iglesias ortodoxas de las llamadas “no canónicas” e iglesias ajenas a la ortodoxia pero relacionadas a ella. Tienen presencia, por ejemplo, la Iglesia Apostólica Armenia y la Iglesia Ortodoxa Bielorrusa Eslava.

c) Otros grupos

Como se anticipara en la introducción, existe un gran número de grupos religiosos que quedarán fuera de los alcances de este trabajo. Resulta acaso paradójico que una investigación sobre las minorías omita referirse a los grupos más minoritarios. Sin embargo, en ocasiones su número es tan pequeño⁹⁸⁶ que resultan inasequibles. Por otro lado su exigüidad provoca a menudo que exista una casi total carencia de bibliografía académica especializada sobre estos grupos.

De cualquier modo, son dignos de mención los seguidores de cultos afrobrasileños y animistas⁹⁸⁷; los espiritistas⁹⁸⁸; los discípulos de las diversas religiones relacionadas al hinduismo⁹⁸⁹; los budistas⁹⁹⁰; los seguidores de las distintas religiones de los

⁹⁸⁶ Si bien es deseable en cualquier estudio considerar a todas las minorías, se ha aceptado desde antiguo la imposibilidad de considerar a los grupos demasiado reducidos. Capotorti propone el criterio de que una minoría es demasiado pequeña –a estos fines– cuando se trata de “grupos numéricamente tan reducidos que la concesión en su favor de un estatuto especial gravaría los recursos del Estado con una carga desproporcionada a su objetivo”. *Estudio sobre los derechos... op. cit.* p. 101. De cualquier modo, el problema se ve resuelto con el diseño de un sistema que sea igualmente justo con todas las personas, no importa si pertenecen a la mayoría o una minoría, por pequeña que sea.

⁹⁸⁷ En esta área destacan los estudios realizados en los últimos años por Frigerio. Entre ellos pueden destacarse: FRIGERIO, A., "With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina" (Tesis Doctoral, University of California, Los Angeles, 1989); FRIGERIO, A., "De la Umbanda al Africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones Afro-Brasileñas en Argentina" *Fronteiras da Cultura. Porto Alegre: Editora da UFRGS* (1993); FRIGERIO, A., "La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional" *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 117 (2002).

⁹⁸⁸ BIANCHI, S., "Los espiritistas argentinos..." *op. cit.*

⁹⁸⁹ Véase, por ejemplo, RODRÍGUEZ DE LA VEGA, L., "Religión e identidad entre los inmigrantes de la India en Argentina" *Calidad de Vida UFLO* 1, no. 5 (2010) y RODRÍGUEZ DE LA VEGA, L., "Diáspora, religión e identidad. Notas sobre la evolución histórica de la diáspora india y de su situación actual en Argentina" (ponencia presentada en XIII Congreso Internacional de ALADAA, Bogotá, 2011).

⁹⁹⁰ Al respecto, pueden consultarse los trabajos de CARINI, C. E., especialmente "Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina" *Transnacionalização religiosa*, no. 16 (2009); y "Budismo global, Budismo Local: una recorrida por los grupos zen argentinos" *Revista de Estudos da Religião*, no. 3 (2005). En referencia a los inmigrantes provenientes de Laos, REDONDO, A., "Análisis de la integración cultural de los refugiados laosianos en la Argentina" *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 5 (1987).

pueblos originarios⁹⁹¹. A estos se pueden agregar todavía a quienes cultivan prácticas cuya religiosidad es controversial, como la nueva era, las escuelas de filosofía y diversos movimientos esotéricos⁹⁹². Todavía sería necesario adicionar un fenómeno religioso con un alcance significativo, pero cuya tendencia permanente al sincretismo (en especial con el rito católico), y una evidente falta de organicidad, tornan muy difícil su aprehensión: el fenómeno de la religiosidad popular.

Hacia comienzos del nuevo milenio coexistían armoniosamente en el país más de 2.500 cultos oficialmente reconocidos⁹⁹³. Los cultos espiritistas, africanistas, umbandistas y afroamerindios sumados representaban, para el año 2000, el 18,49% del total de cultos inscriptos en el Registro Nacional. El subconjunto principal lo ocupaban ya los cultos protestantes (con más del 71% de las inscripciones), mientras que en un tercer subgrupo se puede colocar el resto de los cultos, lo que alcanzaban en conjunto apenas rondan el 10%⁹⁹⁴.

En 2013⁹⁹⁵ el Registro contabiliza más de 4700 entidades inscriptas, de las cuales aproximadamente el 90% son categorizadas como cristianas evangélicas/protestantes. Otras corrientes que cuentan con una cantidad destacada de inscripciones son, en orden decreciente, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), Testigos de Jehová, judíos, musulmanes, ortodoxos no

⁹⁹¹ A pesar de la exterminación de que fueron objeto los pueblos originarios, primero por la conquista española y luego por los primeros gobiernos criollos, existen todavía a lo menos dieciocho etnias aborígenes (entre ellos, los pueblos Kolla, Guaraní, Wichi, Toba, Mapuche, Quilmes, Huarpe). En relación con los pueblos originarios, el Relator Especial de Naciones Unidas, Sr. Abdelfattah Amor, informa que “un funcionario de la Secretaría de Culto explicó que estas poblaciones no disponían de estructuras religiosas propias aunque practicaban ritos espirituales o religiosos y precisó que los indígenas no habían formulado ninguna petición de reconocimiento como grupo religioso ante la Secretaría de Culto”. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 13. Una perspectiva más plausible presenta Villalpando, cuando advierte que su concepción de lo divino y lo sagrado difiere de la doctrina escolástica: “En general, no adhieren a la diferenciación binaria entre espíritu y materia y, en cambio, consideran que el cosmos es una unidad y el ser humano es parte de ella. Es por ello que muchos pueblos indígenas prefieren hablar de cosmovisión en lugar de religión”. VILLALPANDO, W., *Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina*, 1 ed. (Buenos Aires: Inadi, 2005), p. 208. Lo cierto es que a pesar del actual predominio cristiano entre los pueblos indígenas de Argentina, muchos mantienen su cosmovisión, sus lugares sagrados y sus ceremonias.

⁹⁹² Resulta de interés la consulta de la obra de SANTAMARÍA, D. y BIANCHI, S., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992); en particular el capítulo primero “El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología”.

⁹⁹³ Cfr. SECRETARÍA DE CULTO DE LA NACIÓN, <http://www.culto.gov.ar/> Consultado el 30/01/2013.

⁹⁹⁴ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 171-172.

⁹⁹⁵ Conforme a datos provistos por la Directora del Registro Nacional de Cultos en una entrevista personal.

romanos, umbandistas–afroamerindios y finalmente diversas corrientes orientales. Tal como se anticipara, para 2014 esa cifra se ha elevado a 5050 inscripciones, manteniendo los protestantes la proporción relativa del 90%⁹⁹⁶.

4.6 Recapitulación y conclusiones parciales

A pesar de la imposibilidad de contar con datos exactos, el entrecruzamiento de la información existente permite conocer con un aceptable grado de aproximación la demografía religiosa argentina. Es posible, por tanto, elaborar algunas conclusiones al respecto.

La primera es que la hegemonía religiosa católica (que no la heterogeneidad, que nunca la hubo) se ha visto menguada en los últimos años, en una tendencia que parece acentuarse. Este debilitamiento se ha dado en parte a consecuencia del fenómeno secularizador que en muchos casos se traduce en el aumento de personas sin creencias religiosas (o sin adhesión a ningún grupo religioso en particular). También ha perdido terreno el catolicismo popular frente al crecimiento de otros fenómenos religiosos antes apenas arraigados en el país, y que en los últimos años muestran tasas de crecimiento infrecuentes. Entre estos destaca el protestantismo, y dentro de él, principalmente las corrientes evangélicas pentecostales.

Todo esto implica que el panorama religioso actual de la Argentina se haya tornado más diverso y más heterogéneo. Más diverso por el aumento constante de corrientes religiosas presentes en el país, y en algunos casos el crecimiento en la cantidad de adherentes a esas corrientes. Más heterogéneo porque cada una de esas corrientes responde a unas estructuras internas, unas prácticas de culto y unas lógicas de funcionamiento particulares y diferenciadas.

Es necesario advertir que la diversidad y la heterogeneidad atentan contra el sistema de cooperación del Estado con la religión⁹⁹⁷, que requiere similitud en las características de los grupos religiosos (al menos en la faz organizativa de los mismos) e interlocutores válidos para interactuar con el Estado. Conforme se ha visto, las confesiones religiosas presentes en Argentina difícilmente puedan ser adaptadas a un único molde, a no ser que se fueren sus estructuras internas. Al mismo tiempo, esas diferencias de organización y la heterogeneidad propia de cada

⁹⁹⁶ Cfr. OLIVA, L., "Mi Dios ¿Qué tan tolerantes con las religiones somos los argentinos?"

⁹⁹⁷ Más adelante, en el cap. 6.2 se discurrirá sobre este modelo.

grupo hacen que no sea sencillo encontrar líderes representativos de cada corriente que actúen como interlocutores válidos. Esto puede decirse incluso de las organizaciones religiosas más pequeñas. Unas veces es consecuencia de las divisiones internas del campo (que en el caso del protestantismo, por ejemplo, parecen por momentos llegar al infinito), y otras por la propia lógica de la religión o creencia, como en el caso de los musulmanes que carecen de clero profesional⁹⁹⁸.

Aquella vieja aspiración, sostenida durante mucho tiempo, de la simplicidad y homogeneidad de la composición religiosa de la sociedad argentina debe quedar definitivamente sepultada. Por el contrario, entiendo, el tema no puede ser abordado sino desde el paradigma de la complejidad. Hay complejidad cuando son inseparables los elementos que constituyen un todo: *complexus* significa lo que está tejido junto⁹⁹⁹. El entramado social argentino del siglo XXI está compuesto de las hebras de numerosas y diversas corrientes religiosas. Puede decirse de la sociedad argentina, pues, que es compleja en cuanto al fenómeno religioso se refiere. Las herramientas que han sido pensadas hace muchos años atrás para una sociedad aparentemente homogénea y simple en lo religioso deben ser revisadas en profundidad. A reflexionar sobre esa necesaria revisión se dedicarán los capítulos siguientes.

⁹⁹⁸ Aunque es justo reconocer que la carencia de clero profesional no implica, por sí misma, la inexistencia de una organización estructurada, como queda demostrado en el caso de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

⁹⁹⁹ *Cfr.* HORNSTEIN, L., *Autoestima e identidad: narcisismo y valores sociales*, Tezontle (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011), p. 21.

5. DIFICULTADES DEL SISTEMA JURÍDICO VIGENTE Y RECLAMOS DE LAS MINORÍAS

«That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity toward each other.»¹⁰⁰⁰

(Virginia Declaration of Rights, 1776)

5.1 Introducción

a) Diversificación y pluralismo

La fuerte mayoría católica imperante en Argentina y –sobre todo– la identificación del ser nacional con el catolicismo (instalada fuertemente a partir de 1930), colocó durante muchos años una suerte de estigma sobre las minorías religiosas. Pertenecer una minoría significaba, antes que cualquier otra cosa, la disidencia respecto al culto mayoritario, una especie de anormalidad. Al respecto se ha dicho que “en un caso como el de Argentina, típicamente, la opción por un cambio de credo, por parte de ciertos segmentos de la población, nunca puede dejar de significar un rechazo a la religión oficial, históricamente asociada al Estado, y puede ser interpretada no solamente en su aspecto de positividad, sino también en su negatividad en tanto opción contra”¹⁰⁰¹.

Pero el pertenecer a una minoría religiosa implicaba además –y esto sea acaso más grave– la alteridad respecto a la pretendida nacionalidad argentina. Si, según sostiene el mito de la nación católica, ser argentino es ser católico, adoptar otra religión implica ser menos argentino, o directamente dejar de serlo.

¹⁰⁰⁰ [“Que la religión, o las obligaciones que le debemos a nuestro Creador, y la manera de cumplirlas, sólo pueden ser orientadas por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y que por tanto todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de la conciencia; y que es deber mutuo de todos el practicar la indulgencia cristiana, el amor y la caridad hacia los demás”].

¹⁰⁰¹ SEGATO, R. L., *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007), p. 197.

Como lógica consecuencia, esto implicaba que el costo de la disidencia sea muy elevado, llegando a veces incluso a convertirse en una barrera infranqueable¹⁰⁰².

A pesar de ello, a partir del retorno de la democracia comienza a hacerse evidente un fenómeno que hasta entonces permanecía en gran parte soterrado: el de la creciente diversidad religiosa de la población argentina. Esta complejidad viene a demostrar que no existen sociedades religiosamente homogéneas, sino –en todo caso– sociedades con “mercados religiosos” regulados¹⁰⁰³.

Esta diversificación del campo religioso es parte de una tendencia global que se ha puesto de manifiesto a partir de la década de 1960. En el mundo de posguerra, numerosas corrientes religiosas comenzaron a desafiar estructuras y doctrinas de las organizaciones religiosas tradicionales¹⁰⁰⁴. Como resultado de esta desregulación religiosa, las tradiciones que antes podían ser impuestas –con mayor o menor dificultad– de manera autoritaria, debieron en muchos casos responder al desafío planteado por esas corrientes diversas. Se opera una apertura de un mercado religioso, donde la lógica imperante se asemeja a la de un mercado económico de competencia perfecta: ninguna religión tiene exclusividad, y debe por tanto competir con otras por la captación de fieles¹⁰⁰⁵. Se trata en definitiva de un proceso de tránsito desde sistemas monopólicos (alianza del Estado con alguna iglesia) u oligopólicos (supremacía de un grupo de iglesias pertenecientes a la misma corriente principal) hacia un sistema de libre oferta y demanda¹⁰⁰⁶.

Ahora bien, la adaptación del marco jurídico y político a esta realidad de diversidad religiosa no resulta sencilla ni instantánea. Resulta apropiada la figura del mito de Procusto que utiliza De Luca¹⁰⁰⁷ para describir la actitud que históricamente han tenido al respecto los Estados nacionales: mutilaron, eliminaron o –en el mejor de los casos– sometieron a la invisibilidad pública a quienes no se adaptaron al molde de la

¹⁰⁰² Cfr. CARBONELLI, M. y MOSQUEIRA, M., "Minorías religiosas en..." *op. cit.* p. 7.

¹⁰⁰³ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 234.

¹⁰⁰⁴ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 95.

¹⁰⁰⁵ Cfr. BERGER, P. L., *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, 2º ed. (Buenos Aires: Amorrortu, 1969), p. 169.

¹⁰⁰⁶ Cfr. BASTIAN, J. P., "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive" en Jean Pierre Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine - Amérique latine* (Paris: Karthala, 2001).

¹⁰⁰⁷ Cfr. DE LUCA, J., "Multiculturalismo: política, no metafísica," *El País* 2001.

mayoría. Esta actitud ha sido hija de la obsesión por la homogeneidad como fundamento de la imprescindible unidad social.

La actual democracia, que requiere ser pluralista, debe adaptarse a la multiculturalidad, a una lógica garantista e inclusiva que permita facilitar la participación igualitaria en el espacio público de los distintos grupos minoritarios, sin que ello destruya ni la cohesión social ni la igualdad. Esto sólo puede lograrse a través de la concertación democrática, para lo cual el disenso ha de transformarse en el punto de partida, y no un molesto costo secundario¹⁰⁰⁸.

Resulta, pues, un error confundir diversidad con pluralismo. El concepto de pluralismo suele tener tres diferentes significaciones: la magnitud de la diversidad religiosa, el grado en que los distintos grupos religiosos existentes son aceptados en una sociedad, y el apoyo por el valor moral o político de la diversidad religiosa¹⁰⁰⁹. Esta última acepción, que me parece la más oportuna, requiere no sólo la mera existencia de diversidad religiosa, sino su efectiva valoración¹⁰¹⁰.

Como consecuencia, la diversidad imperante no se traducirá en verdadero pluralismo mientras no se reconozca que no existen, que no deben existir, diferencias de naturaleza entre las mayorías y las minorías¹⁰¹¹. Ambos son imprescindibles para la constitución de la totalidad cuerpo social, y por ende los grupos religiosos minoritarios deben tener acceso efectivo a iguales derechos (libertad igualitaria) respecto de las mayorías¹⁰¹².

b) Continuidad del entramado jurídico autocrático

Aunque el gobierno de facto culminó en 1983, año en que la población pudo volver a elegir a sus gobernantes por medio del voto, el esquema jurídico pergeñado por los ideólogos de la última dictadura militar ha sobrevivido varios años más. Ese

¹⁰⁰⁸ SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *Pluralisme confessional i laïcitat*, IDEES (Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, 2005), p. 8.

¹⁰⁰⁹ Cfr. BECKFORD, J. A., *Social theory and religion op. cit.* p. 74.

¹⁰¹⁰ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos" *Sociedade e Estado* 3, no. 2 (2008), p. 233-234.

¹⁰¹¹ VIVES, J. M., "No man's land: las minorías religiosas y su compleja relación con el secularismo" *Enfoques* XXIV (2012).

¹⁰¹² CARBONELLI, M. A., "Campo religioso y política: el rol de las minorías religiosas en el proceso de construcción de la laicidad en Argentina" (ponencia presentada en IV Curso Internacional "Fomentando el Conocimiento de las Libertades Laicas", El Colegio de México, México, 2009), p. 7.

entramado legal, que abarcaba los más amplios aspectos de la vida de la sociedad argentina, alcanza también desde luego al factor religioso.

Las dos normas que constituyen la piedra angular del sistema de regulación jurídica de las religiones en Argentina, la Constitución Nacional y el Código Civil¹⁰¹³, provienen ambas de la segunda mitad del siglo XIX. Sobre ellas, y a lo largo del siglo XX, se ha ido construyendo un entramado regulatorio que afecta tanto al catolicismo –en cuanto religión mayoritaria– como a las minorías religiosas.

Si bien se mira, este andamiaje jurídico no deriva forzosamente de aquellas normas fundantes, que únicamente establecen una asimetría a favor de la Iglesia Católica. La Constitución (al comprometer al Estado al sostenimiento de aquel culto), y el Código Civil (que le otorga a la Iglesia Católica una personalidad jurídica de naturaleza pública, lado a lado con las instituciones estatales), dejan un notable vacío en referencia al resto de las confesiones religiosas¹⁰¹⁴. Esta laguna legal ha sido llenada con un sistema de normas que –en no pocos casos– son herencia de regímenes dictatoriales. Gran parte de ese sistema continúa aún en vigencia.

Los ejemplos paradigmáticos en este sentido son el decreto-ley 21.745 de 1978, que crea el Registro Nacional de Cultos¹⁰¹⁵, y su decreto reglamentario 2.037/79¹⁰¹⁶. Esta normativa establece la obligación de las confesiones no católicas de inscribirse en el Registro a los fines de ser “reconocidos” por el Estado. Esa inscripción es condición para “la actuación de todas las organizaciones religiosas” y para el “otorgamiento [...] de personería jurídica”. La falta de inscripción significa, además de la pérdida de la personalidad jurídica para la organización, la “prohibición de actuar en el territorio nacional”. La denegación de reconocimiento, o su pérdida, podrá decretarse por distintas causas, por ejemplo cuando “los principios y/o propósitos que dieron

¹⁰¹³ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 221-222. A estas normas podría agregarse el Concordato firmado con la Santa Sede en 1966.

¹⁰¹⁴ A partir de 2016 entrará en vigencia el nuevo Código Civil y Comercial de la Nación. Al respecto, véase lo dicho en la nota 1067 del presente trabajo.

¹⁰¹⁵ Este Registro contaba con antecedentes que datan de gobiernos democráticos: el decreto 31.814/1948 (firmado por Perón), que creó el Fichero de Cultos, y decreto 1.127/1959 (dictado por Frondizi) que lo reorganizó.

¹⁰¹⁶ Ambas normas configuran el núcleo del sistema de registro, que luego recibiría numerosas reformas menores. Véanse, por ejemplo, las Resoluciones de la Secretaría de Culto 3509/1994, 3510/1994, 3307/2000 y 2801/2007.

origen a la constitución de la asociación o la actividad que ejerce, resultaren lesivas al orden público, la seguridad nacional, la moral y las buenas costumbres”.

Este sistema, ideado en el marco de la llamada “doctrina de la seguridad nacional”, ha pervivido en su gran parte inalterado a pesar de las variaciones políticas y sociales que han sobrevenido. En las últimas décadas del siglo XX, pero especialmente con el advenimiento del nuevo milenio, se ha podido observar en el país una mayor sensibilidad por los derechos humanos. Esto, sumado al ya referido aumento de la diversidad religiosa, “ha abierto el cauce de una nueva vinculación entre los Estados y los grupos religiosos, y por tanto, de una nueva legislación en la materia”, lo que parece demostrar que “ha llegado la hora de una revisión de las estructuras jurídicas”¹⁰¹⁷.

En el centro de esta revisión normativa parece encontrarse la posición jurídica desmejorada de las confesiones minoritarias respecto a la Iglesia Católica. Resulta evidente que esta asimetría sostenida por el ordenamiento legal genera todo tipo de tensiones en el campo religioso, tensiones que han ido aumentando en la medida en que interlocutores religiosos nuevos (o con posiciones fortalecidas) cobran importancia en la sociedad argentina¹⁰¹⁸.

En otras palabras, aunque actualmente existen pocos cuestionamientos –aunque los hay– referidos a la libertad religiosa entendida como ausencia de restricciones para actuar, sí se observan numerosos planteos referidos a esta falta de igualdad religiosa¹⁰¹⁹. Sería impropio sostener que la creciente participación de las minorías religiosas en el espacio público se circunscribe exclusivamente a reclamar al Estado por esta situación; en verdad, sus intervenciones se han extendido a diferentes ámbitos. Así, es cada vez más frecuente observar la participación de líderes religiosos en estructuras políticas partidarias, o asumiendo funciones públicas. También, de un modo más informal, algunas confesiones minoritarias se expresan sobre los debates públicos a través de pronunciamientos de distintos tipos¹⁰²⁰. De cualquier modo, parece claro que el mayor reclamo de las minorías religiosas está

¹⁰¹⁷ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Introducción..." *op. cit.* p. 15. El autor señala además los cambios que se han producido al interior de la Iglesia Católica, donde algunas posiciones otrora intrasigentes se han visto moderadas.

¹⁰¹⁸ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 221-222.

¹⁰¹⁹ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 59.

¹⁰²⁰ Cfr. CARBONELLI, M. y MOSQUEIRA, M., "Minorías religiosas en..." *op. cit.* p. 10.

relacionado a la falta de igualdad en materia de regulación jurídica del factor religioso.

c) El rol del protestantismo

Distintos actores han participado de este reclamo de revisión de la estructura jurídica. El más importante de ellos es, sin lugar a dudas, el amplio conglomerado de confesiones religiosas que identificamos bajo el epígrafe “protestantismo”.

Tradicionalmente, los protestantes –al igual que otras tradiciones religiosas– han oscilado entre dos posicionamientos frente a la realidad. Se trata de un sistema bipolar: una de las tendencias es hacia el escape del mundo (negación de lo secular, apartamiento de las cosas temporales, rechazo o indiferencia hacia la política). La otra, opuesta, es intentar influir sobre el Estado (cuando no directamente controlarlo), usualmente por medio de la política. La religión intenta servirse del aparato estatal para contribuir a sus fines, sean de transformación de estructuras sociales opresivas e injustas en el caso de los protestantes históricos (o liberacionistas), sean de emancipación del pecado y salvación personal en el caso de los protestantes conservadores¹⁰²¹. Estos extremos se encuentran en permanente tensión.

El intento de moralización de la sociedad por parte de los protestantes durante los siglos XIX y comienzos del XX muestra este dualismo. Por una parte, además de realizar proselitismo de sus convicciones religiosas, sostenían una declarada lucha contra los vicios (las bebidas alcohólicas, los juegos de azar) y promovían la temperancia y los hábitos moderados. Otro sector del protestantismo, por su parte, entendía que más allá de la transformación individual era necesaria una reforma cultural. Estos protestantes abogaban por causas tales como la abolición de la esclavitud, la lucha contra la pobreza, la emancipación de la mujer, los derechos de los trabajadores, la abolición de la pena capital. Ello acompañado por la defensa de la libertad religiosa en su vertiente de neutralidad estatal. Promovieron, pues, la secularización del registro de las personas, el matrimonio civil, los cementerios estatales y la educación laica, la que debía ser masiva y pedagógicamente

¹⁰²¹ Wynarczyk llama a estos términos “dualismo negativo” y “dualismo positivo”. *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 27-28.

innovadora. Sólo esta última serie de reivindicaciones fue defendida con determinación por los protestantes argentinos del siglo XIX.

Tal como se ha visto en el cap. 2 del presente trabajo, muchas de esas premisas fueron adoptadas por el Estado argentino durante la llamada “época laica”. Queda claro que para ello no sólo influyeron los protestantes –que por aquel entonces eran un grupo muy reducido– sino, esencialmente, los liberales. Una vez que esas reformas sociales y políticas estuvieron implementadas, quedando asegurada la tolerancia y la libertad religiosa en un grado aceptable, los protestantes emprendieron la retirada del ámbito público¹⁰²².

A partir de la segunda mitad del siglo XX, los protestantes comenzaron a retomar paulatinamente su participación activa en el foro público. La relación de fuerzas dentro del protestantismo estaba variando rápidamente: los conservadores, y luego los pentecostales, crecían aceleradamente en desmedro de los históricos. El efecto resultante fue que los conservadores, que tradicionalmente se encontraban cercanos al extremo del dualismo negativo, ahora se reconocieran como un actor potencialmente poderoso en la sociedad civil¹⁰²³. De manera que en cierto punto decidieron abandonar su posición pasiva y comenzaron a llevar adelante el proceso cívico de reclamo y protesta frente a lo que consideraban la conculcación de sus derechos¹⁰²⁴. Dicho de otro modo, ingresaron a la arena de la batalla jurídica.

En los últimos años, el crecimiento demográfico del protestantismo ha estado vinculado de manera determinante a la expansión del neopentecostalismo. Fue esta corriente la que ha aportado la masa crítica necesaria para que el protestantismo se transforme en un actor de importancia en la sociedad civil. No obstante, han sido los líderes históricos y conservadores (y, tal vez en menor medida, los pentecostales clásicos) los que en general han asumido la vanguardia en el proceso de reclamos frente al Estado¹⁰²⁵.

A partir de la década de 1990, las distintas federaciones que representan a las confesiones protestantes diseñaron y aplicaron la estrategia de “unidad de la iglesia”,

¹⁰²² AMESTOY, N. R., "Ideas para repensar..." *op. cit.* p. 19.

¹⁰²³ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 30.

¹⁰²⁴ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 237.

¹⁰²⁵ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 264, 268.

lo que implicaba la conformación de un frente unificado en la defensa de sus derechos. Esto les permitía compensar, en cierto modo, los efectos negativos que en este aspecto presenta la tradición protestante: su permanente tendencia a la dispersión. Esto se hace más claro si se observa el contraste, por ejemplo, con la Iglesia Católica que –a despecho de sus disidencias internas– muestra en general un liderazgo claro y una posición oficial definida.

Esta estrategia significaba, además, cerrar en gran medida la brecha que durante el apogeo de la Guerra Fría había separado al protestantismo en general, y al argentino en particular, en una división bipolar¹⁰²⁶. De este modo, se cohesionó el protestantismo en lo que se conoció como el “movimiento evangélico argentino”¹⁰²⁷. En este movimiento se concentraron, de alguna manera, las fortalezas de cada fracción del protestantismo. Como se ha mencionado, el polo conservador (en especial en su variante pentecostal) aportó la masa crítica necesaria, en base a su fuerte crecimiento desde la década de 1980. El polo histórico, por su parte, contribuyó con el capital que significaba el prestigio académico, el compromiso con los derechos humanos de sus dirigentes y sus contactos con segmentos de la política argentina¹⁰²⁸.

Como reflejo de esta estrategia de unidad, en el año 1993 se conformó un equipo *ad hoc* con el objetivo de actuar en representación de los intereses protestantes frente a la Secretaría de Culto. Este equipo, que estaba conformado por líderes de las principales federaciones protestantes (FACIERA, FAIE, FECEP) fue conocido como la Comisión Tripartita, y resultó el germen de una entidad protestante de cuarto grado¹⁰²⁹.

A pesar de este acercamiento entre los polos tradicionales, la intervención de los protestantes en los reclamos frente al Estado produjo entre ellos otro tipo de divisiones. Por ejemplo, cuando en 1991 la Secretaría de Culto presentó su proyecto de ley de cultos (conocido como “proyecto Centeno”), se pusieron en evidencia dos

¹⁰²⁶ Cap. 2.4.c.

¹⁰²⁷ Cfr. MARÓSTICA, M., "Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993" (Tesis Doctoral, University of California, Berkeley, 1997).

¹⁰²⁸ Cfr. WYNARCZYK, H., Ciudadanos de dos mundos... *op. cit.* p. 262, 294. Esto no implica desconocer que algunos dirigentes de los sectores evangelicales y pentecostales contaban también con ese prestigio. Pero parecen haber sido una excepción dentro de su campo.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, 280.

tendencias dentro del campo protestante argentino: por un lado aquellos que, inclinándose por desarrollar una estrategia gradualista, aceptaban el proyecto. Éstos entendían que la expresión del art. 2 de la Constitución Nacional (el Estado argentino *sostiene* el culto católico) resultaba suficientemente ambigua como para redactar –sin modificar ese artículo constitucional– una ley de culto aceptable en términos prácticos. Los que rechazaban el proyecto, por otra parte, lo hacían por considerarlo insuficiente para resolver la situación de las confesiones minoritarias. Pueden identificarse dentro de este segundo grupo, a su vez, dos sectores: aquellos que consideraban que previo al dictado de una nueva ley de culto debía eliminarse ese art. 2, de modo que todas las confesiones religiosas estén en igualdad de condiciones ante la ley, y aquellos que se oponían a la existencia de cualquier tipo de sistema de registro o inscripción, de forma similar a lo que ocurre en Estados Unidos¹⁰³⁰.

Algunos de los líderes religiosos enrolados en este último grupo organizaron, en 1993, el Consejo Interdenominacional de Pastores de la República Argentina (CIPRA)¹⁰³¹. Esta organización concentraba principalmente a pequeñas iglesias pentecostales autónomas (especialmente del conurbano bonaerense), que no se veían representadas por las federaciones que conformaban la Comisión Tripartita. Con todo, esta organización no tuvo un rol influyente en los procesos tendientes a generar modificaciones legislativas¹⁰³². Aun así, el hecho mismo de su conformación muestra en parte los límites de la estrategia de unidad sostenida por la dirigencia protestante.

Por su lado, y como una suerte de continuación del proceso iniciado con la Comisión Tripartita, prolongado luego con la Comisión Nacional Evangélica para la Reforma de la Constitución, las principales federaciones protestantes (FAIE, FACIERA, FECEP) conformaron en 1996 el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE). Será esta organización el principal actor –de entre los provenientes de las minorías religiosas– en los debates y negociaciones en torno a la reforma de la ley de culto, especialmente en el lustro 1996-2001.

Fue el CNCE el que convocó a una multitudinaria manifestación en el Obelisco de Buenos Aires. El objetivo principal era protestar por la existencia de un entramado legal que, según su opinión, los colocaba como “ciudadanos de segunda”. En 1999

¹⁰³⁰ *Ibid.*, 261-262.

¹⁰³¹ A veces presentado también como Consejo de Iglesias y Pastores de la República Argentina

¹⁰³² *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 277.

se concentró una gran multitud de protestantes para rechazar la forma en que el Estado hacía distribución de los beneficios de la sociedad. Los oradores demandaron “la promulgación de una ley de personería religiosa que asegure un trato igualitario, sin discriminación, a todos los credos y cree canales de relación con el Estado”¹⁰³³. El 3 de julio de 2001 el CNCE convocó a una segunda manifestación en el Obelisco. El resultado fue una mayor concentración de personas que en la anterior. Si bien la convocatoria hacía referencia a la lucha por la igualdad, a partir de ese momento el eje de la movilización social de los protestantes comenzó a desplazarse. De la lucha colectiva por la defensa de los derechos se pasaba a la oración por el país, probablemente en consonancia con los graves problemas socioeconómicos que afectaban a la Argentina¹⁰³⁴. Una tercera concentración fue convocada en el mismo emblemático lugar el 1º de noviembre de 2003. Su impacto, sin embargo, fue más modesto¹⁰³⁵ demostrando –de algún modo– que el *momentum* del reclamo por la igualdad encabezado por el CNCE se había diluido.

A partir de entonces, el campo protestante ha vuelto a sufrir la tensión entre sus polos dominantes. De alguna manera se han reeditado, aunque con menor intransigencia, las diferencias que históricamente han afectado al protestantismo desde el avenimiento de la Guerra Fría. Los ejes de discusión actuales son otros; por ejemplo, el posicionamiento frente a algunas políticas progresistas del Estado. En 2005, se visualizó esta contradicción en la reacción frente a las iniciativas del Poder Ejecutivo Nacional en materia de salud reproductiva¹⁰³⁶.

Concomitantemente, una fracción de los líderes protestantes que habían encabezado el movimiento de reclamo por la igualdad religiosa se transformó en un grupo de “partisanos y lobistas a favor de la entrada de principios morales de origen sobrenatural en la arena de debate parlamentario”¹⁰³⁷. Este accionar, que es percibido por algunos como un inapropiado avance de la religión sobre el Estado, también ha sido causa de tensión entre los protestantes.

¹⁰³³ *Ibid.*, 299-303.

¹⁰³⁴ *Cfr.* WYNARCZYK, H., "Los que salieron..." *op. cit.* p.

¹⁰³⁵ *Cfr.* FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 255.

¹⁰³⁶ WYNARCZYK, H., "También en Argentina la moral sexual divide a los evangélicos," *Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación*, 31/07/2003.

¹⁰³⁷ *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 323-324.

Por último, aunque no por ello menos importante, se mantiene irresuelta la tirantez producto de las diferentes pretensiones en el reclamo de modificación de la estructura legal regulatoria del factor religioso. Algunos impugnan el sistema vigente no sólo porque genera desigualdades entre la Iglesia Católica y el resto de las confesiones, sino porque en esencia se trata de un régimen inadecuado e injusto para ordenar las relaciones del Estado y las religiones. Mientras tanto, otros sectores sólo comparten la primera objeción, y por lo tanto aspiran a conseguir del Estado la concesión de privilegios tradicionalmente católicos. Dicho de otro modo, “en la mentalidad de no pocos pastores y líderes evangélicos se encontraba presente el planteo de posicionar a sus comunidades en un mismo sitio con la Iglesia Católica, extendiendo así tu área de injerencia a múltiples esferas de la sociedad: educación, salud, fuerzas armadas, entre otras”¹⁰³⁸.

5.2 Reclamos de las minorías religiosas

a) Introducción

Se ha repetido innumerables veces que en Argentina, –el consagrado “crisol de razas” – conviven armoniosamente las más diversas tradiciones religiosas. Sin dudas hay bases para pensar así: no sólo no se han vivido los flagelos de las guerras de religión, sino que el Estado argentino ha sido desde siempre aceptablemente tolerante con las minorías y casi no se registran casos de abierta persecución por cuestiones de religión. Esto ha permitido, por ejemplo, decir al Director del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI)¹⁰³⁹ que los casos de discriminación religiosa son “escasos y aislados”, y que afectan “sobre todo a los grupos religiosos más minoritarios y menos estructurados” como las comunidades de espiritualidad afroamerindia y umbanda¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁸ CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 7-8.

¹⁰³⁹ El Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) es un organismo descentralizado que se encuentra bajo la órbita del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Su accionar se desarrolla en articulación con la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, y se orienta a garantizar para todas las personas los mismos derechos y garantías de los que goza el conjunto de la sociedad, es decir, un trato igualitario. Atiende en especial a aquellas personas cuyos derechos se ven afectados al ser discriminadas por su origen étnico o su nacionalidad, por sus opiniones políticas o sus creencias religiosas, por su género o identidad sexual, por tener alguna discapacidad o enfermedad, por su edad o por su aspecto físico.

¹⁰⁴⁰ *Cfr.* CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor...* *op. cit.* p. 13.

No obstante, a poco de analizar con mayor detenimiento la realidad de las confesiones minoritarias, y –sobre todo– al conocer cuál es su percepción de esa realidad, el tema adquiere otra complejidad. Aún entre los grupos que difícilmente puedan contarse entre los “más minoritarios” y “menos estructurados”, la posición de las minorías parece diferir –o al menos matizar– esta idea oficial. Tomando por ejemplo el caso de los testigos de Jehová, conforme se ha mencionado¹⁰⁴¹, se puede observar una serie de dificultades que atraviesan quienes sostienen creencias religiosas diversas a las de la mayoría. Muchas de estas resistencias se observan, típicamente, en el ámbito laboral y en el ámbito escolar¹⁰⁴².

Al ser consultados, en distintos foros¹⁰⁴³, los referentes de diversas minorías religiosas han tenido oportunidad de expresar sus puntos de vista al respecto.

Algunos de ellos han expresado su plena satisfacción en referencia al tratamiento jurídico de las minorías religiosas en Argentina, y en especial han manifestado su beneplácito por la amplia libertad religiosa de la que se goza en el país. Así, por ejemplo, los representantes bahaíes han señalado que su situación en relación con la libertad de religión y sus manifestaciones era plenamente satisfactoria¹⁰⁴⁴. En similar sentido se han expresado los líderes de la Iglesia Apostólica Armenia¹⁰⁴⁵.

También parece ser esta la postura los anglicanos. Así lo manifestó el Rev. David George¹⁰⁴⁶, Archdeacon de la Iglesia Anglicana en Argentina y especialista en historia del anglicanismo. Para él, un sistema ideal de relaciones Estado-iglesias sería aquel que ofrezca libertad religiosa, garantice la identidad de la Iglesia (frente a posibles grupos disidentes o impostores) y reconozca la naturaleza religiosa de las iglesias. La legislación argentina, desde su punto de vista, falla apenas en este último

¹⁰⁴¹ Cap. 4.3.c y d.

¹⁰⁴² SHAMMAH, N., "Pluralismo y diversidad religiosa..." *op. cit.*

¹⁰⁴³ Recurriré aquí principalmente a tres fuentes: el Informe redactado en 2001 por el Relator Especial sobre libertad de religión o creencias del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Abdelfattah Amor, quien entrevistó a representantes de diversas religiones y de los humanistas; el Informe publicado por el INADI en 2005, elaborado bajo la coordinación de Waldo Villalpando, que da cuenta de las reuniones mantenidas con diversos líderes religiosos; y finalmente las entrevistas personales que me han brindado diversos referentes de minorías religiosas, así como la Directora del Registro de Cultos No Católicos, las que se han llevado a cabo durante el primer semestre de 2013.

¹⁰⁴⁴ *Cfr.* CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor...* *op. cit.* p. 23.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, 18.

¹⁰⁴⁶ GEORGE, D., "Entrevista personal", realizada por el autor (Buenos Aires: Inédita, 2013).

punto. Sin embargo no hay quejas respecto a los privilegios legales de la Iglesia Católica: hay una fuerte conciencia de la preeminencia de la Iglesia Anglicana en el Reino Unido, y la consiguiente aceptación de su papel secundario en otros países.

Los Testigos de Jehová, por su parte, sostienen una posición particular, derivada de su teología. Ángel Mاتيacci¹⁰⁴⁷, representante de los Testigos de Jehová en Argentina, lo explica así: “nosotros como somos una minoría y no nos preocupa el apoyo que pudiéramos tener de parte del gobierno”. Recuerda Mاتيacci las dos procripciones que han atravesado los testigos de Jehová, cuando se les negó la inscripción al Registro pero no fueron perseguidos, y la del Proceso de Reorganización Nacional, cuando sí fueron hostigados. Aboga simplemente por una convivencia pacífica; los testigos sólo aceptarían apoyos económicos del Estado si eso “no involucrara un involucramiento” en actividades políticas.

Otras comunidades religiosas han expresado preocupaciones en relación a la libertad religiosa, aunque estas no derivan de necesariamente de la normativa legal. Así, por caso, representantes de la comunidad judía han sostenido que más allá de que en Argentina se respetan en general la libertad de religión y sus manifestaciones, y que existe legislación que prohíbe la discriminación, con todo existen ciertas dificultades en los hechos. Se han referido particularmente a las complicaciones para el acceso a puestos de responsabilidad dentro de las fuerzas armadas y de la policía. Mientras que consideran que Argentina no es un país antisemita en general, denuncian sí que existen casos puntuales de antisemitismo, al tiempo que reconocen que a veces las acusaciones de antisemitismo han sido utilizadas de manera abusiva por algunos judíos¹⁰⁴⁸. Una posición similar sostiene el Rabino Abraham Skorka, rector del Seminario Rabínico Latinoamericano. Según él los judíos se han adaptado a vivir en el sistema argentino merced a su hondo sentido práctico. No obstante, desde que fuera miembro de la Comisión Bicameral Jubileo 2000 (un colectivo conformado en el Congreso Nacional para tratar la problemática religiosa y social) ha venido advirtiendo que en Argentina no hay igualdad religiosa. “Además de la letra de la ley

¹⁰⁴⁷ MATIACCI, Á., "Entrevista personal", realizada por el autor (Buenos Aires: Inédita, 2013).

¹⁰⁴⁸ *Cfr.* CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 18-21.

importa su aplicación”, según Skorka, “y la Constitución de 1853 estableció la libertad pero no la igualdad”¹⁰⁴⁹.

Referentes de la comunidad musulmana, por su parte, han sostenido que tienen la posibilidad de ejercer plenamente su libertad de religión y sus manifestaciones, especialmente mediante la práctica religiosa y la construcción de lugares de culto y escuelas. Si bien se muestran satisfechos con esta situación, señalan por otro lado su preocupación en torno a la llamada *islamofobia*, y solicitan al Estado que encuentre y ponga en acción soluciones prácticas a este problema¹⁰⁵⁰.

En cuanto a las comunidades autóctonas y sus creencias religiosas, su preocupación parece estar vinculada principalmente a la restitución de sus tierras. Éstas tienen en muchos casos un componente religioso, como sucede con los lugares sagrados o los cementerios. En el caso de los aborígenes se da, además, la inusual circunstancia de que muchos museos conservan restos humanos para su estudio o exposición pública. Sus descendientes reclaman su devolución para dar cumplimiento a sus rituales sagrados, pero la posibilidad de esa restitución se enfrenta a las razones científicas y arqueológicas defendidas por los museos¹⁰⁵¹.

Existe otro sector de los grupos religiosos que, sin dejar de reconocer la amplia libertad religiosa existente, plantean algunas preocupaciones en torno al esquema legal vigente. Algunos lo hacen de manera genérica, como los representantes de los budistas tibetanos. Estos admiten que existe libertad para elegir una religión, realizar las manifestaciones externas correspondientes y cambiarla por otra creencia si fuere el caso; sin embargo, consideran que “Argentina debía progresar hacia una mejor comprensión de las demás religiones y hacia una verdadera separación entre la religión y el Estado”¹⁰⁵².

Otros orientan sus preocupaciones de manera particular hacia un punto: el de la igualdad de trato de parte del Estado hacia todas las confesiones religiosas. Así, por ejemplo, el representante de la Iglesia ortodoxa rusa –sin dejar de admitir que existe una entera libertad de religión– ha solicitado que “esa libertad fuera acompañada de

¹⁰⁴⁹ SKORKA, A., "Entrevista personal", realizada por el autor (Buenos Aires: Inédita, 2013).

¹⁰⁵⁰ Cfr. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 21-23.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, 27.

¹⁰⁵² *Ibid.*, 23.

una igualdad de trato”¹⁰⁵³. En sentido similar, aunque de modo mucho más concreto, se han manifestado los humanistas. Para ellos, se producen casos de discriminación y de intolerancia como consecuencia de las relaciones privilegiadas que existen entre la Iglesia Católica y el Estado nacional. La mayoría de estas situaciones se vinculan, según los humanistas, a una casi omnipresencia del catolicismo en las instituciones estatales, tales como la caridad social, las fuerzas armadas y de seguridad, la salud pública, la educación estatal. Denuncian, además, que parte de esa actividad se realiza con fondos públicos. Esta hegemonía de las instituciones católicas en el espacio estatal pone en tela de juicio los principios de tolerancia, libertad de creencia y no discriminación. Entienden también que el poder judicial aplica criterios muy conservadores en relación a los derechos de las minorías, y que por tanto se dificulta la defensa de esos derechos.

En definitiva, sostienen que el esquema legal fundado en el art. 2 de la Constitución resulta discriminatorio porque beneficia a las instituciones católicas con los fondos públicos provenientes de ciudadanos pertenecientes a otra fe o no creyentes. Adicionalmente se han quejado por no recibir, como humanistas sin creencia religiosa, los beneficios que sí reciben las comunidades de esa naturaleza. Por lo tanto piden, por un lado, “que el pluralismo de la sociedad argentina se refleje debidamente en las políticas públicas y en las instituciones del Estado” y, por otro, “que el trato del Estado a las minorías religiosas y de creencia sea igualitario, lo que implica, en particular, el pleno reconocimiento de los no creyentes y de sus necesidades”¹⁰⁵⁴.

Seguramente el reclamo más profundo y sostenido en relación al sistema legal de regulación del factor religioso haya provenido de algunas denominaciones protestantes. Este reclamo ha dado lugar a un proceso de movilización social, que en rigor ha tenido dos facetas: el denominado “reclamo de igualdad de cultos” y la formación de partidos políticos con tendencia religiosa. Mientras que la primera cuestión de la igualdad continuó vigente, el proyecto de crear partidos evolucionó a través de una secuencia de fases hasta extinguirse en el 2001¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, 17.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, 24-26.

¹⁰⁵⁵ *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 15-16. Para un tratamiento profundo y riguroso del proceso de formación de partidos políticos de raíz protestante debe leerse

En consonancia con esta postura, los representantes de diversas denominaciones protestantes¹⁰⁵⁶ han manifestado que aunque el grado de respeto por la libertad de religión y de culto es elevado en la Argentina, subsiste un “problema de igualdad”¹⁰⁵⁷.

Esta desigualdad se revela de diversas formas. Los líderes protestantes han señalado su disconformidad, por ejemplo, con el apoyo financiero directo que recibe la Iglesia Católica, del que no participan el resto de las confesiones religiosas. Este apoyo surge no sólo de los aportes inmediatos con cargo al presupuesto nacional, sino de otras situaciones que los protestantes consideran injustas, como la canalización de ayudas sociales por medio de instituciones católicas (paradigmáticamente, Cáritas) o la “existencia de un impuesto más elevado en la frontera de ciertas provincias para la ayuda humanitaria que no dependa de organismos católicos”¹⁰⁵⁸.

El Dr. Néstor Míguez¹⁰⁵⁹, pastor metodista, rector del Instituto Superior Evangélico de Estudios Superiores y presidente de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas, resumen la posición de las iglesias protestantes tradicionales. Míguez señala cuatro problemas del sistema argentino de relaciones Estado-iglesias. En primer lugar, las iglesias no se reconocen como “iglesias” (excepto por la Iglesia Católica). En segundo orden, el régimen de asociaciones civiles impuesto a las iglesias es extraño para la mayoría de ellas, lo que produce una especie de “esquizofrenia organizativa”; las iglesias se ven obligadas a generar una doble estructura, lo que genera tensiones y en definitiva afecta la libertad religiosa. Tercero, no se hace un reconocimiento expreso de la función religiosa, ya que se asimila a las iglesias a los clubes sociales o deportivos. En último lugar, refiere el problema de las iglesias transnacionales, que tienen dificultades de reconocimiento, de importación de materiales para su misión y de sostenimiento de los misioneros en el exterior. Según Míguez, el sistema de libertad sin igualdad es inadecuado, ya que “no puede haber libertad en la asimetría”.

WYNARCZYK, H., *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)* op. cit.

¹⁰⁵⁶ Adventistas, bautistas, luteranos, metodistas y valdenses.

¹⁰⁵⁷ Cfr. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor...* op. cit. p. 16-17.

¹⁰⁵⁸ Cfr. VILLALPANDO, W., *Hacia un plan...* op. cit. p. 218-221.

¹⁰⁵⁹ MÍGUEZ, N., "Entrevista personal", realizada por el autor (Buenos Aires: Inédita, 2013).

El pastor y presidente de la Unión Argentina de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Mg. Carlos Gill Krug¹⁰⁶⁰, explica la posición de esa denominación respecto a la libertad con que cuentan las minorías religiosas en el país. Aunque en gran medida el marco jurídico permite desarrollar con libertad las actividades de la iglesia, Gill Krug señala algunos temas de preocupación. Entre ellos, las ordenanzas municipales que prohíben la habilitación de nuevos lugares de culto en las zonas céntricas, desplazando a las religiones minoritarias a las zonas periféricas, mientras las iglesias históricas o mayoritarias tienen libertad para congregarse en las zonas que consideren oportunas. También las normativas que han comenzado a sancionarse en ámbitos provinciales y municipales estableciendo el descanso dominical obligatorio, coincidiendo con el día de observancia religiosa de la mayoría, pero generando un señalado perjuicio para las minorías que descansan por motivos religiosos en otro día (como adventistas y judíos). En definitiva, la Iglesia Adventista aboga por un sistema donde exista igualdad para todas las religiones y sus fieles, tanto en términos de apoyo estatal como de requisitos para obtener la personalidad jurídica. Los adventistas sostienen que el mejor modo de lograrlo es separando al Estado (que debe encargarse de promover el bienestar social y económico de la población) de las religiones (que deben atender las necesidades espirituales y trascendentes de la sociedad).

Otra situación que genera la inquietud de los protestantes es la presencia de rituales, fórmulas y símbolos católicos (crucifijos, representaciones de la Virgen María y de los santos) en instituciones estatales y actos oficiales. Arguyen que esto transmite un mensaje claro sobre la mayor importancia que el Estado atribuye a esa creencia por sobre las demás. Esto se traduce, también, en una indebida influencia de la Iglesia Católica sobre el Estado y sus autoridades. Por ejemplo, intentando imponer sus principios religiosos en materia de salud reproductiva y derechos de la mujer al conjunto de la sociedad, o utilizando el sistema público de educación para la difusión del catolicismo y sus valores a los alumnos.

Un tercer grupo de reclamos apunta hacia la conformación del calendario de feriados y días no laborables. Si bien las comunidades judía¹⁰⁶¹ y musulmana¹⁰⁶² cuentan con

¹⁰⁶⁰ GILL KRUG, C., "Entrevista personal", realizada por el autor (Buenos Aires: Inédita, 2014).

¹⁰⁶¹ Ley 24.571, Días no laborables para los judíos (Boletín Oficial, 30/10/1995).

¹⁰⁶² Ley 24.757, Días no laborales para los musulmanes (Boletín Oficial, 02/01/1997).

legislación al respecto, la misma es limitada y no resulta extensiva a otras comunidades, lo que dificulta la observancia de los rituales religiosos. Esto es especialmente cierto en relación a comunidades que observan un día de reposo distinto del domingo, como los adventistas del séptimo día.

Hasta aquí se han mencionado, a guisa de ejemplo, algunas posturas sostenidas por referentes de diversas creencias minoritarias. Desde luego, existen muchísimas otras, y excedería largamente el objeto de este trabajo reseñarlas todas. No obstante, antes de finalizar este apartado es necesario mencionar a otro colectivo que reiteradamente ha presentado objeciones respecto al régimen legal vigente. Se trata de sectores provenientes del propio entorno católico. A pesar de que por las limitaciones de este trabajo no se ha incursionado en el estudio de la Iglesia Católica misma, y las alusiones a ella son sólo tangenciales, no puede dejar de mencionarse que existen referentes dentro del catolicismo que han insistido sobre la necesidad de modificar el régimen legal vigente en materia de regulación del fenómeno religioso. Su importancia fundamental radica en que, a diferencia de los actores provenientes de las minorías religiosas, tienen la capacidad de alternarse en la conducción de la Secretaría de Culto¹⁰⁶³, y desde allí influir en la política del Estado hacia las minorías religiosas.

La actual titular de esa Secretaría, Dra. Andrea DeVita¹⁰⁶⁴ (quien por cierto no proviene del catolicismo) destaca la historia de convivencia armónica entre las distintas religiones en Argentina, así como el respeto por el Estado de la diversidad. No obstante, aboga por la previsión de un tipo de personalidad jurídica religiosa (posiblemente mediante la modificación del Código Civil). Es necesario, advierte, que se produzca un “cambio cultural”.

Como puede observarse, aunque resulta evidente que el régimen actual de regulación del factor religioso resulta insatisfactorio para diversos sectores, el grado de esa insatisfacción varía y las expresiones de desacuerdo (y el énfasis puesto en cada una de ellas) no conforman un todo coherente y preciso. Por tanto, tomando como referencia varias de las inquietudes mencionadas, me ha parecido oportuno clasificarlas por un lado en aquellas directamente relacionadas a la falta de igualdad

¹⁰⁶³ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 220-221.

¹⁰⁶⁴ DE VITA, A., "Entrevista personal", realizada por el autor (Buenos Aires: Inédita, 2013).

(probablemente el principal problema jurídico), y por otra parte algunos otros reclamos conexos.

b) Reclamos directamente relacionados a la falta de igualdad

Es ampliamente aceptado que no existe igualdad religiosa en Argentina. Las discusiones radican en todo caso –como se verá enseguida– en torno a los alcances y la justicia de esa situación.

Comenzando por la Constitución nacional, que en su art. 2 otorga a la Iglesia Católica financiamiento a cargo del Estado, y continuando por una larga lista de normas legales de inferior jerarquía, la desigualdad es innegable¹⁰⁶⁵. Vale mencionar algunos casos, a modo de ejemplo:

a) El Código Civil (1869, reformado en 1968), en su art. 33, especifica que la Iglesia Católica tiene carácter público, mientras que las asociaciones civiles o religiosas – con esta figura se designa a los demás cultos–, asumen un carácter privado¹⁰⁶⁶;

b) El decreto-ley 21.540 (1982) otorga una asignación vitalicia para determinadas jerarquías eclesióstáticas católicas equivalente a un porcentaje de la percibida por un Juez Nacional de primera instancia;

c) el decreto-ley 21.950 (1979) otorga una asignación mensual a los arzobispos y obispos católicos equivalente a un porcentaje de la percibida por un Juez Nacional de primera instancia;

¹⁰⁶⁵ Cfr. ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 11-12.

¹⁰⁶⁶ El art. 33 redactado originalmente por Vélez Sarsfield distinguía a "La Iglesia" (inc. 4º), que era personas de "existencia necesaria", de "las comunidades religiosas" (inc. 5º), que eran de "existencia posible". En 1968, la ley 17.711 modificó el artículo, distinguiendo entre las personas de "carácter público" y las de "carácter privado". Entre las primeras se cuenta a "La Iglesia Católica" (inc. 3º), mientras que desaparece cualquier referencia a personas de tipo religioso, debiendo las comunidades religiosas constituirse como asociaciones civiles o fundaciones (inc. 1º).

Mediante la ley 26.994 (2014) se ha sancionado un nuevo Código Civil y Comercial (CCC) para la nación, el cual tiene prevista su entrada en vigencia a partir del 01/01/2016. El nuevo régimen distingue entre "personas jurídicas públicas", entre las que se cuenta "la Iglesia Católica" (art. 146, inc. c), y "personas jurídica privadas", entre las que enumera a "las iglesias, confesiones, comunidades o entidades religiosas" (art. 148, inc. e). Esto significa que, en principio, las minorías religiosas no necesitarían ya organizarse como asociaciones civiles primero para luego obtener la personalidad de naturaleza religiosa. Sin embargo, la ley de derogaciones ha mantenido vigente el decreto-ley 21.745, con su correspondiente sistema de Registro actual. Por otro lado, la nueva reglamentación para las asociaciones civiles y simples asociaciones que se encuentra ahora incorporada al CCC (cap. 2, arts. 168 a 192) contiene exigencias más gravosas que el régimen anterior. De modo que aún con la entrada en vigencia del nuevo CCC la situación de las minorías religiosas en relación a este tema, lejos de mejorar, parece deteriorarse.

- d) el decreto-ley 22.162 (1980) otorga una asignación mensual a los curas párrocos o vicarios ecónomos de parroquias católicas situadas en zonas de frontera;
- e) el decreto-ley 22.430 (1981) otorga una asignación mensual vitalicia para sacerdotes seculares del culto católico, apostólico, romano, no amparados por un régimen oficial de previsión o de prestación contributiva;
- f) el decreto-ley 24.884 (1982) prevé que los vicarios capitulares o administradores apostólicos del culto católico romano que de manera interina ocupen alguno de los cargos expresados en el decreto-ley 21.950 reciban la misma asignación mensual;
- g) el decreto-ley 22.950 (1983) establece la contribución del gobierno nacional en la formación del clero católico surgido de la población nativa;
- h) el decreto 1.991/1980 regula el otorgamiento de pasajes aéreos gratuitos para las personas que cooperan con el fin apostólico de la Iglesia Católica, sean ministros o laicos;
- j) El decreto N° 1.636/2001 incluye a la jerarquía eclesiástica de la Iglesia Católica entre los beneficiarios del Pasaporte Oficial (junto, por ejemplo, con los integrantes de los Poderes Legislativo y Judicial de la Nación).

El resto de las comunidades y grupos religiosos no reciben este tipo de aportes directos del Estado ni tienen ninguna otra clase de privilegios. Gozan, sí, de exenciones impositivas de diverso alcance, pero en rigor esto no se debe en general a su condición de grupos religiosos sino a que se trata (por mandato legal) de asociaciones sin fines de lucro. En tal sentido, reciben idénticas concesiones que otra clase de asociaciones, tales como las culturales, deportivas o sociales. De hecho, el decreto-ley 21.745 de la dictadura militar (1978) prevé un régimen de doble inscripción que hace que el procedimiento sea más gravoso para las asociaciones religiosas que para las de otra clase. Esto es así porque les impone obtener previamente la inscripción en el Registro Nacional de Cultos para recién entonces obtener la personalidad jurídica de derecho privado.

Parece fuera de cualquier controversia razonable, pues, la afirmación de que el Estado argentino sostiene un sistema legal de libertad religiosa sin igualdad religiosa. De hecho hay especialistas –particularmente entre los sectores protestantes, aunque también los hay católicos– que señalan que el Estado argentino puede calificarse

como confesional¹⁰⁶⁷. De manera análoga se ha expresado en su hora el profesor Llamazares Fernández respecto del sistema constitucional español¹⁰⁶⁸, en el cual se observa sin embargo una mayor tendencia formal hacia la laicidad que en el esquema argentino.

Ahora bien, esta situación genera diversas reacciones. Para algunos se trata de un escenario absolutamente deseable. A nadie ha de extrañar que esta postura haya sido defendida –en general– por ciertos pensadores católicos. De hecho, algunos de ellos han advertido que la igualdad religiosa iría en desmedro de la preeminencia constitucional que corresponde al culto católico, cuando no de la lisa y llana confesionalidad del Estado¹⁰⁶⁹.

Así, por ejemplo, en su voto en disidencia en el caso “Glaser” el Ministro de la Corte Suprema Guillermo Borda entendió que no habría inconvenientes en otorgar beneficios especiales seminaristas y ministros del culto católico –sin hacer lo mismo con los de otros cultos– ya que la igualdad ante la ley “no rige en materia religiosa, porque la Constitución confiere preeminencia al culto católico”¹⁰⁷⁰. Quienes así opinan no observan contradicción alguna entre esta negación de la igualdad ante la ley y el principio de no discriminación. En este sentido, dice Bidart Campos:

Cuando afirmamos que hay libertad de cultos pero no igualdad de cultos, estamos muy lejos de entender que la constitución introduce una discriminación arbitraria en orden a la libertad religiosa de las personas y de las comunidades no católicas. [...] La ‘no igualdad’ de cultos y de iglesias, sin cercenar el derecho a la libertad religiosa en estricto pie de igualdad para todas las personas y comunidades, significa únicamente que la relación de la República Argentina con la Iglesia Católica Romana es diferente a la que mantiene con los demás cultos e iglesias, porque cuenta con un

¹⁰⁶⁷ Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 165.

¹⁰⁶⁸ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y SUÁREZ PERTIERRA, G., "El fenómeno religioso en la nueva Constitución española: bases de su tratamiento jurídico" *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, no. 61 (1980), p. 29-33.

¹⁰⁶⁹ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 60.

¹⁰⁷⁰ *Glaser, op. cit.* [del voto en disidencia parcial del Ministro Borda].

reconocimiento especial. Por eso hemos hablado antes de 'preeminencia' ¿No podría, acaso, traducirse en el adagio latino '*primus inter pares*'?¹⁰⁷¹

En otros casos, sin entrar a discutir la pertinencia o no de la supremacía legal del catolicismo –la que se da por sentada–, se ha hecho hincapié en la necesidad de asegurar la igualdad de trato para los ciudadanos que no pertenecen a esa fe. En el propio caso “Glaser” antes citado, la mayoría de la Corte entendió que hacer distinciones entre los seminaristas católicos y los de otras religiones (en la especie, uno judío) contraría el espíritu de la Constitución, “la que –sin mengua de las disposiciones en cuya virtud se otorga primacía a la religión católica apostólica y romana (Arts. 2, 76 y 80)– ha querido asegurar a todos los habitantes de la Nación el derecho de profesar libremente su culto y practicarlo en igualdad de condiciones”¹⁰⁷². Esta posición, que aparece como más moderada, pretende conciliar la situación privilegiada de un culto con la igualdad de trato hacia los integrantes de otras religiones, argumento que –a mi juicio– resulta difícil de sostener.

Se puede identificar, por fin, una tercera posición que considera que la primacía legal de una determinada religión no se compadece con la igualdad ante la ley que garantiza la Constitución Nacional. En esta línea parecen ubicarse los reclamos de algunas minorías religiosas que –en la interpretación del Relator Especial sobre la libertad de religión de Naciones Unidas– “plantean problemas que tienen que ver principalmente con el principio de la igualdad de trato”¹⁰⁷³. Así, y tal como ha sido reseñado brevemente más arriba, las comunidades protestantes y ortodoxa rusa, así como los humanistas, se consideran muy afectadas por una desigualdad de trato por parte del Estado y sus instituciones atribuible principalmente a la posición privilegiada de la Iglesia Católica.

En el centro de este reclamo se encuentra generalmente la desigualdad provocada por el apoyo financiero –directo e indirecto, aunque principalmente el primero– que recibe el culto católico, y el estatuto jurídico diferenciado que el mismo goza, que lo ubica entre las personas jurídicas de derecho público, mientras que el resto de las

¹⁰⁷¹ BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)*... *op. cit.* p. 148.

¹⁰⁷² *Glaser, op. cit.* [del voto de la mayoría].

¹⁰⁷³ *Cfr.* CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor*... *op. cit.* p. 31-33.

creencias deben organizarse en torno a asociaciones de derecho privado y están sujetas a un régimen de registro y control estatal¹⁰⁷⁴.

Esta última postura ha cobrado últimamente cierta importancia en gran parte como consecuencia de una declinación demográfica relativa de la Iglesia Católica a expensas del crecimiento de los protestantes. Éstos han ido ganando lugar en el espacio público, y –habiendo tomado conciencia del crecimiento de su importancia como actor social relevante– han entablado un proceso de demanda de reconocimiento de sus derechos. El reclamo se ha gestado bajo el rótulo genérico de lucha por la igualdad religiosa. Este proceso constituye, y en esto comparto la opinión de Navarro Floria, uno de los principales “motores de cambio del Derecho eclesiástico” del Estado argentino¹⁰⁷⁵.

Se analizarán a continuación las dos situaciones que constituyen el eje del reclamo por igualdad planteado por las minorías religiosas: el modo en que el Estado reconoce la naturaleza jurídica de las comunidades religiosas y el sistema de apoyo financiero estatal hacia las religiones.

El reconocimiento de la naturaleza jurídica institucional

La importancia de reflexionar sobre la naturaleza jurídica que el Estado atribuye a las comunidades religiosas reside en que esta circunstancia afecta la posibilidad de los individuos que componen esas comunidades de ejercer plenamente su derecho de libertad religiosa. Por esto, y a pesar de que la doctrina argentina ha distinguido tradicionalmente –y lo sigue haciendo– entre igualdad de las personas e igualdad de las confesiones, esta distinción no parece tener un sustento suficientemente robusto. En efecto, de poco o nada vale decir que existe igualdad individual cuando los individuos que pertenecen a una fe pueden ejercer su culto sin dificultad alguna (ya que el Estado asume como necesaria la existencia de la comunidad de fe que los

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*

¹⁰⁷⁵ *Cfr.* NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 53. No obsta a esta conclusión el hecho de que –como algunos autores intuyen– exista detrás de este reclamo por igualdad religiosa una agenda velada cuyo objetivo sería ocupar espacios que el Estado ha concedido tradicionalmente al catolicismo. *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 269. Es decir, la construcción de duopolio católico-protestante, sin cambios trascendentes en el sistema integralmente considerado. Aunque esto fuera cierto (y me caben pocas dudas de que lo es, al menos para parte de los protestantes), ello no resta entidad al hecho de que ha sido este reclamo de igualdad la principal interpelación que ha recibido un sistema legal que de otra forma pareciera destinado a permanecer inmutable.

nuclea, es decir, la iglesia), mientras que los individuos que pertenecen a otra fe deben sortear –para lograr el mismo objetivo de ejercer su culto– una serie de requisitos burocráticos. Para estos últimos, en definitiva, ese reconocimiento deriva de una concesión del Estado. La desigualdad de cultos, pues, se traduce necesariamente en desigualdad individual. Esto puede observarse con toda claridad en el extremo de la prohibición de una confesión determinada, que impide a los individuos que profesan esa fe, y por ese solo hecho, disfrutar de su derecho de profesar libremente su culto¹⁰⁷⁶.

En Argentina las comunidades religiosas distintas de la Iglesia Católica deben organizarse como entidades civiles de derecho privado, lo que trae aparejada una serie de consecuencias. La primera –y tal vez más importante– sea que para obtener esta personalidad jurídica se requiere previamente la inscripción en el Registro Nacional de Cultos. Se trata en consecuencia de un doble trámite, lo que pone a las comunidades religiosas minoritarias en peores condiciones que –por ejemplo– un club deportivo o una sociedad cultural. Con el agravante de que la inscripción en el Registro de Cultos implica un acto administrativo de la Dirección del Registro, por lo cual la posibilidad de constituir jurídicamente una comunidad de fe depende del arbitrio del Estado, lo que de suyo constituye una seria limitación al derecho de libertad religiosa.

Téngase presente, además, que la regulación estatal excede lo exclusivamente normativo, y se asienta a veces en decisiones administrativas de funcionarios de distintos rangos. Se configura así “un control burocrático de las inscripciones que, junto con la arbitrariedad del accionar de otros representantes estatales, como la policía, puede dificultar o entorpecer la actividad cotidiana de los templos e iglesias”¹⁰⁷⁷. Sumado a ello, se da la circunstancia de que hasta mediados de la década del 2000 –cuando se abrió a concurso público el cargo de Director– el control del Registro Nacional de Cultos había estado permanentemente en manos de personas conocidamente ligadas al ámbito del catolicismo. Estos funcionarios ejercieron su cargo con criterios más amplios o más restrictivos –llegándose incluso a suspender totalmente las nuevas inscripciones–, en relación a sus convicciones personales y a la línea política que representaban.

¹⁰⁷⁶ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 59.

¹⁰⁷⁷ Cfr. FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 249.

Hay otro asunto relacionado a la estructura jurídica en el cual la diferencia entre la iglesia mayoritaria y las minorías religiosas es notable: el referido a la autonomía interna. Mediante el Concordato de 1966 la República Argentina ha reconocido a la Iglesia Católica una plena autonomía interna para resolver sus asuntos. Esta franquicia ha sido interpretada por la Corte Suprema diciendo que “implica la más plena referencia al ordenamiento jurídico canónico”, en materia de calificación, administración y disposición de bienes¹⁰⁷⁸, y también en lo relativo al régimen disciplinario interno y el de los ministros de culto¹⁰⁷⁹. En contrapartida, no existe norma alguna que asegure la autonomía interna de las demás iglesias o comunidades religiosas¹⁰⁸⁰, aun cuando estén inscriptas en el Registro y gocen de personalidad jurídica. Es justo señalar, sin embargo, que por vía pretoriana la jurisprudencia se ha encargado –bien que tímidamente– de reconocer cierta autonomía en diversos casos. Por ejemplo, se ha negado la posibilidad de la revisión judicial de las sanciones disciplinarias derivadas de la normativa propia de una iglesia¹⁰⁸¹, o se ha vedado a la autoridad civil la facultad para obligar a un fiel a comparecer ante un tribunal religioso¹⁰⁸².

En respuesta a estas inquietudes, el CNCE ha reclamado en reiteradas ocasiones que se sancione una ley que confiera personalidad religiosa a todas las comunidades, eximiéndolas de tramitar su registro como asociaciones civiles o fundaciones¹⁰⁸³. Aunque esto significaría un avance respecto de la situación actual, resulta claro que no solucionaría la totalidad de los problemas que se han mencionado.

¹⁰⁷⁸ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Lastra, Juan c/ Obispado de Venado Tuerto* (22/10/1991) L. 267. XXIII, Fallos 314:1324.

¹⁰⁷⁹ *Rybar, op. cit.*

¹⁰⁸⁰ De hecho, la propia posibilidad de realizar concordatos o acuerdos con las confesiones religiosas no está prevista, y por lo tanto estos no existen. *Cfr.* NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 56.

¹⁰⁸¹ NAVARRO FLORIA, J. G., "Sobre la competencia de..." *op. cit.* p.

¹⁰⁸² Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, Sala I, *Chami, Elisa c/ Casabe, David* (08/07/1999) inédito. Citado por NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 58.

¹⁰⁸³ CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor...* *op. cit.*

Las contribuciones económicas estatales

El otro gran cuestionamiento al sistema de libertad religiosa sin igualdad religiosa se refiere a las contribuciones directas que el Estado realiza para el sostenimiento del culto católico.

Conforme al mandato del art. 2 CN de sostener el culto católico, la Iglesia Católica recibe un aporte económico con cargo al presupuesto de la Nación. Sólo esa iglesia recibe financiamiento estatal por aportes directos. Ciertamente es, sin embargo, que la mayor parte del financiamiento que el Estado brinda a las comunidades religiosas se hace por medio de exenciones impositivas. De cualquier modo, sólo la Iglesia Católica tiene una personalidad jurídica intrínsecamente religiosa, mientras que las religiones minoritarias gozan de subvenciones en la medida en que se trata de asociaciones civiles sin fines de lucro. Como ha quedado dicho, un beneficio similar reciben todas las asociaciones y fundaciones, cualquiera sea su objeto.

El fundamento constitucional brindado por el art. 2 exime de realizar mayores disquisiciones sobre la legalidad del sostenimiento de la Iglesia Católica. La legitimidad del mismo, en cambio, ha sido debatida repetidamente.

Dos son básicamente las líneas argumentales de quienes consideran apropiado y necesario el sostenimiento del culto católico. Por un lado una serie de razones de orden histórico, y por otro fundamentaciones relacionadas con cuestiones sociológicas. Existe una tercera línea argumental que se vale de un razonamiento próximo al principio de bagatela: independientemente de que se justifique o no la existencia del apoyo financiero estatal, consideran que el mismo es de tan pequeña magnitud que no vale la pena discutir sobre la legitimidad de ese aporte¹⁰⁸⁴. En tanto

¹⁰⁸⁴ La exigüidad del aporte estatal dirigido al financiamiento de la Iglesia Católica se ha señalado, incluso, como incompatible con la obligación constitucional que compete al Estado de sostener el culto católico. Dice Navarro Floria que “el Estado solamente paga algunas mínimas subvenciones, insignificantes dentro del total de su presupuesto, que no cubren más que una mínima parte de los gastos de funcionamiento de la estructura eclesial”. NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesial..." *op. cit.* p. 62.

Ese presupuesto es, para 2015, de \$82.186.454 (unos 8.200.000€) según la ley 27.008 de Presupuesto Nacional. El mismo se asigna principalmente al pago de salarios de Obispos y Arzobispos, de pasajes al exterior para los dignatarios católicos, y de jubilaciones, así como a la subvención de seminaristas y parroquias de frontera.

Como quiera que sea, la exigüidad del presupuesto (tanto en relación al presupuesto total del Estado, como frente a las necesidades económicas de la Iglesia Católica) dice poco o nada sobre la legitimidad de la existencia misma de ese presupuesto.

este último argumento no entra en la cuestión de fondo de la justificación última de la existencia de esta asimetría, me abstendré aquí de analizarlo¹⁰⁸⁵.

En cuanto a las razones de orden histórico, quienes están a favor del mantenimiento de los subsidios estatales para el culto católico han sostenido tradicionalmente que estos constituyen una reparación fundada en las confiscaciones que se realizaron a la Iglesia Católica durante los primeros años de la independencia argentina. En efecto, como se ha visto antes¹⁰⁸⁶, durante el gobierno de Bernardino Rivadavia (1821-1824) se confiscaron bienes pertenecientes a la Iglesia Católica, principalmente en Buenos Aires, pero también –en menor medida– en algunas otras provincias¹⁰⁸⁷. Esta es la explicación que brindaron las autoridades nacionales ante la inquietud planteada por el Comité de Derechos Humanos, referida al trato preferencial que se dispensa a la Iglesia Católica en relación a otras denominaciones religiosas. En aquella oportunidad, el Comité expresó su preocupación “ante el trato preferencial, incluidas las subvenciones financieras, que recibe la Iglesia católica en comparación con otras confesiones, lo que constituye discriminación por razones religiosas en virtud del artículo 26 del Pacto”. Ante esto, tanto el entonces Presidente de la República como el Secretario de Culto explicaron que “estas subvenciones tenían una justificación histórica, puesto que compensaban a la Iglesia católica por la confiscación en el siglo XIX de una gran parte de sus bienes y, por lo tanto, de sus ingresos”¹⁰⁸⁸.

Si bien es cierto que las expropiaciones de Rivadavia existieron, no termina de quedar del todo claro cómo es que justifican el subsidio del culto católico por parte

¹⁰⁸⁵ Antiguamente existía un argumento adicional, basado en la gran cantidad de servicios “paraestatales” que brindaba la Iglesia Católica: el registro de las personas, la celebración de los matrimonios, la administración de los cementerios. No obstante, el advenimiento del Estado liberal moderno desbarató ese fundamento: “el Estado, con la adopción del Registro civil para el matrimonio, nacimiento y defunción de las personas, no considera a la religión católica en el mismo carácter que se le reconociera en un principio. [Por ello] el sostenimiento del culto no tiene razón de ser: pues el único rol de los sacerdotes se reduce a puras prácticas espirituales, las cuales no se modificarán sin el concurso pecuniario del Estado. Reducido así el rol de la religión católica al que tienen los otros cultos, es deber dejar su acción entregada a las bondades de su credo, a la virtud de sus pastores y a la sincera devoción de los feligreses. ¿Cómo se sostienen entre nosotros las religiones disidentes con la católica? Con el santuario de las buenas conciencias y virtuosas prácticas de los que las dirigen y de los dirigidos”. GANCEDO, A., *Reformas a la... op. cit.* p. 11-12.

¹⁰⁸⁶ Cap. 2.2.b.

¹⁰⁸⁷ LERENA RODRÍGUEZ, D., “Principios reguladores del...” *op. cit.* p. 169.

¹⁰⁸⁸ Cfr. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 10-11. En su exposición, los funcionarios apelaron también al ya mencionado principio de bagatela: “las ‘subvenciones’ percibidas por la Iglesia católica representaban una parte ínfima del presupuesto nacional, a saber, menos de 10 millones de dólares de los EE.UU. al año”.

del Estado. La teoría de que el presupuesto actualmente destinado al subsidio del culto católico deriva de las confiscaciones de comienzo del siglo XIX parece tener origen en la obra de Enrique Udaondo “Antecedentes del presupuesto de culto en la República Argentina”. En ella el autor calcula el valor que en 1949 habrían tenido las propiedades que el gobierno porteño expropió a la catedral y a varios conventos de Buenos Aires, para concluir que existe una deuda del Estado nacional para con la Iglesia Católica argentina. Sostiene, en definitiva, que “el origen del Presupuesto de Culto es conocido: la Iglesia tenía sus bienes y sus recursos propios. Rivadavia echó mano a los bienes raíces de la Iglesia cuyo valor era muy grande, y el 21 de diciembre de 1822 abolió dichos recursos, los diezmos [...]. Es, pues, el Presupuesto de Culto no una dádiva sino un deber”¹⁰⁸⁹. Esta tesis padece de graves y evidentes falencias. Ellas han sido oportunamente señaladas por el historiador eclesiástico contemporáneo Ricardo Di Stéfano. Sus objeciones a la postura de Udaondo –a la luz de la cual, dicho sea de paso, se han formado varias generaciones de clérigos y juristas argentinos– pueden sintetizarse como sigue. En primer lugar, las expropiaciones no afectaron a la Iglesia Católica argentina, como se sostiene, sino sólo a la Iglesia Católica de Buenos Aires, y ésta fue afectada sólo en parte (es decir, sólo a algunas instituciones eclesiásticas locales). En segundo orden, las reformas impuestas por Rivadavia afectaron de manera dispar a estas distintas instituciones. El clero catedralicio, el clero parroquial y las órdenes religiosas se vieron impactadas en diversas medidas; para algunos representó un perjuicio, mientras que otros sectores se vieron beneficiados por la medida (que, por ejemplo, abolió diezmos pero ofreció a cambio pagar el sueldo de algunos canónigos). Tercero, en la época en que se realizó la confiscación de bienes eclesiásticos no existían ni el Estado nacional (como hemos visto, entre 1820 y 1853 reinó la autonomía localista en las Provincias Unidas) ni la Iglesia Católica argentina, sino más bien una serie de instituciones católicas bastante independientes entre sí. En cuarto lugar, las instituciones eclesiásticas afectadas por la confiscación no eran en ese momento (y, en rigor de verdad, no fueron nunca) económicamente independientes de la Corona, y luego de los gobiernos patrios, que siempre debieron auxiliarlas para su subsistencia. Por todo ello, Di Stefano concluye que el subsidio estatal a la Iglesia Católica no deriva de la

¹⁰⁸⁹ UDAONDO, E., *Antecedentes del presupuesto de culto en la República Argentina* (Buenos Aires: San Pablo, 1949), p. 22-23.

reforma rivadaviana, sino que está ligado al derecho de patronato que por entonces ostentaba el Estado¹⁰⁹⁰.

Hay un elemento más que, a mi juicio, es de vital importancia para terminar definir la improcedencia de mantener el sostenimiento económico del culto católico basado en razones históricas. El asunto es que, no ya los bienes confiscados por la provincia de Buenos Aires, sino el conjunto de todos los bienes que las distintas instituciones eclesiásticas católicas poseían en el Río de la Plata, eran muy modestos. Esto significa que mal puede justificarse que actualmente se siga destinando parte del presupuesto nacional para indemnizar a la Iglesia Católica por bienes cuyo valor total histórico era bastante escaso. En este sentido, explica Navarro Floria que la confiscación “fue compensada con creces con la cesión de una enorme cantidad de bienes que, desde entonces, ha hecho el Estado a favor de la Iglesia [Católica] en cabeza de diócesis, parroquias, congregaciones religiosas y otras instituciones”¹⁰⁹¹.

En cuanto a las razones de orden sociológico, las mismas se basan en el “carácter católico” de la sociedad, expresado por ejemplo en que la amplia mayoría de los habitantes de la nación adhieren al catolicismo. Así lo interpreta, a guisa de ejemplo, Lerena Rodríguez, quien sostiene que el Estado “escoge sostener un determinado culto –el católico–, profesado por la mayoría de la población, al que subvenciona económicamente por considerarlo «valioso y positivo» para la sociedad”, lo cual de todos modos no equivale “a hacer una evaluación acerca del contenido filosófico del catolicismo”, ni a considerarlo como “religión «única y verdadera»”, lo que sería propio de un pensamiento confesional¹⁰⁹².

Más allá de que no comparto la idea de que el Estado pueda escoger un culto y considerarlo valioso sin hacer una evaluación acerca de su contenido filosófico – problema a mi juicio de difícilísima (sino imposible) solución para los sistemas que

¹⁰⁹⁰ DI STEFANO, R., "En torno del presupuesto de culto y sus raíces históricas" Revista Criterio, no. 2366 (2010).

¹⁰⁹¹ NAVARRO FLORIA, J. G., "Sobre el 'presupuesto de culto'" Revista Criterio, no. 2368 (2011). El autor se encarga de matizar las críticas vertidas por Di Stefano a la subsistencia del presupuesto de culto afirmando, entre otras cosas, que la Corte Suprema ha sostenido en diversas ocasiones la constitucionalidad del subsidio al culto católico, y que la Iglesia Católica recibe aportes por un 6% de sus gastos totales. No obstante, el propio jurista afirma que resulta impostergable “elaborar una propuesta seria y consistente, que atienda a las objeciones que merece el sistema actual y proponga otro mejor para el futuro”.

¹⁰⁹² Cfr. LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 171.

pretenden ser laicos pero conservan sesgos de confesionalidad—, resta todavía la cuestión de si el sostenimiento del culto es socialmente aprobado.

Diversos estudios parecen indicar lo contrario. Según una encuesta, 59,9% del total de la población está en desacuerdo con que la Iglesia Católica sea la única en recibir financiamiento estatal (la proporción asciende a 88,3% si sólo se considera a las personas pertenecientes a minorías religiosas)¹⁰⁹³. La claridad del escaso apoyo que tiene entre la población el financiamiento exclusivo de la Iglesia Católica contrasta con la indefinición en cuanto a un sistema alternativo. Tomando como referencia dos estudios diversos, en ambos la proporción de población que apoya el financiamiento exclusivo es de un magro 12%¹⁰⁹⁴. Sin embargo, el grado de adhesión a las dos variantes principales estaba repartido: en un caso, 41% pensaba que lo mejor es financiar a todas las religiones, mientras que 42% sostenía que no se debe ayudar económicamente a ninguna¹⁰⁹⁵. En el segundo estudio, la cifra de quienes prefieren que el Estado no auxilie económicamente a ninguna religión asciende a un 68%¹⁰⁹⁶. Esta es, por otra parte, la posición que personalmente comparto.

De este modo, parecen verse extendidos en la sociedad ciertos puntos de vista que desde antaño eran postulados por sectores de las minorías religiosas defensores de la separación de la religión y el Estado. Valga como ejemplo citar las palabras de Arnoldo Canclini, pastor bautista y destacado defensor de la libertad religiosa, quien en referencia a este tema expresaba que “es irritativo para los no católicos tener que pagar impuestos para un culto que no profesan (y que inclusive quizá combatan), así como lo es para los católicos, por la insinuación de que no pueden hacerlo por si o la coacción que siempre significa depender en parte de dineros oficiales”¹⁰⁹⁷. A través de este subsidio diferenciado para una religión, “quedan afectados los principios básicos de la nacionalidad, como son la libertad y la igualdad sin excepciones”¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹³ CARBONELLI, M. y MOSQUEIRA, M., "Minorías religiosas en..." *op. cit.* p.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*; y D'ALESSIO IROL, *Estudio sobre religión, sociedad y Estado en Argentina* (Buenos Aires: 2008).

¹⁰⁹⁵ POLIARQUÍA CONSULTORES, *Actitudes y prácticas religiosas en la República Argentina op. cit.*

¹⁰⁹⁶ D'ALESSIO IROL, *Estudio sobre religión, sociedad y Estado en Argentina op. cit.*

¹⁰⁹⁷ *Cfr.* CANCLINI, A., *La libertad de cultos... op. cit.* p. 94.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, 95.

La particular situación de la Iglesia Católica en Argentina ha sido objeto de atención durante la visita del Relator Especial sobre libertad de religión o creencias del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, Sr. Abdelfattah Amor. La conclusión –expresada entonces por el experto en su informe– de que la posición privilegiada del culto católico no significa en sí misma una violación al derecho internacional ha sido ampliamente citada por quienes apoyan la subsistencia del mecanismo de financiación directa existente. Menos conocida, pero igualmente trascendente, es la recomendación que el mismo informe hiciera respecto a la necesaria revisión de este sistema.

Haciéndose eco de las preocupaciones expresadas por líderes de minorías religiosas y de agrupaciones humanistas, Amor recomienda realizar –en cuanto a la ayuda económica del Estado a las comunidades religiosas– “una amplia consulta con las comunidades religiosas fundadas en las convicciones, indistintamente de su importancia numérica, a fin de establecer una relación detallada de sus necesidades en las esferas de la asistencia financiera del Estado”. Una vez concluida esa etapa de consultas, y en base a los resultados obtenidos, el experto recomienda que “el Estado decida el pago de subvenciones a las comunidades religiosas o fundadas en las convicciones sobre la base del principio de igualdad por equivalencia”¹⁰⁹⁹. En esa misma ocasión, el entonces Secretario de Culto habló de la posible revisión del sistema de ayuda financiera a los cultos en el futuro¹¹⁰⁰, algo que hasta la fecha no se ha concretado.

También el CNCE ha expresado repetidamente que el art. 2 de la Constitución Nacional –replicado en un cierto número de constituciones provinciales¹¹⁰¹– resulta discriminatorio por traducirse en un apoyo financiero del Estado que favorece a la Iglesia Católica, sobre la base de un impuesto al que deben contribuir no sólo los católicos sino también los no católicos (incluidos los no creyentes).

¹⁰⁹⁹ CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 34. “En cuanto a los humanistas, el Relator Especial recomienda que el Estado reconozca plenamente a sus representantes y que se les consulte en el marco de las instituciones públicas pertinentes [...] así como respecto del problema planteado por la imposición a los no creyentes de impuestos en favor de las religiones”.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹⁰¹ Ver cap. 3.4.a.

Este planteo, que a alguno puede antojársele novedoso, ciertamente no lo es. Hace más de cien años, el constitucionalista Gancedo criticaba duramente el sistema de financiación de la religión:

El sostenimiento del culto católico, choca con la libertad acordada á las demás religiones, porque él se lleva á cabo con el tributo que todos aportamos para otros usos y fines más primordiales¹¹⁰².

Si este artículo prestó algún servicio en favor de la cultura social en sus primeros tiempos, cuando no conocíamos otra religión que la católica, se explica que se lo respetara: pero al presente, no es justificable que el sostenimiento se haga con el concurso tributario de factores sociales completamente ajenos á la religión del Estado¹¹⁰³.

¿Cómo es posible que en un país como el nuestro, habitado por hombres que profesan todas las religiones de la tierra, con hijos argentinos que persisten en la religión de sus padres, sostengamos un determinado culto y tengamos condiciones religiosas excluyentes para escalar los más encumbrados cargos públicos en ventajosas condiciones para el progreso nacional?¹¹⁰⁴.

Un siglo más tarde, la última de las cuestiones se ha saldado mediante la reforma constitucional de 1994. La otra, la del financiamiento del culto, sigue aún por resolverse.

c) Otros reclamos relacionados

Artificialidad de la estructura jurídica exigida

En estrecha relación con el ya mencionado problema del reconocimiento de la naturaleza jurídica de las confesiones religiosas minoritarias está la cuestión de la artificialidad de la estructura exigida a éstas por el régimen legal. El asunto puede resumirse, simplificando, de la siguiente manera: la ley argentina fuerza a las confesiones minoritarias que organicen sus estructuras internas conforme a un determinado patrón (propio de ciertas organizaciones civiles) y no de acuerdo al modo que consideren más apropiado.

¹¹⁰² GANCEDO, A., *Reformas á la... op. cit.* p. 10-11.

¹¹⁰³ *Ibid.*, 2-3.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, 17.

En el informe presentado durante la visita del Relator Especial Sr. Amor, las autoridades argentinas desestimaron que el sistema legal vigente generara cualquier tipo de dificultades para las minorías religiosas. Según el entonces Secretario de Culto, la inscripción en el Registro significa una forma de reconocimiento estatal, que facilita “la colaboración entre el Estado y los correspondientes cultos en el respeto de su autonomía” y “las relaciones de cooperación”¹¹⁰⁵. Luego de aclarar que la inscripción en ese registro no confiere la respectiva personalidad jurídica, justificó el Secretario que la Iglesia Católica detente esa personalidad *ipso iure* –y, además, de derecho público–, en base a su “estatuto jurídico constitucional” [sic]. Finalizó el funcionario señalando que “en la práctica, la no inscripción no acarrea sanción alguna para los cultos que no hubiesen efectuado esta gestión y, en cambio, la denegación de la inscripción o su anulación por el Estado podía ser objeto de un recurso administrativo”. Lo mencionado por el entonces Secretario de Culto se da de bruce con lo establecido por la normativa que ordena la creación del Registro. Esta prescribe textualmente que el “reconocimiento e inscripción serán previos y condicionarán la actuación de todas las organizaciones religiosas [no católicas], como así también el otorgamiento y pérdida de personería jurídica o, en su caso, la constitución y existencia de la asociación como sujeto de derecho” (art. 2), y que la denegatoria o la cancelación de la inscripción implican “la prohibición de actuar en el territorio nacional y/o la pérdida de la personería jurídica o el carácter de sujeto de derecho”. A diferencia de lo sostenido por funcionario nacional, las consecuencias de la falta de inscripción son bastante gravosas para las confesiones minoritarias.

Más aún, incluso en el caso de que consigan obtener su inscripción, el camino burocrático que deben atravesar genera distorsiones y tensiones varias, afectando el normal disfrute del derecho de libertad religiosa en toda su extensión. Me ceñiré a mencionar tres de esos inconvenientes.

En primer lugar, la obvia desigualdad que se observa entre el tratamiento que recibe la Iglesia Católica y el que se dispensa a las comunidades religiosas minoritarias. Mientras que la primera es considerada *ipso iure* una persona de derecho público (como el propio Estado), las minorías sólo pueden aspirar a ser reconocidas como personas de derecho privado, y por tanto sujetas al control estatal. Para obtener ese

¹¹⁰⁵ Cfr. CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 11-12.

reconocimiento deben brindar informaciones sobre sus creencias, prácticas, historia y los nombres de sus autoridades e inscribirse, obligatoriamente, en calidad de organizaciones religiosas en el Registro Nacional de Cultos. Con todo, esta inscripción no les otorga status de personas jurídicas, sino que deben inscribirse también en la Inspección General de Justicia o en los organismos provinciales competentes. En resumen, las organizaciones religiosas minoritarias sólo pueden constituirse como asociaciones civiles (del mismo modo que los clubes sociales y deportivos), pero previamente deben obtener la inscripción en el llamado “Fichero de Culto”¹¹⁰⁶.

Como contrapartida, la Iglesia Católica no necesita hacer nada de eso. No sólo ello, sino que incluso los institutos católicos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica –que previamente debían organizarse también como asociaciones civiles bajo el acápite “órdenes y congregaciones religiosas”– tienen la posibilidad de recibir la personalidad jurídica con la sola inscripción en el Registro de Institutos de Vida Consagrada, que funciona en la Dirección General de Culto Católico de la Secretaría de Culto. En cada oportunidad debe haber admisión de parte de la autoridad eclesiástica, y mediar una resolución del Secretario de Culto, que se publica en el Boletín Oficial¹¹⁰⁷. Este nuevo régimen, establecido por Ley 24.483, pone en evidencia la diferencia de trato que se dispensa al culto católico en contraste con el resto. Más aún, la modificación legislativa impulsada para facilitar la obtención de personalidad jurídica de parte de los institutos de vida consagrada significa un tácito reconocimiento de las dificultades que genera el sistema de doble registro; dificultades que las confesiones minoritarias siguen enfrentando hasta hoy.

Sabido es que la Constitución –si bien garantiza la libertad de culto– no hace ninguna mención expresa a los sujetos colectivos de libertad religiosa, es decir, a las iglesias y comunidades religiosas. Excepción hecha, desde luego, de la referencia que en el art. 2 se hace al sostenimiento del “culto católico apostólico romano”. Si bien se ha propuesto que esta omisión puede ser subsanada a través del derecho a la libertad de asociación (reconocido en el art. 14), esto “no sirve más que para

¹¹⁰⁶ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* op. cit. p. 226. “El nombre «fichero», que en realidad alude al hecho de poseer un comprobante de inscripción en un Fichero del Estado, de acuerdo con el decreto que lo creó durante la administración justicialista en 1946 resuena como un estigma en la cultura argentina, toda vez que en argot rioplatense la palabra fichar equivale a «marcar» (también del argot) y a vigilar...”

¹¹⁰⁷ PADILLA, N., "Ley de libertad religiosa..." op. cit. p. 2.

disimular elegantemente la mordaz desconsideración constitucional que se hace hacia las confesiones religiosas no católicas”¹¹⁰⁸.

En segundo lugar, para las comunidades religiosas minoritarias constituye un serio problema adaptar sus estructuras eclesíásticas a las formas de la asociación civil. En otras palabras, la necesidad de tener personalidad jurídica “obliga a las iglesias y comunidades a disfrazarse civilmente para tener los beneficios de la libertad religiosa”¹¹⁰⁹.

Esto no siempre resulta sencillo. Muchas comunidades tienen modos de organización basados en sus propias cosmovisiones, los que están muy alejados de las estructuras que la ley prevé para las asociaciones civiles. Esto ha generado toda serie de distorsiones organizativas. Las confesiones más grandes, o aquellas dotadas de suficientes recursos, apelan a forzar sus estructuras para que coincidan con las establecidas por ley (convirtiendo al líder principal en presidente de la asociación, por ejemplo), o simplemente duplicando estructuras: junto a la organización eclesíástica se establece un andamiaje administrativo paralelo y ficticio para cumplir con los requisitos estatales (asambleas legales, reuniones directivas, etc.)

Las comunidades menos favorecidas deben recurrir a otras estrategias aún más impropias en el afán de conseguir la preciada inscripción. Particularmente curiosa resulta la figura del *franchising religioso*, por el cual una comunidad religiosa que cumple con los requisitos legales “alquila” su estructura legal a otras comunidades menos pudientes en orden a que obtengan autorización para ejercer su culto.

Winarczyk señala que en el mundo protestante ha surgido toda una industria en torno a la inscripción de las comunidades en el Registro¹¹¹⁰. Este es el esperable resultado en un mercado enfrentado a regulaciones burocráticas complejas. Parecen especialmente vulnerables ante esta situación aquellas minorías pequeñas, con estructuras poco formales y compuestas por personas de niveles socioculturales

¹¹⁰⁸ LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 180-181.

¹¹⁰⁹ DOCAMPO, R., "La personería jurídica de las iglesias y comunidades religiosas en el Anteproyecto de Ley de Libertad Religiosa. La igualdad religiosa" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en la Argentina: Aportes para una legislación* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2003), p. 163.

¹¹¹⁰ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 258. Existen, por ejemplo, “estudios jurídicos de abogados evangélicos que se especializan en hacer todos los papeles para conseguir el Fichero de Culto”.

bajos, como ocurre con algunas iglesias del sector evangélico que se escinden de sus iglesias madres, o algunas otras del sector neopentecostal.

El tercer problema que se presenta es el de la precariedad de los derechos. Un sistema en que el ejercicio del culto esté supeditado no sólo al cumplimiento de los requisitos legales para constituirse como persona jurídica, sino además al registro y otorgamiento de autorización de parte del Estado, implica que en la práctica el ejercicio de la libertad de culto depende de la buena voluntad del funcionario público de turno. Aunque actualmente el nivel de rechazos y de revocaciones de autorización es bajo, historias como la del largo período durante el cual los Testigos de Jehová estuvieron inhabilitados para funcionar (lo que ellos conocen como “la proscripción”), o la decisión administrativa de suspender temporariamente las nuevas inscripciones a comienzos del nuevo milenio, demuestran la fragilidad del sistema. Así, por ejemplo, y más allá de que el derecho a profesar libremente la propia fe está formalmente garantizado por la Constitución Nacional, la falta de inscripción en el Registro hace que los templos sean más vulnerables a recibir controles policiales ante cualquier clase de denuncias¹¹¹¹.

En el meollo de la cuestión se encuentra el complejo problema las políticas asociadas al “sistema de cultos reconocidos”. Frente al modelo francés de laicidad sin reconocimiento expreso de las comunidades religiosas (“La República no reconoce, ni paga salarios, ni subvenciona a culto alguno”)¹¹¹², la Argentina ha optado históricamente por el sistema de reconocimiento de cultos¹¹¹³. El antecedente más antiguo de estas políticas es la creación en 1833 del “Registro de ministros de culto de diferentes creencias religiosas”, primero de carácter provincial, relativo a Buenos Aires, y con jurisdicción nacional cuarenta años más tarde¹¹¹⁴.

Estas políticas de reconocimiento han existido en nuestro país, en la práctica, sólo respecto de las confesiones minoritarias. Su administración por parte de los sucesivos gobiernos ha demostrado –a mi juicio sobradamente– los vicios del

¹¹¹¹ FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 245.

¹¹¹² [«La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte»] Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat, Art. 2.

¹¹¹³ *Cfr.* CATOGGIO, M., "Gestión y regulación..." *op. cit.* p. 105. A pesar de ello las políticas estatales “siguen funcionando en la práctica, en gran parte, a partir del esquema heredado del «sistema de cultos reconocidos»”.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, 107.

sistema. Catoggio identifica tres ejes sobre los que ha pivotado, de manera oscilante, la política estatal respecto a esta cuestión: a) una necesidad burocrático-institucional de centralización estatal de los cultos ya existentes en el territorio nacional; b) un objetivo de conocimiento y estandarización de la diversidad religiosa, a partir de la generación de datos estadísticos, y c) un imperativo policial de control y sanción de minorías que atenten contra la “seguridad nacional”¹¹¹⁵.

Este último eje, el de la identificación y control de lo distinto, es el que genera mayor preocupación. Dentro de un paradigma donde lo “normal” es lo católico, y el resto es lo “diferente”, las confesiones minoritarias han debido vivir –en unas épocas con mayor intensidad que en otras– bajo un estado de permanente sospecha. Esta realidad ha sido observada por algunos especialistas como contradictoria al amplio alcance que el derecho a la libertad religiosa tiene garantizado por medio de los tratados internacionales de derechos humanos, de los cuales –como ha quedado anotado¹¹¹⁶– la Argentina es parte¹¹¹⁷.

Dificultad de acceso a la asistencia y la promoción

Otra dificultad del actual régimen de libertad sin igualdad que en materia de asociaciones religiosas rige en la República Argentina, está relacionada a la posibilidad de éstas de brindar asistencia material y espiritual en algunos ámbitos, y conjunta o alternativamente la de realizar promoción de sus propias creencias.

La asistencia religiosa puede definirse como la regulación estatal de aquellos servicios y actividades que establecen la infraestructura y las condiciones necesarias para que las iglesias y confesiones presten sus servicios espirituales, pastorales y de culto a aquellos fieles que, por diversos motivos, se encuentran internados en centros públicos bajo un régimen de especial sujeción. Los elementos que caracterizan la asistencia religiosa se deducen de su propio concepto. Siguiendo a Contreras Mazarío pueden sintetizarse en tres: primero, la relación directa que la asistencia guarda con la libertad religiosa; segundo, la naturaleza pública de los establecimientos; y, en tercer lugar, la especial sujeción o dependencia de los internos, que hace indispensable la intervención de los poderes públicos para facilitar

¹¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹¹⁶ Cap. 3.3

¹¹¹⁷ ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.* p. 12.

el ejercicio de la libertad religiosa y de culto en situaciones de disciplina militar, enfermedad o privación de libertad¹¹¹⁸.

También aquí se manifiesta la desigualdad, ya que los colectivos y los ministros católicos tienen mejores posibilidades de prestar asistencia en ámbitos públicos que los del resto de las confesiones religiosas. Obsérvese que no se trata aquí de que se deniegue el acceso a la asistencia religiosa, sino que la misma se encuentra institucionalizada en torno al culto católico. Las capellanías de los diversos organismos públicos (fuerzas armadas, instituciones penitenciarias, centros de salud) están ocupados –por regla general– por sacerdotes católicos, y los ministros y fieles de otras religiones sólo acceden conforme al régimen de visitas aplicable. No es de extrañar, por tanto, que “una de las reivindicaciones recurrentes de los sectores evangélicos” sea “que no sólo tengan acceso a hospitales y cárceles los ministros según lo requieran sus fieles, sino que existan capellanías como las católicas”¹¹¹⁹.

Desde luego, la situación no es idéntica en todas estas instituciones, ya que cada una presenta sus matices.

En Argentina, todos los detenidos en instituciones penitenciarias tienen derecho a la asistencia religiosa¹¹²⁰. Ésta, desde luego, debe ser proporcionada por ministros del credo al que adhiere el recluso. La asistencia se realiza con los recursos que cada comunidad religiosa pueda disponer, y siguiendo las estrictas (y a veces arbitrarias)

¹¹¹⁸ Cfr. CONTRERAS MAZARIO, J. M., *El régimen jurídico de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas en el sistema español* (Madrid: Ministerio de Justicia, 1989), p. 53 y ss.

¹¹¹⁹ PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 52.

¹¹²⁰ La legislación nacional a la que las provincias en general adhieren –o copian– prevé lo siguiente:

“Art. 153: El interno tiene derecho a que se respete y garantice su libertad de conciencia y de religión, se facilite la atención espiritual que requiera y el oportuno contacto personal y por otros medios autorizados con un representante del credo que profese, reconocido e inscrito en el Registro Nacional de Cultos. Ninguna sanción disciplinaria podrá suspender el ejercicio de este derecho. [...]

Art. 155: En cada establecimiento se habilitará un local adecuado para celebraciones litúrgicas, reuniones y otros actos religiosos de los diversos cultos reconocidos.

Art. 156: *En todo establecimiento penitenciario se celebrará el culto católico*, en forma adecuada a las posibilidades edilicias de que disponga. La concurrencia a estos actos será absolutamente voluntaria”.

Art. 157: Los capellanes de los establecimientos tendrán a su cargo la instrucción religiosa y moral y la orientación espiritual de los internos, *incluso de los no católicos* que la aceptaren”. Ley 24.660, Ejecución de la pena privativa de la libertad (Boletín Oficial, 16/07/1996). La cursiva me pertenece.

reglas de ingreso para visitantes. Como contracara, en las cárceles hay capellanías con ministros católicos “estables y pagados por el Estado”¹¹²¹.

Ello no obstante, diversos grupos religiosos –la mayoría de ellos protestantes– realizan su labor asistencial en las penitenciarías de todo el país. Esto ha dado lugar a uno de los fenómenos más notables de la realidad religiosa argentina de nuestros días, cual es el surgimiento de los que se denominan “pabellones evangélicos”¹¹²²: sectores enteros dentro de las instituciones carcelarias donde se alojan los internos que pertenecen a una denominación religiosa al ingresar a la cárcel, o que se convierten a la misma desde su condición de internos. En estos pabellones evangélicos las condiciones de vida (en términos de higiene, seguridad y actividades cotidianas) son por lo general mucho más benévolas que en el resto de los sectores de presos “comunes”.

Una situación similar a la de las cárceles ocurre en las instituciones públicas de atención de la salud. La mayor parte de los hospitales son provinciales, por lo que se rigen por la legislación local. Esto significa que no existe una normativa legal uniforme, aunque es posible observar un patrón que se extiende a lo largo de todo el territorio nacional. En general, la práctica es que los hospitales tengan una capellanía atendida por ministros católicos, los cuales en algunas ocasiones son económicamente sostenidos por el Estado. No se tienen noticias de la existencia de capellanías atendidas por minorías religiosas¹¹²³, aunque existe libertad para que los ministros y feligreses de otros credos accedan –conforme a la reglamentación de cada centro– para ofrecer asistencia a los pacientes.

En el ámbito de la salud se da la peculiar circunstancia de que son las propias confesiones religiosas las que poseen centros asistenciales denominacionales. En general, estos hospitales y clínicas cuentan con sus propias capellanías institucionales¹¹²⁴, pero normalmente permiten el acceso a los ministros de otras confesiones para atender a los pacientes de su credo.

¹¹²¹ NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 64.

¹¹²² PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 53.

¹¹²³ *Ibid.*

¹¹²⁴ NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 64.

En el seno de las fuerzas armadas y de seguridad se da la situación a mi juicio más preocupante en materia de asistencia espiritual en las instituciones públicas. Esto es así porque allí no sólo la asistencia es prestada exclusivamente por ministros católicos, sino que la misma se concreta a través de la integración orgánica de la Iglesia Católica con dichas Fuerzas Armadas.

A nivel nacional, Ejército, Armada, Fuerza Aérea, Gendarmería y Prefectura están bajo la jurisdicción de un Obispado Castrense¹¹²⁵. Este obispado, fruto del Acuerdo entre el Estado Argentino y la Santa Sede de 1957, que reglamentó la creación de una jurisdicción eclesiástica militar, se inserta dentro del organigrama estatal, otorgando incluso rango militar al obispo (aunque sólo a fines protocolares). La Curia castrense depende de la Presidencia de la Nación, mientras que los capellanes –que pueden o no poseer grado y estado militar– integran cada una de las fuerzas.

Esta estructura que fusiona la organización estatal con la eclesiástica católica está prevista, como es lógico, en beneficio de los fieles católicos que integran las Fuerzas Armadas. Los efectivos pertenecientes a otras confesiones religiosas no cuentan con capellanes propios, ni está dispuesta de manera específica su atención espiritual¹¹²⁶, lo que constituye una clara omisión de la legislación vigente.

Más aún, la integración del Obispado Castrense en la estructura orgánica de las Fuerzas Armadas parece estar basada en la consideración de que éstas constituyen un cuerpo homogéneo en términos de religiosidad. Esto implica que los efectivos que pertenecen a otras denominaciones religiosas (o a ninguna) se encuentran automáticamente fuera de lo “normal”. Estos militares se ven obligados –fruto de la disciplina que es connatural al estado marcial– a participar de actos y ceremonias propias de un culto que no profesan y con el cual no comulgan. Por ello se ha dicho que “rige en los cuarteles una suerte de religión oficial, lo cual compromete la libertad religiosa en el ámbito militar”¹¹²⁷.

La Policía Federal, que también pertenece al ámbito de las Fuerzas de Seguridad nacionales, no es atendida por el clero castrense. Sin embargo, cuenta con su propio

¹¹²⁵ El mismo se encuentra en sede vacante desde mayo de 2007 a raíz de un conflicto con el Poder Ejecutivo Nacional.

¹¹²⁶ LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 95.

¹¹²⁷ ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 12.

cuerpo de capellanes católicos, y existe idéntica omisión respecto a los fieles de otras religiones. Lo mismo ocurre con los efectivos del Servicio Penitenciario Federal.

En los ámbitos locales, cada provincia cuenta con su propia policía. Cada una de ellas legisla en lo atinente a la asistencia religiosa en ese ámbito. En general, se replica el sistema vigente a nivel federal: capellanes católicos pagados por el Estado que integran las fuerzas, y omisión respecto de cualquier otra religión¹¹²⁸.

En relación al asunto de la asistencia espiritual en los ámbitos señalados, el INADI ha señalado los inconvenientes que se observan cotidianamente y ha presentado algunas recomendaciones para su solución. En cuanto a las cárceles y a las instituciones de salud, se sugiere “introducir prácticas comunes de admisión de capellanes de todas las confesiones religiosas, tanto en los establecimientos de reclusión como en hospitales”¹¹²⁹. En cuanto a las Fuerzas Armadas el problema parece más complejo de resolver. Por lo pronto, se propone “reajustar el régimen de capellanías militares permitiendo el acceso, o al menos la disponibilidad, de ministros de otras confesiones”¹¹³⁰, solución que –aunque incompleta– significaría un gran avance.

Presencia confesional en ámbitos estatales

Una tercera cuestión que ha sido objeto de reclamos por parte de las minorías religiosas, es el siempre polémico tema de la presencia confesional en los ámbitos públicos, especialmente los estatales.

En Argentina la colocación de símbolos confesionales¹¹³¹ es moneda corriente en diversos ámbitos públicos estatales, desde plazas y bulevares hasta escuelas, hospitales y juzgados. Las minorías, que no tienen posibilidad de colocar sus propios símbolos, pero deben transitar, estudiar, realizar trámites y solicitar justicia al abrigo de estas figuras de una religión que le es ajena, han resentido esta situación.

¹¹²⁸ NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 63-64.

¹¹²⁹ VILLALPANDO, W., *Hacia un plan...* *op. cit.* p. 343.

¹¹³⁰ *Ibid.*

¹¹³¹ Prefiero llamarlos confesionales (y no religiosos), porque si bien es cierto que en ocasiones que se trata de símbolos que refieren a una corriente religiosa en general (por ejemplo, un pez o una cruz como referencia del cristianismo), en muchos otros casos hacen referencia a creencias de una confesión en particular. Tal es el caso, por ejemplo, de los crucifijos, las vírgenes y los santos, simbología propia del catolicismo romano que no es compartida –en líneas generales– por el protestantismo.

Al ser requerido por este tema, el entonces Ministro de Justicia opinó que “la presencia de símbolos religiosos cristianos en las instituciones públicas traducía la persistencia de una tradición, pero no constituía discriminación”¹¹³². La cuestión no parece ser tan sencilla. De hecho, controversias en torno a la presencia de símbolos religiosos en ámbitos públicos –con la consecuente interferencia estatal en las creencias religiosas de las minorías– se han repetido alrededor del mundo. Baste recordar, a guisa de ejemplo, los célebres casos sobre los crucifijos resueltos por el Tribunal Constitucional Federal de Alemania. En el primero de ellos¹¹³³ se discutió sobre la factibilidad de crucifijo en los salones de clase de una escuela estatal (no confesional) de asistencia obligatoria. El Tribunal alemán tuvo en consideración que la libertad religiosa garantizada por la Ley Fundamental (Art. 4, párrafo 1) lleva implícita la libertad de apartarse de las actividades de un credo que no se comparte. Esto es especialmente cierto en relación a los ámbitos previstos por el Estado y en los cuales el individuo no tiene oportunidad de “hacerse a un lado”. Tal es el caso de la educación pública, por lo que el Tribunal decidió que la exposición de símbolos religiosos en el aula de escuelas no confesionales constituía una violación de la libertad religiosa garantizada por la constitución¹¹³⁴. En la misma línea, el mismo tribunal había determinado en otro caso¹¹³⁵ que también conculca la libertad religiosa de un individuo el verse obligado a litigar en una sala judicial presidida por un crucifijo, lo que representa para el individuo (en el caso, de religión judía) una identificación del Estado con la religión cristiana¹¹³⁶. Aunque el tema es bastante complejo, resulta interesante reflexionar en el hecho de que los magistrados alemanes decidieron de ese modo no como un modo de suprimir la religión o de eliminarla de los ámbitos públicos (como a menudo se alega), sino como una forma de proteger la libertad religiosa de las minorías. Son éstas las que se ven forzadas a participar (con menor o mayor grado de actividad) diariamente de ritos y símbolos relacionados a una religión que no les pertenece, y que en muchos casos contraría sus propias creencias.

¹¹³² CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 12.

¹¹³³ Bundesverfassungsgericht, *Kruzifix* (16/05/1995) BVerfGE 93, 1.

¹¹³⁴ Cfr. SCHWABE, J., *Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal alemán: extractos de las sentencias más relevantes* (México: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2009), p. 175.

¹¹³⁵ Bundesverfassungsgericht, *Kreuz im Gerichtssaal* (17/07/1973) BVerfGE 35, 366.

¹¹³⁶ *Ibid.*, 178.

Más reciente, y de mayor impacto, ha sido el caso Lautsi¹¹³⁷, en el que el Tribunal Europeo de Derecho Humanos (TEDH) decidió que colocar un crucifijo presidiendo el aula de una escuela estatal de educación obligatoria no viola el derecho de libertad religiosa establecido por la Convención Europea de Derechos Humanos. Para así decidir, el Tribunal tuvo en consideración –entre otras cosas– que el crucifijo no resulta un símbolo del cristianismo, sino de la cultura italiana en general.

Este fallo ha tenido gran resonancia en todo el mundo. En Argentina tuvo valoraciones diversas y hasta opuestas. Mientras un sector de la doctrina –en general perteneciente a círculos católicos, aunque no exclusivamente– recibió con gran beneplácito la decisión de la Grande Chambre del TEDH¹¹³⁸, otro sector sostuvo una posición muy crítica hacia la misma¹¹³⁹.

También en el ámbito vernáculo se han presentado casos que alimentan este debate. Hace algunos años concitó la atención el caso conocido como “la Virgen de Tribunales”. En lo esencial, la demanda (presentada por abogados de la matrícula de la Capital Federal y por la Asociación por los Derechos Civiles, ADC) promovía el retiro de una imagen de la Virgen María de los Tribunales de Buenos Aires, invocando discriminación, afectación de la igualdad constitucional y atentado contra la imparcialidad de la justicia. La Corte Suprema de Justicia de la Nación contesta la demanda –en su calidad de superintendente del sistema nacional de justicia– pidiendo el rechazo de la misma. Significativamente, tres de los ministros decidieron sin embargo allanarse a la demanda. La sentencia de primera instancia admite la pretensión y ordena regularizar la situación. Esta decisión fue aceptada por la Corte

¹¹³⁷ European Court of Human Rights - Grand Chamber, *Lautsi v. Italy* (03/11/2009) HUDOC 30814/06. En el caso, una madre reclamó a las autoridades escolares alegando que “... la exposición de la cruz en las aulas del instituto público al que asistían sus hijos constituye una injerencia incompatible con la libertad de convicción y de religión y con el derecho a una educación y enseñanza conformes a sus convicciones religiosas”. El establecimiento decidió mantener los crucifijos –que se hallaban colgados en cada aula–, por lo que la madre recurrió al Tribunal Administrativo de la región de Véneto, solicitando que se promueva cuestión de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional. Éste se declaró incompetente, retornando el caso al Tribunal Administrativo. Allí la demanda fue desestimada, con fundamento en que el crucifijo era un símbolo de la cultura e historia de Italia, símbolo de los principios de igualdad, libertad, tolerancia y secularidad del Estado, y en definitiva es parte de la identidad italiana. La demandante recurrió entonces al Consejo de Estado, quien también desestimó la petición, asegurando que el crucifijo “se había convertido en uno de los valores laicos de la Constitución italiana y representaba los valores de la vida civil”.

¹¹³⁸ Por ejemplo, RANIERI DE CECHINI, D., “Las tres lecciones dadas en Lautsi c. Italia (2011): el respeto de la Corte del Consejo de Europa por las instituciones nacionales de tradición católica” *elDial.com* DC16E6, no. 03/10/2011 (2011).

¹¹³⁹ *Cfr.* LOMBARDI, C., “Crucifijos en escuelas públicas italianas: Un retroceso para la laicidad de la sociedad” *La Ley - Suplemento Constitucional* LA LEY2011-C, 160 (2011).

Suprema (que procedió a retirar la imagen), pero resultó apelada por algunos abogados de la matrícula –invocando su calidad de fieles católicos– y por la Corporación de Abogados Católicos. Aunque la imagen ya no se encontraba entronizada en Tribunales, la Cámara de Apelaciones consideró que la cuestión no había devenido abstracta y, en fallo dividido, revocó la sentencia de grado.

Llegado el caso a la Corte Suprema (ahora en su calidad de tribunal), y aunque al haber sido retirada la imagen el objeto del amparo ya había quedado satisfecho el interés material de los demandantes, la misma decidió por mayoría “dejar sin efecto la sentencia” de Cámara, es decir, revocarla¹¹⁴⁰. En un esfuerzo por no pronunciarse sobre la constitucionalidad de la presencia de la imagen religiosa en la oficina pública, la Corte aclaró que su resolución no importaba confirmar ni afirmar la justicia o el acierto de la decisión recurrida por haber devenido inoficiosa la resolución de la queja. Es difícil establecer la inteligencia de esta fórmula.

Otro capítulo referido al tema ha sido el que se dio en Salta por la reforma de la ley provincial de educación¹¹⁴¹. En ella se ha establecido (como parece ser costumbre arraigada en algunas provincias) la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas estatales. En el momento del dictado de esta ley, la crítica apuntó a que se trata de imponer la enseñanza de una única religión (la católica) en las escuelas públicas. Aun cuando la ley prevé alternativas para los alumnos no católicos, su aplicación efectivamente ha dado lugar a diversas situaciones incómodas y discriminatorias para estos niños.

Por ello la ADC patrocinó a un grupo de padres en su demanda contra la Provincia de Salta, pidiendo que se declare inconstitucional la ley de educación y se suspenda el dictado obligatorio de la asignatura religión. El fallo de primera instancia rechazó la inconstitucionalidad de la ley, pero hizo lugar al amparo solicitado y obligó al Estado provincial a adoptar las medidas necesarias para que las escuelas públicas salteñas dejen de imponer prácticas de la religión católica a sus alumnos. También estableció que el Estado debe tomar medidas para garantizar que la enseñanza religiosa se imparta de manera neutral, imparcial y objetiva respetando la libertad de

¹¹⁴⁰ Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Asociación por los Derechos Civiles y otros c/Estado Nacional - Poder Judicial de la Nación* (21/11/2006) Fallos 329:5261.

¹¹⁴¹ Cfr. SABSAY, D., "El derecho a no sufrir discriminación por condiciones personales. Una sentencia que analiza la relación Iglesia-Estado" *La Ley* DFyP 2011 no. septiembre (2011).

conciencia y de expresión de los estudiantes, y que no se obligue ni a ellos ni a sus familias a revelar sus creencias religiosas. El fallo fue apelado, y la Cámara volvió a desestimar la inconstitucionalidad de la ley, pero ordenó sin embargo al Estado provincial que adopte de inmediato “las medidas necesarias para que cesen las conductas que se desarrollan en las instituciones públicas de educación primaria que imponen prácticas de la religión católica”, y “que se establezcan las medidas necesarias para adecuar el dictado de la materia Educación Religiosa a los parámetros consignados en el considerando VI, en particular la Observación General n° 22 del Comité de Derechos Humanos y la Observación General n° 13 num. 28 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”¹¹⁴².

El Estado provincial insistió, y finalmente el asunto llegó a la Corte de Justicia de Salta (máximo órgano judicial de la provincia). En su reciente fallo¹¹⁴³, la Corte decidió revocar la prohibición de las prácticas religiosas obligatorias en las escuelas durante el horario regular, disponiendo al mismo tiempo que se arbitre un programa alternativo para quienes no deseen ser instruidos en la religión católica. Para decidir así, los magistrados vertieron argumentos tales como que “la Argentina está jurídicamente estructurada desde su fundación como una nación católica apostólica romana y la Provincia de Salta –en particular– tiene una población mayoritariamente católica”, y que “todas las leyes educativas de la Provincia, desde la primera en 1886, han incluido la enseñanza religiosa escolar de manera uniforme”.

Recientemente se debatió en la provincia de Mendoza otro caso tocante a la religión y la educación pública. El calendario académico dispuesto por la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Mendoza incluye la conmemoración “con la participación de toda la comunidad educativa” de los denominados “Día del Santo Patrono Santiago, guía y Protector de los Mendocinos” (25/07) y “Día de la Virgen del Carmen de Cuyo” (08/09).

La Asamblea Permanente por los Derechos (APDH) presentó una acción de amparo en defensa de derechos de incidencia colectiva (en representación del colectivo

¹¹⁴² Cámara Civil y Comercial de Salta, Sala III, *Castillo, Carina Viviana y otros c/ Gobierno de la Provincia de Salta y Ministerio de Educación de la Provincia de Salta s/acción de Amparo* (23/02/2012) *La Ley* AR/JUR/472/2012.

¹¹⁴³ Corte de Justicia de Salta, *Castillo, Carina Viviana y otros c/ Provincia de Salta; Ministerio de Educación de la Provincia de Salta* Inédito Expte. N° CJS 33.659/10.

“minorías no católicas”¹¹⁴⁴) impugnando esa parte del calendario escolar, entendiendo que contraviene disposiciones expresas de la Constitución Provincial (art. 212) que prescribe que la educación debe ser laica. La APDH sostiene además que con tales acciones se quebranta la igualdad de trato que el Estado debería dispensar tanto a los católicos como a las diversas minorías no católicas (incluyendo los no creyentes), vulnerando de este modo numerosos derechos humanos reconocidos en la constituciones provincial y nacional, y en los tratados internacionales.

La acción de amparo colectiva quedó radicada en el Juzgado Civil N°24 de la capital provincial. La magistrada interviniente falló declarando la inconstitucionalidad de la norma que permitía realizar celebraciones católicas en las escuelas estatales, y ordenando por tanto a la DGE que suspenda y anule la orden de realizar esos actos escolares¹¹⁴⁵.

Los fundamentos de la sentencia son muy interesantes. Luego de establecer que la educación en Argentina debe ser laica (entendiendo por tal aquella que “no se basa en ninguna doctrina religiosa o credo”), recuerda que el Estado debe garantizar a los padres que sus hijos reciban una educación ajustada a sus creencias religiosas. Por lo tanto, “las escuelas estatales no deben impartir clases de una determinada religión o realizar actos que se refieren a dogmas, principios y veneraciones propias de una religión determinada”.

Resulta sugestivo el hecho de que para algunos de sus fundamentos el fallo toma argumentos del de la Cámara en lo Civil de Salta arriba mencionado, y por tanto resulta diametralmente opuesto a la también reseñada sentencia de la Corte de Justicia de Salta que lo revocó. Así, por ejemplo, cita textualmente a la Cámara salteña cuando dice

no se trata de desconocer los derechos de la mayoría, sino tener presente los de la minoría, pues la unidad que postula un régimen de gobierno liberal y

¹¹⁴⁴ Aunque es un punto tangencial dentro del caso, creo que resulta muy interesante que la jueza acepte la presentación de un amparo en defensa de derechos de incidencia colectiva a nombre de las minorías religiosas. Este tema (que en rigor ocupa la mayor parte de la argumentación de la magistrada) merece en mi opinión ser analizado en detalle y justifica un estudio particular, ya que sus consecuencias son trascendentes.

¹¹⁴⁵ Juzgado en lo Civil N°24 de la Ciudad de Mendoza, *Asociación Civil Asamblea Permanente por los Derechos Humanos c/ Dirección General de Escuelas de la provincia de Mendoza s/Acción de Amparo* (04/09/2013) Inédito Expte: 250.169.

democrático como el nuestro no se complace con la tendencia a la uniformidad, sino que importa el adecuado resguardo a la diversidad, en todos los ámbitos de la persona y, en el caso de autos, en cuanto a su pensamiento religioso, incluido el derecho a no tenerlo, es decir el del no creyente o agnóstico. En ello está en juego la dignidad del ser; puesto que de otro modo el menoscabo sería evidente y la distorsión del sistema, palpable, ya que el Estado –sea nacional o provincial– no puede sugerir, orientar o fomentar un credo, máxime en un sector tan vulnerable como el de los niños.

Por lo demás, en referencia al argumento de la autoridad educativa provincial de que quien no quisiera participar de las celebraciones podía pedir ser eximido, la sentencia destaca –a mi juicio con impecable acierto– que este no es un fundamento válido, ya que indirectamente se exige a los niños, padres y personal escolar que declaren sus creencias. Esto resulta violatorio del art. 19 de la Constitución Nacional que garantiza el derecho a la intimidad, además de resultar en una clara discriminación de los alumnos separados del grupo.

Lamentablemente la Cámara de Apelaciones¹¹⁴⁶ revocó el fallo, transitando el camino de la decisión de la Corte de Justicia de Salta ya citada. Los argumentos son preocupantes. A diferencia de la Corte salteña, que con total desparpajo sostiene que Argentina es “una nación católica” (premisa seguramente muy difícil de sostener en tribunales superiores), los magistrados mendocinos apuntan a despojar a estas celebraciones religiosas de su religiosidad. Consideran, entre otras cosas, que la celebración del Día de la Virgen del Carmen de Cuyo no constituye una conmemoración religiosa, sino que “dichas fechas se vinculan con la cultura y la tradición mendocina”¹¹⁴⁷. Sostienen también que “muchos de los valores del catolicismo son comunes no sólo a las grandes religiones monoteístas sino que forman la axiología común de la humanidad” (tal vez desconociendo que la

¹¹⁴⁶ Cámara de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributario de Mendoza, *Asociación Civil Asamblea Permanente por los Derechos Humanos c/ Dirección General de Escuelas de la provincia de Mendoza s/Acción de Amparo* (19/11/2013) Inédito.

¹¹⁴⁷ Explican los magistrados que “conceptos, fechas, lugares y festividades que pudieron tener su origen y vinculación inicial con un color religioso determinado, una vez asimilados por la cultura y la tradición de un pueblo, pasan a ser parte del fondo común de esa sociedad, y por ende, nada impide que se los incorpore en los calendarios escolares para evocarlos y transmitirlos a los niños en los establecimientos educativos como para parte del conjunto de valores y tradiciones que subyacen y que constituyen el fondo común que los identifica como pertenecientes a una comunidad en especial; sin que ello importe afectar de modo explícito o implícito los derechos constitucionales a la libertad de culto y de reserva”.

veneración de la Virgen no es compartida –dentro del propio cristianismo– por toda la comunidad protestante), y que “el hecho de que los poderes públicos coincidan con algún principio o parecer de la Iglesia Católica” no significa automáticamente la inconstitucionalidad de la norma. En una nota que bordea el absurdo piden a las minorías que sean tolerantes, ya que “la libertad religiosa, como toda libertad, sólo es posible en la medida en que haya tolerancia de las ideas ajenas; sólo en ese marco es posible respetar los derechos de los demás y ejercer los propios, en plena armonía”, y de ello concluyen que lo mejor es que se sigan realizando festividades religiosas (o ahora toca decir, culturales) en la escuelas públicas mientras los alumnos no católicos tolerantemente se retiran del lugar.

Como puede observarse en estos ejemplos, la cuestión está lejos de resolverse, sea a nivel legislativo, sea en sede judicial. Se trata, en lo concerniente al tema que nos ocupa, de dilucidar hasta donde puede el Estado interferir en las creencias de las minorías religiosas¹¹⁴⁸. La principal zona de conflicto parece estar dada en aquellas áreas donde el Estado –invocando el interés público– busque imponer a todos una cosmovisión religiosa particular. Según se ha visto, ámbitos como la educación, la prestación de servicios públicos, el cuidado de la salud y la sujeción a regímenes disciplinarios especiales (como las fuerzas armadas o las penitenciarías) parecen ser especialmente sensibles en este sentido.

Este tema no ha pasado desapercibido para el Relator Especial de Naciones Unidas, Sr. Amor, en su visita a la Argentina. El funcionario internacional recomendó, en relación con las manifestaciones del catolicismo en las instituciones públicas (en particular, la presencia de símbolos confesionales),

que no se dé ningún caso de discriminación pasiva o activa (por ejemplo, para el acceso, en la práctica, de todo ciudadano, independientemente de su filiación religiosa o étnica, a puestos de responsabilidad en instituciones de importancia especial del Estado, como las fuerzas de seguridad y la policía) por parte de los funcionarios, sobre la base de sus propias interpretaciones. Por otra parte, es importante que todos los valores, en particular los religiosos (en este caso, los católicos) que puedan servir de inspiración a las políticas y

¹¹⁴⁸ GELLI, M. A. A. L., *Constitución de la Nación... op. cit.* p. 352-353.

a la legislación del Estado no se contradigan con los instrumentos internacionales de derechos humanos¹¹⁴⁹

También el INADI ha abogado por regularizar este tipo de situaciones, reemplazando la enseñanza de una doctrina religiosa particular por la difusión “en los establecimientos educativos los principios del conocimiento adecuado y respeto de las creencias religiosas y la libertad de cultos”¹¹⁵⁰.

5.3 Proyectos de modificación del marco jurídico

a) Introducción

Como ha quedado dicho, la raíz del sistema de relaciones del Estado con las confesiones religiosas se encuentra en la Constitución nacional, especialmente en los arts. 2 y 14. A partir de allí, se ha justificado un entramado normativo de jerarquía infraconstitucional que regula tanto esa relación como por extensión el derecho a la libertad religiosa. Este entramado conforma un sistema que, también se ha visto ya, genera ciertas disconformidades y dificultades entre las minorías religiosas.

En atención a estas dificultades se ha planteado la necesidad de alterar aquel sistema normativo. Esto implica dos posibilidades: modificar las normas infraconstitucionales, manteniendo en esencia el sistema pero realizando algunas adecuaciones, o revisar completamente el sistema y realizar una reforma constitucional en consecuencia.

En el centro del sistema legal de relaciones del Estado con las confesiones minoritarias se encuentra el decreto-ley 21.745, llamado “Ley de Culto”. Cualquier observador externo se asombraría frente a la supervivencia de esta norma¹¹⁵¹: dictada en 1980 en infracción a los procedimientos legislativos constitucionales por un gobierno militar de facto, está concebida sobre la doctrina de la seguridad nacional. Sin embargo, más de treinta años más tarde continúa aún vigente¹¹⁵². Ha habido numerosas propuestas legislativas para reemplazarla, y en rigor salvo en contados y

¹¹⁴⁹ CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 35.

¹¹⁵⁰ VILLALPANDO, W., *Hacia un plan... op. cit.* p. 347.

¹¹⁵¹ *Cfr.* PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 5.

¹¹⁵² Es de lamentar la reciente sanción de la ley 26.939, conocida como Digesto Jurídico Argentino, que no sólo no ha eliminado del ordenamiento jurídico argentino esta norma viciada de inconstitucionalidad en su origen, sino que le ha otorgado ahora legalidad formal.

breves períodos¹¹⁵³, los sucesivos gobiernos democráticos afrontaron el desafío de reemplazar el decreto-ley 21.745 por una norma que sea respetuosa la libertad religiosa. Padilla habla, refiriéndose al tema, de una “política de Estado que falta concretar”¹¹⁵⁴. Sin embargo ninguno de esos proyectos ha logrado atravesar los filtros parlamentarios¹¹⁵⁵ para convertirse en ley.

Sí se ha ido gestando, en cambio, una profusa y muchas veces incoherente (cuando no abiertamente contradictoria) legislación provincial al respecto. Sin embargo, parece claro que la competencia legislativa en la materia corresponde al Congreso federal, al menos en lo referido a las materias que normalmente se regulan en los proyectos de ley propuestos. En primer lugar, porque es materia de legislación nacional definir el estatus de todas las asociaciones (incluidas las religiosas). En segundo orden, porque el Congreso federal tiene la prerrogativa de reglamentar los derechos enumerados por la Constitución nacional conforme al art. 14. Por último, la existencia de un registro de cultos, con cualquier denominación posible, y las reglas de su funcionamiento para asegurar el respeto de los derechos constitucionales, parecen también caber en la competencia reglamentaria del Congreso federal¹¹⁵⁶.

b) Reforma constitucional

Como se ha mencionado en el cap. 2.3.b, la Constitución nacional fue dictada en una época y para una sociedad completamente distintas a las actuales. A mediados el siglo XIX la abrumadora mayoría de la población argentina era católica. Católicos eran también la totalidad de los diputados constituyentes, y de hecho una buena porción de ellos eran clérigos de esa misma iglesia. Por otra parte, en aquel momento la doctrina emanada de los documentos pontificios establecía que la libertad de conciencia religiosa era “un delirio”, derivado del “indiferentismo”¹¹⁵⁷. Con todo, los

¹¹⁵³ Como por ejemplo el final de la gestión de Carlos Menem y el breve interregno de Eduardo Duhalde.

¹¹⁵⁴ PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 15.

¹¹⁵⁵ *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., “Cultura política y poder...” *op. cit.* p. 12.

¹¹⁵⁶ *Cfr.* BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. III)*... *op. cit.* p. 96.

¹¹⁵⁷ Decía por ejemplo Gregorio XVI, en su encíclica “Mirari vos” de 15 de agosto de 1832, que “esta fuente vergonzosa de indiferentismo da lugar a la proposición absurda y errónea que afirma que la libertad de conciencia debe mantenerse para todos. Se propaga la ruina en los asuntos sagrados y civiles, aunque algunos repitan una y otra vez con la mayor desfachatez que alguna ventaja obtiene de ella la religión.”

constituyentes de 1853 encontraron un razonable equilibrio¹¹⁵⁸ que permitió conjugar los privilegios de la Iglesia Católica con la libertad religiosa y de conciencia que anhelaban (la mayoría de ellos) para los habitantes de la Nación argentina. En consecuencia, establecieron el sistema de cuasiconfesionalidad (o confesionalidad histórico-sociológica) que se mantiene hasta hoy.

Este modelo ha sido criticado en diversas ocasiones, principalmente con el argumento de que la libertad religiosa (en su sentido más amplio) y el sostenimiento de una religión determinada son incompatibles y que, por tanto, en beneficio de aquella se debe separar el Estado y la religión.

Chajj¹¹⁵⁹ hace una breve *racconto* de las deficiencias que se atribuyen al actual sistema constitucional argentino de sostenimiento del culto católico:

- a) Viola la doctrina del art. 16 de la propia Constitución, que desconoce toda prerrogativa o fuero personal, e instituye la igualdad de todos los habitantes ante la ley.
- b) Ataca también al art. 19, que declara que las acciones privadas de los hombres están sólo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados. Tanto más grave es esta violación cuanto que se basa en las más sagradas de las acciones privadas, las que atañen a la relación del hombre con la divinidad en la que cree.
- c) Obliga a los no católicos a participar en el sostén de un culto que no profesan, poniendo en situación de privilegio injusto a la religión sostenida por el erario público.
- d) Introduce discriminaciones y distingos enojosos y antidemocráticos en base a las creencias religiosas, limitando los derechos de una parte de los habitantes y ciudadanos por no profesar una religión particularmente favorecida.
- e) Declara tácitamente que la religión católica es la verdadera (o al menos lo es en mayor medida que el resto), siendo que aquel es un problema teológico y no jurídico, y por lo tanto no puede ser objeto de pronunciamiento constitucional.

¹¹⁵⁸ Cfr. PADILLA, N., "Derecho a practicar..." *op. cit.* p. 38.

¹¹⁵⁹ CHAIJ, F., *La separación de...* *op. cit.* p. 29.

Incluso se ha discutido sobre la conveniencia de este sistema desde el punto de vista de la propia Iglesia Católica, puesto que el privilegio económico y simbólico que recibe se traduce al mismo tiempo en un peligro para sus “intereses espirituales”¹¹⁶⁰.

Por todos estos motivos, la doctrina viene discutiendo –bien que aisladamente– la pertinencia del modelo. De hecho ya en 1916, en su noticia preliminar a la obra de Vélez Sarsfield “Relaciones del Estado con la Iglesia”, señalaba su editor Ricardo Rojas que “esta situación jurídica de estrecha relación entre el catolicismo y el Estado, se explica porque la sociedad argentina era homogéneamente católica cuando se promulgó la Constitución: pero después de medio siglo, la sociedad argentina se ha hecho heterogénea en cuanto a sus cultos...”¹¹⁶¹. Habiendo cumplido el texto constitucional ya un siglo y medio, aquella preclara afirmación no podría tener hoy mayor grado de certeza.

Aun así, en rigor de verdad la modificación de estos artículos constitucionales para establecer un sistema distinto ha sido un anhelo que en general no ha estado cerca de concretarse. Los pocos intentos que ha habido han topado con la oposición de ciertas jerarquías católicas, y con el temor de los gobernantes de turno a importunar a las mayorías que adhieren a esa fe.

Quiroga Lavié¹¹⁶² realiza un breve repaso de algunos de aquellos intentos, ninguno de los cuales se ha concretado exitosamente:

En 1903 el diputado Olivera propuso que el texto constitucional se reforme para contener la fórmula “No se exigirá juramento religioso para acto alguno público, no se impondrá ceremonia religiosa alguna en el ejército, las escuelas o los hospicios costeados o subvencionados por el gobierno federal o de las provincias”.

Diez años más tarde, el diputado Conforti propuso suprimir la cláusula del art. 2 CN porque, según su criterio, la misma fue introducida con carácter transitoria en 1853.

¹¹⁶⁰ QUIROGA LAVIE, H., *Propuesta para reforma... op. cit.* p. 49.

¹¹⁶¹ ROJAS, R., "Noticia preliminar" en Dalmacio Vélez Sarsfield, *Relaciones del estado con la iglesia en la antigua América española, Biblioteca Argentina* (Buenos Aires: Librería «La facultad», 1930), p. 40-41.

¹¹⁶² QUIROGA LAVIE, H., *Propuesta para reforma... op. cit.* p. 47-48. El propio autor elabora su propuesta de redacción, la que reza: “Art. 2 - El Gobierno Federal sostiene a cada uno de los cultos que tengan reconocimiento legal, en la proporción de las adhesiones que ellos tengan entre la población, de acuerdo con los censos que periódicamente se efectúen. Pero esta norma solo entrará en vigor una vez celebrado un Concordato con la Santa Sede que convalide sus términos”. *Ibid.*, 50-51.

Se basaba en la idea de que no se puede obligar a los contribuyentes a sufragar para costear cultos a los que ellos no pertenecen.

En otros diez años, es decir entre 1923 y 1924, se presentaron dos nuevos proyectos para derogar aquella cláusula constitucional, impulsados por los diputados Correa y Bard, respectivamente.

Un año más tarde los senadores Juan B. Justo y Mario Bravo propusieron reformar el texto constitucional de modo de “librar al Estado de la carga de la Iglesia Católica”, lo que en términos prácticos significaba derogar la disposición del art. 2.

Ya en 1970, el constitucionalista Vanossi elaboró un proyecto que proponía modificar la redacción de la cláusula mencionada para que rezara “El Gobierno Federal sostiene el culto Católico Apostólico Romano. Las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Argentino se rigen por el Acuerdo celebrado el 10 de octubre de 1966. Toda modificación al mismo requiere la aprobación del Congreso por el voto de las dos terceras partes de los miembros de cada Cámara reunidas separadamente”.

Fuera de estas propuestas, probablemente el intento más trascendente de reformar la Constitución para alterar el modelo de relación del Estado argentino con las iglesias (en particular, de modificar el estatus de la Iglesia Católica) haya sido el planteado por el presidente Perón en 1955 cuando convocó una convención constituyente con el objetivo de instaurar un modelo de separación. Tal como se ha visto en el cap. 2.4.b, la pronta intervención de diversos sectores de la sociedad que pocos meses más tarde encabezaron un golpe de Estado cívico-militar evitó que aquella posibilidad se concrete.

Como también se ha quedado dicho, en 1994 la República Argentina reformó su Constitución. Se mantuvo inalterada la parte dogmática (“Declaraciones, derechos y garantías”), salvo por el agregado de nuevos derechos de tercera generación, reformando en cambio la parte orgánica. Este cambio incluyó la eliminación de la figura del patronato indiano, así como de la exigencia de profesar la religión católica para ser presidente de la Nación. Ante la inminencia de aquella reforma constitucional, algunos sectores protestantes se movilizaron para proponer su propio proyecto. Como se ha adelantado¹¹⁶³, en 1993 se conformó la Comisión Nacional Evangélica para la Reforma de la Constitución Argentina con la participación de

¹¹⁶³ Cap. 5.1.c.

líderes y dirigentes de las diversas federaciones protestantes. En febrero de 1994 distribuyeron un primer compendio de aportes (“Posición de las Iglesias Evangélicas sobre la Reforma Constitucional”). Con un fuerte énfasis en la demanda de igualdad religiosa, allí se proponía la eliminación del art. 2 en base al principio de estricta separación entre la religión y el Estado¹¹⁶⁴.

También los pentecostales escribieron una propuesta titulada “Reforma de la Constitución”, dirigida públicamente al presidente Carlos Saúl Menem, en la que solicitaban una modificación sustancial de la cláusula de sostenimiento del catolicismo. El documento expresaba que “teniendo presente que la mayoría de la población profesa el credo cristiano, proponemos que se reforme el art. 2 por el siguiente: LA NACIÓN ARGENTINA PROFESA LA FE CRISTIANA” [mayúsculas en el original]¹¹⁶⁵. Es evidente que esta propuesta no estaba tanto orientada a lograr la separación de religión y Estado, sino más bien a abrir el juego de los privilegios (hasta el momento reservados sólo para el catolicismo romano) a otras religiones cristianas.

Ninguna de aquellas propuestas fue tomada en cuenta por la convención constituyente de 1994¹¹⁶⁶.

Más recientemente se han vuelto a oír voces solicitando una revisión del modelo de confesionalidad morigerada que sostiene la Constitución argentina. A guisa de ejemplo, el Instituto Nacional contra la Discriminación y la Xenofobia (INADI) ha recomendado “iniciar una discusión ciudadana respecto de la aplicación y la eventual reformulación del artículo 2º de la Constitución Nacional”¹¹⁶⁷; y entretanto, propone “replantear la aplicación práctica del artículo 2º de la Constitución Nacional y evitar

¹¹⁶⁴ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 289-290. Citaba el documento que “A través de este artículo se ha pretendido darle a la Iglesia Católica un estatus que la Constitución no le confiere y que por la interpretación equivocada o la intención maliciosa de algunos funcionarios, se ha mantenido una discriminación religiosa que ha vedado el acceso a pastores a hospitales, asilos, cuarteles, organismos sociales, medios de comunicación, etc., no es por lo tanto que se trate solo de un aporte injusto, sino también de la situación de desigualdad que por el mismo se ha generado [...] insistimos sea suprimido el artículo 2 totalmente...”

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, 272.

¹¹⁶⁶ Si bien la reforma de 1994 solucionó diversos problemas que desde el punto de vista de la discriminación se planteaban en la texto de 1853, permanece todavía el problema de revisar las constituciones y leyes provinciales a fin de adecuarlas a los principios de igualdad. VILLALPANDO, W., *Hacia un plan... op. cit.* p. 207-208.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, 332.

privilegios económicos automáticos, otorgando adecuadas proporciones a los servicios sociales religiosos, independientemente de su confesión”¹¹⁶⁸.

Nada de esto traspasa por ahora el campo de las buenas intenciones.

c) Reforma legislativa

En cuanto al ámbito legislativo, es decir, de la normativa supraconstitucional, también se han planteado numerosos proyectos de ley, la mayoría de ellos tendientes a reemplazar al decreto-ley 21.748 y modificar el Registro de Culto que el mismo establece, tachado por muchos autores de inconstitucional por ser excesiva e injustamente restrictivo de la libertad religiosa en su faz asociativa¹¹⁶⁹.

En los últimos veinte años han sido más de una veintena¹¹⁷⁰ los proyectos y anteproyectos de ley en este sentido. Se considerarán brevemente a continuación tres de los que juzgo más trascendentes.

Proyecto “Centeno”

Los estudios tendientes a modificar el régimen del decreto-ley 21.745 comenzaron durante el primer gobierno democrático posterior a la dictadura militar, el del presidente Alfonsín¹¹⁷¹. No obstante ello, no fue sino hasta comienzos de la década de 1990 que la Secretaría de Culto de la Nación desarrolló la primera versión de un anteproyecto de ley. El secretario en aquel entonces era Ángel Centeno (de donde el proyecto adquirió su nombre), y su equipo estaba compuesto en su mayoría por católicos liberales más bien próximos a la Unión Cívica Radical¹¹⁷².

Durante 1991 el documento inicial fue puesto a disposición de diversos sectores para su consideración, entre otros la influyente Conferencia Episcopal Argentina (CEA) y diversos círculos no católicos. Fruto de esos aportes se redactó una nueva versión, que en 1992 volvió a presentarse a la CEA. Ese mismo año se envió el proyecto al

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, 343.

¹¹⁶⁹ *Cfr.* NAVARRO FLORIA, J. G., "Derecho eclesiástico..." *op. cit.* p. 59.

¹¹⁷⁰ *Cfr.* ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.* p. 12.

¹¹⁷¹ ROLDÁN, L. E., "Crítica a la exposición de motivos del anteproyecto de ley de 'libertad religiosa'" en en José Baamonde, Luis Roldán y Ricardo Bach de Chazal, *Libertad religiosa, cultos y sectas en la Argentina: Análisis del anteproyecto de Ley de Libertad Religiosa de la Secretaría de Culto* (Buenos Aires: S.P.E.S., 2001).

¹¹⁷² *Cfr.* FRIGERIO, A. y WYNARCZYK, H., "Diversidad no es..." *op. cit.* p. 244.

Senado nacional. Un año más tarde fue aprobado por aquella cámara alta, pasando a la Cámara de Diputados, donde finalmente nunca fue tratado y perdió estado parlamentario en 1994¹¹⁷³.

En la presentación, a cargo del senador Eduardo Menem (presidente de la Comisión de Relaciones Exteriores y Culto), se mencionó que estaban a punto de sancionar, por primera vez en la historia de nuestro país, “una verdadera ley de libertad de conciencia y de religión”. El mismo funcionario se refirió luego a la libertad y a la igualdad religiosa. Según él, aunque la Constitución tiene preferencia por la religión católica, eso no permite concluir que haya una religión del Estado, pero sí un privilegio y cierta preeminencia. Agregó, además, que aunque algunos consideren que las normas referidas a la Iglesia Católica están fuera de moda, había que aceptar que era la normativa vigente¹¹⁷⁴. El diputado Cafiero, por su parte, señaló que la cláusula del art. 2 está superada incluso por la comprensión actual de la propia Iglesia Católica con relación al Estado¹¹⁷⁵.

El sistema del decreto-ley 21.745 estaba, se dice en el mensaje de remisión, basado en “la desconfianza y con un objetivo declarado de control y fiscalización” agregando que “solamente la prudencia de quienes han tenido a su cargo aplicarla, ha evitado que en estos años de vigencia ese instrumento legal haya sido usado para vulnerar los derechos de la libertad religiosa, en contra de la Constitución Nacional”¹¹⁷⁶.

El objetivo de los redactores estaba claramente definido por el título: “Proyecto de ley sobre régimen legal de protección de las libertades de conciencia y de religión y de relación del Estado con las iglesias y comunidades religiosas”. En el entendimiento de los autores, la legislación debía ir mucho más allá de la mera registración de las confesiones no católicas. Dedicaba a esta cuestión uno de sus capítulos, pero se dejaba de lado la obligatoriedad del registro. Por ello, la falta de

¹¹⁷³ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 238.

¹¹⁷⁴ Cfr. PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 8-10.

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, 7.

inscripción no impediría el ejercicio de la libertad religiosa, con algunas limitaciones¹¹⁷⁷.

El proyecto incluía además la posibilidad de realizar acuerdos de cooperación con aquellas confesiones de mayor importancia presentes en el territorio nacional, una disposición claramente inspirada en la legislación española y la figura del “notorio arraigo” que ella prevé¹¹⁷⁸. Una personería de carácter específicamente religioso era reconocida a las iglesias y confesiones.

Aunque como ha quedado dicho la iniciativa contó inicialmente con el apoyo del episcopado católico –y si bien este no fue abandonado de forma explícita–, comenzaron a alzarse en su contra voces críticas: se censuraba la falta de control sobre el avance de las sectas (una doctrina bastante en boga en aquella época), pero sobre todo se reprochaba que se iniciara un camino en pos de la igualdad religiosa y en detrimento del estatus privilegiado de la Iglesia Católica¹¹⁷⁹.

También algunos sectores del protestantismo se opusieron al proyecto por considerarlo demasiado restrictivo en los requisitos para el registro, y –tal vez esto sea lo más importante– porque no encaraba la cuestión de la preeminencia constitucional de la Iglesia Católica¹¹⁸⁰.

Uno de los núcleos de mayor oposición al proyecto se gestó en torno a la FECEP. Sus acciones estuvieron encaminadas no sólo a ejercer *lobby* en los círculos parlamentarios en orden a evitar la sanción del proyecto Centeno, sino que compusieron su propio proyecto. Redactado por el pastor y abogado José Murgana, este borrador alternativo fue entregado a fines de abril de 1993 en la oficina de la Secretaría de Culto. Sin embargo, no parece haber tenido incidencia sobre el curso de la propuesta que la Secretaría de Culto había enviado al Senado¹¹⁸¹.

En el terreno de la opinión pública, este sector del protestantismo evangélico convocó a una manifestación en septiembre de 1993. A pesar de tratarse de un día

¹¹⁷⁷ “Art. 4º: El ejercicio de los derechos derivados de la libertad religiosa y de culto tiene como único límite el derecho de los demás al ejercicio de sus propias libertades, y los que imponen el orden, la salud y la moral públicos”. Por su parte remitía el ejercicio del derecho a la objeción de conciencia al dictado de una ley especial.

¹¹⁷⁸ *Cfr.* PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 8-10.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, 11.

¹¹⁸⁰ *Cfr.* ROLDÁN, L. E., “Crítica a la exposición...” *op. cit.* p. 69.

¹¹⁸¹ *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 271.

laborable, unas diez mil personas se congregaron en la Plaza Congreso (frente del Palacio de la Legislatura) para expresar su oposición a la sanción del proyecto Centeno. En ese mismo acto, una delegación hizo entrega de un documento a las autoridades. De forma notable, aquel petitorio llevaba las firmas de las tres principales federaciones protestantes de Argentina: FACIERA, FECEP, FAIE¹¹⁸².

Frente a todas aquellas presiones, provenientes tanto del catolicismo como del protestantismo, el proyecto finalmente fracasó¹¹⁸³.

Proyecto “Padilla”

En el año 2000, la Secretaría de Culto de la Nación conformó un Consejo Asesor de Libertad Religiosa (CALIR), cuyo principal objetivo era la producción de un anteproyecto de ley de culto que reemplace al decreto-ley 21.745. Este consejo estaba integrado por intelectuales vinculados a diversas corrientes religiosas, quienes no obstante participaban del cuerpo a título estrictamente personal. Es decir, no se trataba de representantes oficiales de las organizaciones religiosas.

Al poco tiempo el CALIR tenía ya redactada una primera versión de aquel anteproyecto de ley de culto. El documento fue presentado en consulta a facultades de Derecho de varias universidades públicas y privadas, academias de Derecho, iglesias y confesiones religiosas. Se mantuvo además una ronda de encuentros con dirigentes de la Iglesia Católica y del Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), que nucleaba a diversas federaciones protestantes.

El CNCE arrió al CALIR su propia versión de proyecto de ley¹¹⁸⁴, al tiempo que algunos dirigentes del alto clero católico compartieron por escrito sus opiniones a título personal, en algunos casos con un fuerte tono de oposición¹¹⁸⁵.

El CALIR trabajó sobre todas aquellas respuestas, y elaboró una versión definitiva de Proyecto de Ley de Libertad Religiosa para la República Argentina. El ministro

¹¹⁸² *Ibid.*, 277.

¹¹⁸³ *Ibid.*, 245.

¹¹⁸⁴ Aquel proyecto, si bien mantenía intacta la posición diferencial de la Iglesia Católica, creaba la personalidad jurídica religiosa para el resto de las confesiones, agilizaba los trámites de inscripción al Registro Nacional de Cultos, incluía beneficios fiscales para las comunidades religiosas y “facilitaba el acceso de todos los cultos a las actividades de capellanía y la posibilidad de negociar convenios de cooperación con el Estado nacional”. *Cfr.* CARBONELLI, M., “Campo religioso y...” *op. cit.* p. 9.

¹¹⁸⁵ *Cfr.* WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 251-252.

de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, Adalberto Rodríguez Giavarini, tuvo oportunidad de presentar el proyecto con motivo de la visita del Relator de la O.N.U. para la Libertad Religiosa, Sr. Abdelfatah Amor, en abril de 2001¹¹⁸⁶.

Aquél texto reconocía como antecedentes las leyes sobre libertad religiosa de diversos países (todos ellos de tradición latina, como Italia, España, Chile, Bolivia, Colombia y México), así como proyectos de ley argentinos tales como el ya citado proyecto “Centeno”, el del diputado Aceñolaza de 1995, el del diputado Argüello de ese mismo año, el del diputado Vitar de 1996 y el del diputado Maurette de 1999¹¹⁸⁷.

Proyecto “Hotton”

En 2008 la diputada Cynthia Hotton presentó un nuevo proyecto de “Ley de libertad religiosa”. Fue el primero en contar con estado parlamentario desde 1998¹¹⁸⁸. La diputada Hotton es protestante, y su proyecto contaba con el apoyo de la federación evangélica ACIERA, la Iglesia Ortodoxa Rusa y buena parte de la comunidad judía¹¹⁸⁹.

En rigor de verdad, la propuesta de Hotton presenta grandes similitudes con el proyecto Padilla. Al igual que éste, crea la personalidad jurídica para los cultos no católicos en Argentina, con sus consiguientes beneficios. Sin embargo, ha sido criticado por que “en el espíritu del proyecto pueden intuirse una serie de normativas orientadas a extender privilegios de una manera selectiva, creando una nueva frontera entre «cultos reconocidos» y «cultos peligrosos o sectas»¹¹⁹⁰, tal como puede observarse en el art. 6¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁶ Cfr. PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 12-13.

¹¹⁸⁷ Cfr. GENTILE, J. H., "Por qué una ley de libertad religiosa" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007), p. 64.

¹¹⁸⁸ Cfr. PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 14.

¹¹⁸⁹ Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 9-10.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*

¹¹⁹¹ “Art. 6: *Entidades no comprendidas.* No se consideran iglesias, comunidades o confesiones religiosas, a los efectos de esta ley las entidades que desarrollen exclusivamente las siguientes actividades: 1. El estudio o la experimentación de ideas filosóficas o científicas, o de fenómenos psíquicos, parapsicológicos, astrofísicos y astrológicos, o las prácticas adivinatorias o mágicas; 2. La prestación de servicios de resolución de problemas y armonización personal, mediante técnicas parapsicológicas, astrológicas, de adivinación, mágicas, de ejercicios físicos o mentales, o a través de dietas o de medicinas alternativas.; 3. Los cultos y ritos de adoración o sometimiento al mal o prácticas satánicas o aquellos cuyos actos incluya actos de crueldad sobre personas o animales”.

Establece además los requisitos que las entidades religiosas deben cumplir para obtener tal status (art. 9). Entre otros, la acreditación de su presencia efectiva en el territorio argentino y la descripción de su organización interna, ritos y cultos. El control del cumplimiento de estos recaudos se encuentra a cargo del Registro Nacional de Confesiones Religiosas.

Como puede observarse, se mantiene intacta la injerencia estatal en lo que concierne a la determinación de la existencia de una “verdadera” religión, y a la valoración de la contribución cada religión hace a la sociedad. De este modo, simplemente se configura una nueva frontera al interior del campo religioso, sin que defina de manera objetiva con qué criterios los funcionarios estatales podrían definir conceptos como el mal, sus agentes o el carácter pernicioso de ciertas prácticas religiosas.

Esto ha llevado a Carbonelli a afirmar que esta iniciativa

no apuesta a reforzar “el signo laico del Estado”, sino más bien la incorporación efectiva de los evangélicos en tanto grupo de influencia sobre las políticas de estado en materia de salud, educación y bioética, entre otros campos. Alineada a una fuerte tendencia compartida por número importante de “políticos evangélicos”, Cynthia Hotton ha redondeado una intervención en el ámbito legislativo orientada en la mayoría de los casos, a robustecer la injerencia de lo religioso en el espacio público y la preeminencia de los valores asociados a la vida, inclusive en el límite de lo que podría considerarse como de jurisdicción estatal¹¹⁹².

Otros proyectos legislativos

Como ha quedado anotado, en los últimos veinte años los proyectos y anteproyectos en torno a esta cuestión superan la veintena. No obstante, la mayoría de esos borradores no alcanzaron mayor trascendencia.

En 1995 los diputados Aceñolaza (peronista), Kelly (radical), Arias (peronista), Branda (peronista), Storani (radical), Dumon (radical), Jaunarena (radical) e Ibarbia (ucedeísta) insistieron en la presentación del ya mencionado proyecto “Centeno”. Como puede observarse, la iniciativa contaba con el consenso de diversas expresiones políticas, no obstante lo cual no llegó a tratarse en la Cámara de

¹¹⁹² Cfr. CARBONELLI, M., "Campo religioso y..." *op. cit.* p. 9-10.

Diputados. Debe decirse que tanto desde sectores católicos como evangélicos, coincidieron (a pesar de las obvias encontradas posiciones) en torpedearlo¹¹⁹³. Ese mismo año el diputado Jorge Argüello, del Partido Justicialista, presentó otro proyecto similar, y apenas un año más tarde el diputado Vitar impulsó su propio proyecto (apoyado por la centro izquierda), también sin éxito¹¹⁹⁴.

En 1997, los diputados Erman González, Maurette, Ayala, Parra, Aldo Rico, Gómez Diez y Carrara prepararon un anteproyecto de “Ley de ejercicio constitucional de la libertad de cultos”, la que tampoco llegó a tener tratamiento. Lo mismo ocurrió con el anteproyecto del diputado Maurette en 1999¹¹⁹⁵. Tal vez para ello haya influido el hecho del cambio en la titularidad y de la dependencia de la Secretaría de Culto, que como ha sido mencionado se trasladó en esa época a la órbita de la Presidencia de la Nación¹¹⁹⁶.

En el marco de la lucha por la igualdad que importantes sectores del protestantismo argentino llevaron a cabo sobre finales del milenio anterior y comienzos de éste¹¹⁹⁷, el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) elaboró su propio proyecto de ley de cultos. Dentro del CNCE existía una corriente que postulaba la oportunidad de lograr un reacomodamiento en las relaciones del protestantismo con el Estado a través del dictado de una nueva normativa legal. Su representante más notable era Raúl David Caballero, pastor y director ejecutivo del CNCE¹¹⁹⁸. Basados en el hecho de no haber sido convocados oficialmente a formar parte del Consejo Asesor para la Libertad Religiosa¹¹⁹⁹ (cuerpo encargado por la Secretaría de Culto de elaborar el texto del proyecto de ley) se abocaron a la tarea de elaborar su propia propuesta. La misma se titulaba “Proyecto de Ley sobre Libertad Religiosa y de Culto - Trabajando por la igualdad religiosa”. Aunque las coincidencias con el proyecto “Centeno” eran muchas, se alejaba de aquel en un punto crucial: proponía el desmantelamiento del

¹¹⁹³ Cfr. PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 11.

¹¹⁹⁴ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 248.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*

¹¹⁹⁶ Cfr. PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 11-12.

¹¹⁹⁷ Movimiento que ha sido descripto con cierto detalle en el cap. 2.5.b.

¹¹⁹⁸ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 307-311.

¹¹⁹⁹ En rigor, ninguno de los miembros del Consejo Asesor había sido convocado oficialmente para representar a sus comunidades religiosas, sino que actuaban a título personal aunque basados en las cosmovisiones de su respectiva tradición religiosa.

sistema de privilegios acordados por la legislación vigente a la Iglesia Católica. Un escollo que se debía superar era que esos privilegios se fundamentan –en cierta medida– en normas de rango constitucional, inmodificables salvo por una asamblea constituyente. El dispositivo propuesto para alcanzar la igualdad religiosa sin afectar la cláusula constitucional era equiparar a todas las entidades religiosas en el goce de iguales beneficios que los acordados al catolicismo romano.

Wynarczyk¹²⁰⁰ resume como centrales los siguientes conceptos del anteproyecto: a) todas las entidades religiosas tendrían el mismo estatus jurídico de sujetos de derecho público no estatal (art. 10); b) todas tendrían derecho a los mismos privilegios económicos (art. 19); c) el organismo encargado de conceder la personería jurídica religiosa y su inscripción en el Registro Público de Religión y Culto sería un ente autárquico estatal dependiente del Poder Ejecutivo Nacional (art. 13); y d) se crearía un Consejo Nacional de Asuntos Religiosos, de carácter honorario, integrado por veinticuatro miembros pertenecientes a los credos inscriptos, y nominados por sus entidades respectivas (art. 23). Como ya se ha visto, el movimiento protestante proigualdad religiosa perdió impulso luego de la crisis de 2001, y lo mismo ocurrió con el anteproyecto del CNCE.

Además de los proyectos que hemos identificado como “Centeno” y “Padilla”, la Secretaría de Culto ha preparado diversos anteproyectos. Durante la presidencia de Néstor Kirchner, bajo la dirección del embajador Oliveri, ese organismo convocó a las iglesias y confesiones, ya sea individualmente, ya a través de sus entidades federativas, a una serie de consultas con miras a la derogación del decreto-ley 21.745 y su reemplazo por un sistema más respetuoso de la libertad religiosa. En el curso del año 2005 comenzaron a trascender esbozos de proyecto, enmarcado en una aparente política de acotar la nueva ley a la regulación de la personalidad jurídica de las organizaciones religiosas no católicas. De hecho, el anteproyecto se denominaba “Ley de Organizaciones Religiosas”. En el año 2006 desde ambientes oficiales se aseguraba el inminente envío del proyecto al Congreso, lo que no finalmente no se concretó¹²⁰¹. En 2009, siempre bajo la dirección de Oliveri, la Secretaría redactó el anteproyecto de “Ley de Libertad Religiosa y Creación del Registro Nacional de Entidades Religiosas”, el que tampoco tuvo tratamiento parlamentario.

¹²⁰⁰ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 307-311.

¹²⁰¹ Cfr. PADILLA, N., “Ley de libertad religiosa...” *op. cit.* p. 13-14.

En 2010 el diputado Atanasoff intentó impulsar su propio proyecto (luego del estancamiento del proyecto “Hotton”). En 2013, nuevamente la Secretaría de Culto – siempre bajo la dirección de Oliveri– preparó un nuevo borrador. Se denomina “Anteproyecto de ley de libertad religiosa y de creación del registro nacional de entidades religiosas”, y se encuentra aún en etapa de consultas al momento en que estas líneas son escritas.

Para finalizar este apartado se han de considerar brevemente las recomendaciones expresadas por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) en relación a la legislación que regula el fenómeno religioso.

El organismo, encargado de velar por un Estado igualitario e inclusivo, ha recomendado –entre otras cosas– promover la sanción de una ley que permita a las diversas colectividades religiosas la posibilidad de contar con días no laborables en sus respectivas festividades o actividades religiosas¹²⁰² (recomendación N° 30). Ha propuesto, también, modificar los alcances de las leyes reparatorias a las víctimas del terrorismo de Estado, a fin de incorporar a quienes fueron sancionados por oponerse a prestar el servicio militar o bien por negarse a participar en el homenaje formal a los símbolos patrios por ser objetores de conciencia. Una medida similar se propone respecto de los exsoldados conscriptos que encontrándose en efectivo cumplimiento del servicio militar obligatorio participaron como combatientes en la guerra de Malvinas (recomendación N° 33)¹²⁰³. En atención a la problemática planteada especialmente por los Testigos de Jehová, sugiere promover la sanción de una ley que permita la utilización de métodos alternativos a la transfusión de sangre, así como la capacitación en los establecimientos sanitarios públicos para su aplicación (recomendación N° 39)¹²⁰⁴. Por último, proponen agudizar la supervisión respecto del efectivo mantenimiento del régimen nacional de exenciones impositivas propias de las entidades religiosas, evitando las discriminaciones locales (recomendación 55)¹²⁰⁵.

¹²⁰² Tal como ocurre con las leyes 24.571 y 24.757 respecto de los judíos y los musulmanes.

¹²⁰³ *Cfr.* VILLALPANDO, W., *Hacia un plan... op. cit.* p. 327.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, 328.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, 333.

5.4 Recapitulación y conclusiones parciales

Los posicionamientos públicos de las minorías religiosas permiten construir, a grandes rasgos, el perfil de relación existente entre el Estado y las confesiones religiosas¹²⁰⁶. Al analizar el discurso sostenido por diversas minorías religiosas argentinas, en especial en el ámbito del protestantismo, se evidencia que el entramado legal vigente no resulta ya apto para satisfacer los legítimos reclamos de libertad e igualdad plena.

Es claro que Argentina se encuentra experimentando el tránsito de la diversidad religiosa al pluralismo religioso. Esto es, el camino que lleva desde la realidad de una sociedad compuesta por diversas tradiciones y vertientes religiosas (incluidas aquellas antirreligiosas) a la valoración de esa variedad como una circunstancia positiva. Este es un tránsito no exento de fricciones, de avances y retrocesos, de complejidades. Los sectores tradicionalmente privilegiados bregan por conservar el *statu quo*; algunas minorías religiosas, que en general siempre han sido menos favorecidas, procuran obtener posiciones más aventajadas en el reparto estatal de obligaciones y beneficios.

En este marco, las razones por las cuales el actual sistema de relaciones del Estado con las iglesias y comunidades religiosas es resentido por muchas de las minorías son diversas.

En primer lugar, porque atenta contra la igualdad religiosa, al establecer diferencias en cuanto al reconocimiento jurídico institucional y en cuanto a los aportes económicos directos recibidos del Estado. En segundo lugar, porque el actual esquema legal genera problemas para el acceso a la asistencia religiosa, fuerza la utilización de figuras jurídicas artificiales y permite la presencia indiscriminada de elementos confesionales católicos en ámbitos públicos estatales a despecho de las creencias del resto de la población.

La ineficacia del entramado legal vigente para regular adecuadamente estas nuevas realidades sociales se hace evidente, por otra parte, al reparar en la cantidad de proyectos y anteproyectos relacionados a este tema, la mayoría de ellos destinados a abolir el decreto-ley 21.745 y reemplazarlo por otra norma.

¹²⁰⁶ CARBONELLI, M. y MOSQUEIRA, M., "Minorías religiosas en..." *op. cit.* p. 11.

No obstante, en mi opinión, ninguno de los proyectos y anteproyectos propuestos ofrecía una solución cabal a estas dificultades.

Como bien señala Wynarczyk,

todas las versiones del proyecto desde 1995 presentaban una serie de pocas pero duras condiciones para obtener la inscripción en el Registro Nacional, que tenían en común la misma capacidad de fracturar el campo religioso en organizaciones capaces o no de cumplir con ellas. Para el campo evangélico, la presencia de las condiciones significaba una división entre iglesias de primera y de segunda. Para otros sectores, de tipo afro y espiritista, podía significar la exclusión total del conjunto de las organizaciones, tal vez con algunas excepciones basadas en una mayor capacidad de contar con suficientes recursos de dinero, educación y contactos para hacer lobby¹²⁰⁷.

Entre las restricciones para resultar inscripto en el registro de cultos (en sus diversas versiones) se ha propuesto que las organizaciones religiosas deban demostrar, en forma simultánea o alternativa, que constituyen la iglesia oficial de un Estado con el cual la Argentina mantiene relaciones diplomáticas, o que ostentan una presencia histórica en el territorio nacional. Desde luego, tales requisitos eran exigidos únicamente a las minorías no católicas, ya que el catolicismo seguiría disfrutando (en todos los borradores analizados) de las mismas prerrogativas que posee hasta el momento. Ese tipo de requisitos establecería nuevas desigualdades entre las comunidades religiosas, favoreciendo claramente a las iglesias nacionales de los países europeos que surgieron de los cismas anglicano y oriental, y de la primera reforma protestante; a judíos y musulmanes; a iglesias que sin pertenecer a ninguno de esos dos grupos, se encuentran establecidas desde hace muchos años en el país (por ejemplo, metodistas, hermanos libres y bautistas).

En otros proyectos, se exigen condiciones de naturaleza demográfica para aprobar la inscripción de un grupo como religión. Se ha pretendido exigir, por ejemplo, efectiva presencia en por lo menos tres provincias de la Argentina o una cantidad mínima de integrantes equivalente al 10 % de la población de la Argentina o el 1 % de la población de las provincias donde actuaban. Esto hubiera beneficiado a las agrupaciones pentecostales ligadas a las grandes redes eclesiósticas del

¹²⁰⁷ WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 249-250.

pentecostalismo clásico y algunas del neoclásico, pero sería altamente perjudicial para las agrupaciones independientes, para los llamados “nuevos movimientos religiosos” (que cuentan con pocos adeptos en nuestro país), e incluso para muchas de las iglesias históricas que en los últimos años han visto seriamente disminuido su capital demográfico frente al conjunto de la población.

De modo que cualquiera de esas modificaciones hubiera significado el establecimiento de una nueva brecha entre comunidades religiosas más y menos beneficiadas por el sistema legal. Por ello mismo, muchos protestantes se opusieron sistemáticamente a esta clase de proyectos. Paradójicamente también ciertos sectores católicos reaccionarios objetaron las propuestas por ser –a sus ojos– demasiado permisivas con los no católicos¹²⁰⁸.

En el ínterin, ha quedado en general prácticamente fuera de debate el núcleo duro del sistema¹²⁰⁹: la situación privilegiada de la Iglesia Católica, sostenida por el Estado nacional y considerada como una persona jurídica de derecho público. Allí radica, en mi opinión, el nudo gordiano del problema de la relación entre el Estado y las comunidades religiosas. En tanto persista la desigualdad, será muy difícil encontrar un sistema que resulte satisfactorio.

Es notable que aunque a muchos esta desigualdad hoy pueda parecerles natural, necesaria o hasta deseable, hace más de cien años los constitucionalistas argentinos¹²¹⁰ comprendían que el régimen de confesionalidad atemperada planteado por nuestra carta magna era una etapa transitoria camino al sistema superior: la igualdad religiosa.

Así, Araya¹²¹¹ menciona que “la libertad de cultos, sin desigualdades ni preferencias, constituye un ideal de la ciencia”. En ese camino, entiende, la Argentina ya tenía recorrido un trecho para comienzos del siglo XIX: “del predominio absoluto de la Iglesia Católica, pasó al reconocimiento de todas las creencias; de la adopción de una religión de Estado pasó á la simple preferencia y protección”. No obstante, ello, “el

¹²⁰⁸ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Una nueva ley de cultos para la Argentina" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en la Argentina: Aportes para una legislación* (Buenos Aires: CALIR | Konrad Adenauer Stiftung), p. 177.

¹²⁰⁹ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos... op. cit.* p. 250-251.

¹²¹⁰ Excepción hecha, claro está, de la mayoría de los constitucionalistas católicos.

¹²¹¹ ARAYA, P., *Comentario a la Constitución... op. cit.* p. 71.

modus vivendi de la Constitución se mantiene” ya que su alteración radical sería prematura en aquel entonces. Por ello, los cambios deberían ser graduales hasta finalmente lograr el anhelo de Cavour de una “Iglesia libre en un Estado libre”.

En torno a la misma época, De Vedia¹²¹² también calificaba de transitorio el sistema de sostenimiento estatal del culto católico.

Esa transacción durará, probablemente, hasta que la iglesia y el estado se persuadan de que la más completa libertad religiosa es la mejor de las soluciones para la una y el otro. [...] Así han pensado eminentes católicos, como Montulembert, Lacordaire, Lamennais, Gerbet y otros muchos, persuadidos de que la libertad, lejos de serles perjudicial, provocaría más bien un despertamiento del sentimiento religioso y avivaría el celo de los creyentes, nunca más fervoroso que cuando elevan al cielo sus oraciones en el templo que han construido con sus propios esfuerzos¹²¹³.

El augurio de estos juristas no se ha concretado. Por el contrario, durante el siglo XX la situación jurídica privilegiada que la Iglesia Católica tiene desde hace siglos¹²¹⁴ se mantuvo intacta, y en algunos casos se acentuó.

Esta desigualdad es incompatible con la libertad personal tal como la entendemos en una democracia moderna. Afirma Quiroga Lavié que la libertad es la condición de la existencia, y la igualdad es el sentido que la orienta hacia la justicia¹²¹⁵. El hecho de que la Constitución disponga el sostenimiento económico de una sola de las diversas religiones que profesan los habitantes de la nación, significa un tratamiento jurídico diferencial que no se adecua al postulado de igualdad de trato que debe gobernar todas las relaciones sociales¹²¹⁶.

En el informe posterior a su visita a nuestro país en 2001 el Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, Abdelfatah Amor¹²¹⁷, expresó que “la disposición

¹²¹² DE VEDIA, A. N., *Constitución Argentina... op. cit.* p. 103.

¹²¹³ *Ibid.*, 45.

¹²¹⁴ LERENA RODRÍGUEZ, D., "Principios reguladores del..." *op. cit.* p. 166.

¹²¹⁵ QUIROGA LAVIÉ, H., *Curso de derecho constitucional* (Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1985), p. 122.

¹²¹⁶ QUIROGA LAVIÉ, H., *Propuesta para reforma... op. cit.* p. 50.

¹²¹⁷ CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor... op. cit.* p. 28.

constitucional relativa al apoyo del Estado a la Iglesia católica”, si bien constituye un “vínculo privilegiado entre el Estado y una religión determinada, no es en sí mismo contrario a los derechos humanos”. Esta es una declaración que ha sido ampliamente reproducida por quienes defienden la pertinencia de la primacía de esa religión por sobre el resto. Sin embargo, menos reproducida ha sido la declaración realizada a renglón seguido por el funcionario de Naciones Unidas, donde aclara que dicho vínculo “no debe ser explotado a expensas de los derechos humanos y de las minorías”, y que “las limitaciones a la libertad de manifestar su religión o su creencia para proteger la moral no debían basarse en los principios dimanantes exclusivamente de una sola tradición”. Del mismo modo, recomienda que se adopten “algunas medidas para garantizar la plena igualdad de trato respecto de todas las comunidades fundadas en la religión o las convicciones”¹²¹⁸.

Personalmente considero incompatibles ambas ideas: no se puede dispensar igualdad de trato a todas las religiones mientras se ofrecen privilegios a una religión determinada. No, al menos, en tanto se adhiera a un concepto no formal de la igualdad. Es decir, mientras se considere que la libertad debe ser más que la mera omisión por parte del Estado de imponer restricciones a la autonomía individual, mientras se procure que los derechos que las libertades individuales otorgan se encuentren efectivamente al alcance de todos, de una forma razonablemente igualitaria. Advierte Bidart Campos que “si en una sociedad determinada hay personas que por diversidad de factores objetivos están limitadas o restringidas inicialmente en la disponibilidad efectiva de su libertad ‘de’, la idéntica libertad ‘de’ que se ofrece igualitariamente a todas se convierte en desigualdad, porque algunas estarán capacitadas para disfrutarla realmente, y otras no”¹²¹⁹. Dicho de otro modo, no puede existir libertad, verdadera libertad, sin igualdad. De manera que no basta que la Constitución otorgue a todos el mismo derecho de libertad religiosa, si al

¹²¹⁸ *Ibid.*, 34.

¹²¹⁹ BIDART CAMPOS, G. J., *Los equilibrios de la libertad* (Buenos Aires: Ediar, 1988), p. 47. Amplía el autor sus ideas diciendo que “la igualdad de oportunidades es imprescindible para que cada uno esté en condición real de escoger su plan o modelo de vida preferidos. Si en esa elección no ha de haber interferencias, ha de haber –sí– facilidades, porque en la medida en que éstas no se ponen a disposición de los hombres, la interferencia se produce por omisión, en cuanto las alternativas inaccesibles cohíben la elección. Que haya quienes realmente pueden elegir, y quienes no pueden, cercena la libertad igualitaria.” *Ibid.*, 53. No deja de ser notable y paradójico que, como se ha visto supra, el propio Bidart Campos justifica sin embargo las desigualdades en términos de libertad religiosa.

mismo tiempo impone condiciones ventajosas para unas personas (y, por contraste, desventajas para otras), en particular con fundamento en su afiliación religiosa.

Tradicionalmente se ha intentado justificar la desigualdad de trato en favor de la religión católica en base a la invariable doctrina de la Corte Suprema de que la igualdad ante la ley consiste en ofrecer un trato legal igual a los iguales en iguales circunstancias¹²²⁰. Sin embargo, resulta evidente que dicha “igualdad de los iguales en iguales circunstancias” no puede ser una igualdad meramente fáctica, pues en el ámbito de la realidad no existe nada completamente igual sino a sí mismo.

Por lo tanto, esa “igualdad de iguales en iguales circunstancias” debe necesariamente hacer referencia a una igualdad parcial, es decir, a una que alcanza sólo a ciertos rasgos o elementos de los entes comparados¹²²¹. En consecuencia, el verdadero interés consiste en determinar cuáles de esos rasgos han de ser considerados relevantes para justificar un trato diferenciado (o, por el contrario, irrelevantes para justificar un trato igualitario). Se trata esta de una tarea enteramente valorativa, que no puede ser resuelta por la aplicación de un silogismo formal universal. El punto ha sido poderosamente ilustrado diciendo que, si se limitara la interpretación a una práctica universalista de decisión, se llegaría a la conclusión de que la legislación nazi contra los judíos no ha violado la fórmula de que hay que tratar igual a lo igual y desigual a lo desigual¹²²².

La cuestión se resume, entonces, a determinar qué elementos difieren entre las confesiones religiosas, y si esas diferencias justifican el trato desigual prestado por el

¹²²⁰ Doctrina establecida a partir de Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Criminal, contra D. Guillermo Olivar, por complicidad en el delito de rebelión* (01/05/1875) Fallos 16:118. “el principio de la igualdad de todas las personas ante la ley, según la ciencia y el espíritu de nuestra Constitución, no es otra cosa que el derecho á que no se establezcan excepciones ó privilegios que escluyan á unos de lo que se concede á otros en iguales circunstancias, de donde se sigue forzosamente que la verdadera igualdad consiste en aplicar en los casos ocurientes la ley según las diferencias constitutiva de ellos, y que cualquiera otra inteligencia ó acepción de este derecho es contraria á su propia naturaleza e interés social.”

¹²²¹ Cfr. DIDIER, M. M., *El principio de igualdad en las normas jurídicas: estudio de la doctrina de la Corte Suprema de Argentina y su vinculación con los estándares de constitucionalidad de la jurisprudencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos*, 1a ed. (Buenos Aires: Marcial Pons, 2012), p. 335.

¹²²² ALEXY, R., *Teoría de los derechos fundamentales* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993). “Se llega a una vinculación concreta del legislador sólo si la fórmula ‘Hay que tratar igual a lo igual y desigual a lo desigual’ no es interpretada como exigencia dirigida a la forma lógica de las normas sino como exigencia a su contenido, es decir, no en el sentido de un mandato de igualdad formal sino material. Los problemas de una tal interpretación resultan del hecho de que —como lo observa correctamente el Tribunal Constitucional Federal— nunca dos personas o dos situaciones vitales personales son iguales en todos los respectos”.

Estado. Descartadas las diferencias de dogma religioso –el Estado no podría basarse en cuestiones teológicas para establecer desigualdades, so pena de violar el principio de laicidad–, son dos las que aparecen habitualmente como fundamentos de las desigualdades legales: la cantidad de años de presencia en el territorio nacional, y la cantidad de fieles en la población del país. Ninguna de ambas justifica, en mi opinión, que el reparto de beneficios y cargas efectuado por el ordenamiento jurídico beneficie a una confesión en desmedro de las otras. Máxime considerando que la iglesia privilegiada es la mayoritaria, que por tal condición goza ya de una serie de ventajas comparativas (como por ejemplo la coincidencia del calendario estatal con el calendario religioso propio), lo que coloca a las minorías en una situación aún más desfavorable.

Si se desea, por tanto, garantizar la igualdad de trato a los miembros de todas las religiones (incluyendo a los religiosamente no afiliados), no es suficiente realizar enmiendas a las leyes de culto, tal como se ha propuesto hasta ahora, sino que se debe modificar completamente el sistema constitucional de relaciones entre el Estado y las comunidades religiosas. Una normativa constitucional que garantice la libertad y la igualdad; que asegure la concepción según la cual –en palabras de la Corte Suprema– “el Estado no debe imponer ideales de vida a los individuos, sino ofrecerles libertad para que ellos los elijan”¹²²³.

Una última consideración acerca de la posibilidad de que se modifique el régimen constitucional de relaciones entre el Estado y las religiones. Una parte de la doctrina nacional sostiene que la cláusula constitucional que ordena el sostenimiento de la Iglesia Católica forma parte de una serie de disposiciones constitucionales llamadas “núcleo pétreo”. Conforme a esta doctrina, sería limitada la posibilidad de revisar esas cláusulas constitucionales. Esta tesis ha sido sostenida por uno de los constitucionalistas más respetados del país, Birdart Campos¹²²⁴, y repetida por diversos autores. Se suelen reiterar en defensa de esta teoría las notas distintivas de la confesionalidad histórico-sociológica a las que se ha hecho ya referencia.

¹²²³ *Bazterrica, op. cit.*

¹²²⁴ “En nuestra constitución, los contenidos pétreos no impiden su reforma, sino su abolición. Ellos son: la forma de estado democrático, la forma de estado federal, la forma republicana de gobierno, la confesionalidad del estado. Lo prohibido sería: reemplazar la democracia por el totalitarismo, reemplazar el federalismo por el unitarismo; sustituir la república por la monarquía; suprimir la confesionalidad para imponer la laicidad” BIDART CAMPOS, G. N. J., *Manual de la Constitución (T. I)... op. cit.* p. 379.

Respecto del criterio historicista, por ejemplo, vale citar brevemente a Bidart Campos: “De todo un repertorio de ideas, principios y realidades que la tradición histórica prolongaba –por lo menos desde 1810–, nuestra constitución consolidó implícitamente determinados contenidos a los que atribuimos carácter pétreo”¹²²⁵.

Sin embargo, la teoría del núcleo pétreo no parece contar con argumentos demasiado sólidos una vez que se empieza a reparar cuidadosamente en sus fundamentos. Gargarella¹²²⁶ discute –a mi juicio con todo acierto– la veracidad de tres conceptos fundamentales para sostener la inmutabilidad de ciertos principios constitucionales. El primero es la validez democrática de la Constitución nacional. La realidad es que por cantidad, extracción y modo de elección, difícilmente pueda sostenerse que los diputados que integraron la asamblea constituyente hayan representado de manera democrática (en el sentido que modernamente damos a ese término) a la población argentina. El segundo es la validez del consenso histórico en torno al texto constitucional. A las numerosas interrupciones al orden constitucional que se sucedieron durante el siglo XX (en general, dictaduras militares), se suma el hecho de que durante los gobiernos constitucionales el Estado empeña el uso de la violencia institucionalizada en sostener la vigencia de la Constitución. Mal puede hablarse, por tanto, de libre consenso¹²²⁷. El tercero es la “tradición jurídica” como fuente de validez de las cláusulas constitucionales. Sin embargo, es difícil precisar con exactitud en qué consiste esa tradición, con qué criterio se distingue una tradición buena (o positiva) de una mala (o negativa) y, tal vez lo más importante, por qué esa tradición jurídica justifica la inamovilidad de una disposición constitucional. No hay, por tanto, motivos suficientes para limitar una posible revisión sobre la pertinencia o impertinencia de cualquier parte de la Constitución federal, a condición de que se observen los requisitos formales que ella misma establece.

¹²²⁵ BIDART CAMPOS, G. J., *Tratado Elemental del Derecho Constitucional Argentino, nueva edición ampliada y actualizada a 1999-2000*, vol. I -A (Buenos Aires: Ediar, 2000).

¹²²⁶ GARGARELLA, R., "Constitución y principios democráticos. Acerca de la irrelevancia moral de la Constitución" *Lecciones y Ensayos* 55 (1990).

¹²²⁷ DWORKIN, R. M., *El imperio de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 1988), p. 58. En un problema similar incurre –a mi entender– la doctrina española al considerar como un requisito para el otorgamiento del notorio arraigo a la religiones establecidas en aquel país la antigüedad de su presencia en España, habida cuenta de las dificultades que las religiones no católicas tenían para asentarse allí durante la dictadura franquista.

En resumen, no sólo existe la posibilidad de modificar el sistema constitucional de relaciones del Estado con las comunidades religiosas, sino que dicha modificación es necesaria, toda vez que no hay otro camino alternativo que permita garantizar la libertad y la igualdad en su máxima expresión. Ahora bien, qué sistema es el más idóneo para lograr este objetivo es una cuestión bastante ardua, y será objeto del capítulo que sigue.

6. MODELOS CONSTITUCIONALES ALTERNATIVOS: COOPERACIÓN Y SEPARACIÓN

« Si l'on nous demande : que voulez-vous que la religion devienne sans l'appui de l'État? Nous répondrons simplement : qu'elle devienne ce qu'elle pourra ; qu'elle devienne ce qu'elle doit devenir ; qu'elle vive si elle a de quoi vivre, qu'elle meure si elle doit mourir : sit ut est, aut non sit »¹²²⁸.

(Alexandre Vinet, 1858)

6.1 Introducción

a) Modelos de relación Estado-iglesias

Como quedó señalado en el cap. 3.2.b, existen múltiples formas en las que el Estado y las confesiones religiosas pueden relacionarse. Los estudiosos han intentado captar la esencia de esas formas de relacionamiento categorizándolas en modelos.

Esos modelos no son, desde luego, sino presentaciones simplificadoras de realidades infinitamente más complejas. Que dos países compartan categoría en el modelo no implica que en la realidad sus prácticas sean idénticas, sino simplemente que tienen en común ciertas características. Por ello, a los fines de encontrar un sistema alternativo de gestión de las relaciones de Estado-iglesias, no basta a mi entender con estudiar las características en abstracto de los diferentes modelos, sino que conviene observar su aplicación en casos concretos de la realidad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, han de analizarse en el presente capítulo dos modelos alternativos al que la Constitución argentina propone hasta el momento. Hemos definido al sistema actual como de *Estado de confesionalidad histórico-sociológica*. Se trata de una forma de confesionalidad atemperada (algunos prefieren hablar de “separación mitigada”): existe preferencia por unas creencias sin que ello implique la exclusión de las otras, o de las increencias. Esta preferencia se basa en la afiliación religiosa de la mayoría de la población, y en la presunta relación entre esas

¹²²⁸ [“Si se nos pregunta: ¿en que desean que se convierta la religión sin el apoyo del Estado? Nosotros responderemos simplemente: que sea lo que pueda, que sea lo que deba ser; que viva si tiene con qué vivir, que muera si ha de morir: que sea lo que deba ser, o que no sea”].

creencias religiosas y la formación de la identidad nacional. Esto explica que se otorguen privilegios a una o más religiones concretas, mientras que al resto se les brinde relativa libertad para actuar. Se trata, en definitiva, de un sistema de libertad sin igualdad.

Aunque usualmente el modelo de Estado de confesionalidad histórico-sociológica es un estadio transitorio camino a la neutralidad de Estado, esto no necesariamente es así. O, para mejor decirlo, ese tránsito puede tomar dos direcciones: hacia un sistema de cooperación o hacia un sistema de separación. Entiendo que estas son las dos opciones más plausibles en caso de que se modificase el actual sistema constitucional argentino¹²²⁹.

En el sistema de cooperación, que desde hace varios años se ha venido imponiendo en diversos países europeos, el Estado reconoce y propicia la libertad religiosa, al tiempo que favorece a una o más religiones otorgándoles un status particular. En general, una religión resulta privilegiada por encima del resto en base a su relevancia histórica y social¹²³⁰. En esto se aproxima bastante al modelo de confesionalidad histórico-sociológica en un equilibrio que –anticipo– parece difícil de sostener. Se plantea el desafío, además, de compatibilizar esos privilegios con el proceso de reconocimiento jurídico de los derechos de las minorías que en Argentina (y en América Latina toda) se viene dando en los últimos años¹²³¹. Este sistema de cooperación rige en España desde la Constitución de 1978; en él se han inspirado, además, los diversos proyectos legislativos argentinos de los últimos veinte años¹²³².

El sistema de separación, por otra parte, rige en los Estados Unidos (EEUU) desde la ratificación de la primera enmienda a la Constitución federal. En ese sistema, Estado e iglesias están tajantemente separados, prohibiéndose el establecimiento de cualquier religión oficial en beneficio de la libertad religiosa individual. Este sistema, que guarda fuertes lazos con un sector del pensamiento protestante¹²³³, no

¹²²⁹ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Una nueva ley de cultos para la Argentina" *op. cit.* p. 179-180.

¹²³⁰ Cfr. WYNARCZYK, H., *Ciudadanos de dos mundos...* *op. cit.* p. 255.

¹²³¹ Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "La legislación en materia de libertad religiosa en América Latina y en especial en la República Argentina" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 13 (1997).

¹²³² Cfr. NAVARRO FLORIA, J. G., "Una nueva ley de cultos para la Argentina" *op. cit.* p. 176-180.

¹²³³ Cfr. SCIALABBA, R., "Los bautistas y la libertad religiosa" en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en la Argentina: aportes para una legislación* (Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2003), p. 113.

privilegia a las creencias religiosas por sobre las creencias fundamentales de otro tipo, y prohíbe la cooperación con las iglesias toda vez que esto signifique un privilegio respecto a los creyentes de otras iglesias (o de ninguna).

Está claro que estos diferentes sistemas responden a su vez a distintos marcos históricos, culturales y sociales.

Históricamente España y otros países europeos han utilizado la homogeneidad religiosa como un elemento aglutinante para reforzar la unidad nacional¹²³⁴. Este mismo principio fue sostenido durante las guerras de conquista en América del Sur y del Centro. América del Norte, en cambio, fue colonizada en parte como fruto de la búsqueda de las minorías religiosas (perseguidas en su patria) de una tierra donde ejercer libremente su fe. Por ello, a pesar de que la intolerancia religiosa fue moneda común a nivel local durante la época colonial, el ideal de unidad religiosa no parece haber estado históricamente presente en el pueblo norteamericano, al menos de manera generalizada.

En el aspecto social, EEUU no ha tenido nunca, hasta el momento, confesiones religiosas mayoritarias en términos absolutos (es decir, que abarquen más de la mitad de la población). En España, en cambio, al igual que en la mayoría de Europa, existen minorías pequeñas frente a mayorías abrumadoras, lo que hace más difícil la separación del Estado respecto de las creencias mayoritariamente profesadas por sus ciudadanos, y más probable en cambio la permanencia de residuos de confesionalidad.

Existe otra diferencia fundamental entre estos dos países: en EEUU el pluralismo en general, y el pluralismo religioso en particular, ha sido valorado en general positivamente desde hace mucho tiempo. Es considerado allí la base de la convivencia tolerante. En España no ha existido, hasta épocas muy recientes, esa misma convicción: el pluralismo era aceptado, en todo caso, como un mal menor¹²³⁵. Es necesario aclarar rápidamente que estas diferencias de origen se han atemperado en los últimos años. El ordenamiento español reconoce hoy al pluralismo como uno

¹²³⁴ Cfr. VILAR, P., *Historia de España... op. cit.* p. 62, 63; asimismo BIDEAIN, C. M. A., *Curso de derecho constitucional (tomo II)... op. cit.* p. 97.

¹²³⁵ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., "Prólogo" en Oscar Celador Angón, *Estatuto jurídico de las confesiones religiosas en el ordenamiento jurídico estadounidense* (Madrid: Dykinson, 1998), p. VII-VIII.

de sus valores superiores¹²³⁶, visión que se entronca además en la línea del Sistema Europeo de Derechos Humanos.

La propuesta del presente capítulo es pues analizar (siquiera de modo elemental) el funcionamiento de los sistemas de cooperación y separación del modo en que estos son aplicados en los ordenamientos constitucionales de España y EEUU, respectivamente.

El estudio comparativo de las soluciones que ofrecen los diversos sistemas constitucionales, a la vez que sumamente interesante, representa un gran desafío para el estudioso que realiza su aproximación desde la cosmovisión que le brinda su propio sistema. En este sentido, el estudio del sistema español resulta para el investigador latinoamericano casi un paso lógico: por proximidad idiomática, cultural y de tradición jurídica, es sin dudas el sistema jurídico más cercano.

El Derecho estadounidense¹²³⁷ procede de una tradición jurídica diferente (el *common law*) y por tanto ofrece un desafío aún mayor. Sin embargo, tanto por la originalidad de su sistema de relaciones Estado-iglesias, como por la expansión e influencia mundial que ha conocido en los últimos setenta años, considero indispensable afrontar su estudio.

Coincido, en definitiva, con Celador Angón cuando dice que “[la] apertura de la sociedad pone de relieve, de manera urgente, la necesidad de profundizar en el estudio del Derecho comparado, pues, cada vez más, necesitamos analizar cómo otros ordenamientos jurídicos y, por todo lo dicho, en especial el norteamericano, se han planteado y han solucionado los problemas inherentes al derecho fundamental de libertad ideológica y religiosa”¹²³⁸.

¹²³⁶ *Ibid.* Obsérvese, por ejemplo, que el organismo encargado de viabilizar la cooperación del Estado español con las confesiones religiosas minoritarias se denomina “Fundación Pluralismo y Convivencia” (<http://www.pluralismoyconvivencia.es/>).

¹²³⁷ A despecho de la costumbre que rige en inglés, entiendo que el gentilicio “americano” debe reservarse para hacer referencia a lo natural de América (en tanto continente) y no uno solo de sus países, y en tal sentido utilizaré los términos aquí. Por tanto, para referirme a Estados Unidos utilizaré el gentilicio estadounidense.

¹²³⁸ CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de los confesiones religiosas en el ordenamiento jurídico estadounidense* (Madrid: Dykinson, 1998), p. 2. El estupendo trabajo realizado por el autor para su tesis doctoral, publicado luego en la obra de referencia, será una de las fuentes principales a seguir en el estudio del sistema estadounidense.

6.2 Sistema de cooperación: el caso de España

a) Contexto histórico

La relación de España con la Iglesia Católica

El catolicismo traza su rastro en España hasta comienzos de nuestra era. Según la tradición cristiana, la península ibérica fue evangelizada en el siglo I por el apóstol Santiago el Mayor y por San Pablo¹²³⁹. Más allá de la veracidad histórica de estas tradiciones, lo cierto es que para el siglo IV el catolicismo parece haber estado ampliamente extendido por el territorio ibérico. A comienzos de ese siglo se reunió el Concilio de Elvira en las inmediaciones de Granada, y en 380 fue un emperador romano nacido en España, Teodosio I, quien sancionó el Edicto de Tesalónica ordenando que “que todos sus súbditos debían profesar la fe de los obispos de Roma y Alejandría”¹²⁴⁰. Se estableció de ese modo la confesionalidad del Imperio, e inmediatamente comenzó la persecución de los disidentes y los fieles de otras religiones, en particular el arrianismo, el maniqueísmo y el paganismo.

Tras la invasión de los visigodos, el arrianismo –como religión de la nobleza germánica– cobró nuevo impulso. Sin embargo, para ese entonces el catolicismo estaba fuertemente afianzado en el pueblo hispanorromano, por lo que la convivencia no fue sencilla. Finalmente el rey Recaredo (junto a varios de sus nobles) se convirtió al catolicismo en el III Concilio de Toledo (589). El arrianismo fue erradicado de tierras ibéricas, volviendo el catolicismo a ser hegemónico merced a la protección real. La minoría religiosa que permaneció entonces en España fue el judaísmo, que a partir de ese momento fue también objeto de persecuciones¹²⁴¹.

Luego de la conquista de gran parte de la península a manos de los musulmanes del Califato Omeya (a partir de 711), la mayoría de la población continuó siendo católica, pero dicha religión dejó de contar con el apoyo estatal. En el reino de Al-Andalus se estableció una relativa tolerancia religiosa con los fieles católicos y

¹²³⁹ La Biblia no contiene ninguna referencia a estos viajes evangelizadores, excepto por la intención mencionada por Pablo en su carta a los cristianos en Roma: “...saldré para España y de paso los visitaré a ustedes” (Romanos 15:28, NVI).

¹²⁴⁰ [“...all their subjects should profess the faith of the Bishops of Rome and Alexandria (Cod. Theod., XVI, I, 2; Sozomen, VII, 4).”] FORTESCUE, A., "Theodosius I" en *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1912).

¹²⁴¹ Cfr. DOMINGUEZ ORTIZ, A., *España, tres milenios de historia* (Madrid: Marcial Pons, 2007), p. 44.

judíos¹²⁴², cuya extensión variaba de ciudad a ciudad y se fue modificando con el transcurso del tiempo¹²⁴³.

Lo cierto es que para los reyes cristianos que emprendieron la Reconquista, el factor religioso parece haber sido crucial. Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, los monarcas que completaron la tarea (tomando Granada en 1492) recibieron el título de “Católicos” por parte del Papa Alejandro VI, quien también era español de nacimiento. Ese título es sustentado hasta hoy por los reyes de España. Fueron los Reyes Católicos quienes unificaron la península ibérica bajo su mando, construyendo la unidad del pueblo español en parte sobre la base de la religión compartida. La institución de la Inquisición española, la expulsión de los judíos, la conversión forzosa de los moriscos, son todas medidas que estaban orientadas en esta dirección.

A partir de los Reyes Católicos, el poder político español se esforzó siempre por mantener relaciones con la Santa Sede. Esas relaciones fueron en ocasiones pacíficas, en otros momentos tensas, pero siempre muy estrechas, basculando entre el regalismo (ilustrado por la institución del patronato) y el sistema de pactos con la Iglesia Católica, conocido como la “alianza entre el Trono y el Altar”.

Esta política de la monarquía española –con las variantes sufrida a lo largo de los años– ha permitido por ejemplo que la Reforma tuviera escasa influencia en España, que en cambio se estableció como un baluarte de la Contrarreforma. Ha legitimado también la política exterior de los monarcas de la Casa de Austria durante los siglos XVI y XVII en sus guerras contra países reformados, frente a los turcos y en la conquista de América, convirtiendo a España por momentos en el bastión del catolicismo en Europa.

Durante el siglo XVIII las relaciones del Estado con la Iglesia Católica estuvieron definidas por el regalismo borbónico, lo que se puso de evidencia en las negociaciones con la Santa Sede tendientes a la firma de los Concordatos de 1717 y

¹²⁴² Cfr. ALZOG, J. y DE LA FUENTE, V., *Historia eclesiástica de España o Adiciones a la historia general de la Iglesia*, 4 vols., vol. 2 (Barcelona: Librería Religiosa, 1855), p. 72.

¹²⁴³ Cfr. DOMINGUEZ ORTIZ, A., *España, tres milenios de historia op. cit.* p. 89. Los primeros gobernantes andaluces parecen haber sido más tolerantes que los establecidos a partir del siglo XI. Por lo demás, el tema ha sido objeto de acalorados debates históricos, que exceden ampliamente el objeto de estas páginas.

1753¹²⁴⁴. El siglo XIX significó una etapa de transición en estas relaciones, tanto por factores ideológicos (influencia de la revolución francesa y de la Ilustración), cuanto por cuestiones políticas: en 1808 Napoleón invade España y se desata la Guerra de Independencia. Aunque el régimen bonapartista intentó congraciarse con la Iglesia Católica proclamando el catolicismo como religión oficial de Estado, tomó al mismo tiempo medidas profundamente reformistas. Abolió la Inquisición, redujo del número de religiosos, desamortizó bienes del clero regular, saqueó parte del patrimonio eclesiástico, transformó edificios religiosos en civiles, suprimió la jurisdicción de los prelados en casos civiles y criminales, destituyó obispos y nombró otros en su lugar¹²⁴⁵.

A partir del siglo XIX, y especialmente el XX, se observa un proceso lento pero incontrastable de secularización de la sociedad española¹²⁴⁶. Política y religión comienzan a separarse, aunque tomaría todavía varias décadas para que esa separación se reflejase en el ordenamiento constitucional español.

Opina Seglers que la confesionalidad puede adoptar tres modos: la confesionalidad sociológica, consistente en el reconocimiento estatal de que la mayoría de los ciudadanos profesan una determinada religión; la confesionalidad formal, que se produce cuando el Estado se califica a sí mismo como profesante de una determinada religión; y la confesionalidad material, cuando el Estado adecúa y acomoda sus leyes a una determinada religión¹²⁴⁷. La historia demuestra que se han dado en España de manera acumulativa esos tres modos de confesionalidad respecto del catolicismo romano.

Constituciones históricas

Como resultado de esa historia, los regímenes constitucionales en España han sido tradicionalmente más excluyentes que integradores. La prevalencia del monopolio religioso frente a la libertad de conciencia ha sido durante mucho tiempo la norma, y

¹²⁴⁴ Cfr. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, C., "Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII y XIX" *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, no. 19 (1999), p. 203.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, 206.

¹²⁴⁶ Cfr. CASAS RABASA, S., "La historia contemporánea de la Iglesia en España" en Giovanni Maria Vian, *Storia del Cristianesimo, bilanci e questioni aperte* (Città del Vaticano: Atti del seminario pero il cinquantésimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2005), p. 183.

¹²⁴⁷ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 4.

ello condujo a los constituyentes de 1978 al reto fundamental de “transformar tales vicios endémicos y elaborar no sólo una Constitución sino un sistema articulado que vertebrara la pluralidad de todo tipo de movimientos, creencias y nacionalidades”¹²⁴⁸.

La primera de las constituciones históricas a analizar, la de Bayona de 6 de julio de 1808 (dictada en territorio francés por Bonaparte, para regir en España), principia su parte dispositiva con un artículo destinado a la religión: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey y de la Nación, y no se permitirá ninguna otra” (art. 1)¹²⁴⁹. A pesar de la influencia de los liberales franceses sobre el texto en general, se trata esta de una fórmula absolutamente confesional y excluyente, que no hacía más que continuar con la realidad existente en el país hasta ese momento.

La primera constitución otorgada en territorio español fue la Constitución de Cádiz de 19 de marzo de 1812. De corte liberal, curiosamente tuvo vigencia durante tres períodos históricos distintos: desde 1812 hasta 1814, desde 1820 hasta 1823 y desde 1836 hasta 1837. En el primero de esos períodos apenas si tuvo aplicación efectiva, ya que parte del territorio español se encontraba todavía controlado por el rey profrancés José I Bonaparte. No obstante su tendencia general, la solución que ofrecía al tema religioso era idéntica a la anterior: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (art. 12).

Menos excluyente que las anteriores resultó la Constitución de 18 de junio de 1837, la que preveía que “la Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles” (art. 11). Esta fórmula recuerda a la utilizada más tarde por la Constitución Argentina en 1853. Ese texto se vio ligeramente modificado en la Constitución de 24 de mayo de 1845, que conserva la obligación de mantenimiento a la Iglesia Católica, pero refuerza la confesionalidad:

¹²⁴⁸ BALLBÉ, M. y MARTÍNEZ QUIRANTE, R., *Soberanía dual y constitución integradora: la reciente doctrina federal de la Corte Suprema norteamericana* (Barcelona: Ariel, 2003), p. 17-19.

¹²⁴⁹ Todos los textos constitucionales históricos pueden encontrarse en IBÁN, I. y GONZÁLEZ, M., *Textos de Derecho eclesiástico (siglos XIX y XX)*, Textos y Documentos (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001).

“La religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros” (art. 11).

A mediados del siglo XIX, y luego de superada la ruptura producida entre España y la Iglesia Católica como consecuencia de las desamortizaciones religiosas de la primera parte de ese siglo, la reina Isabel II y el papa Pío IX suscribieron el Concordato de 16 de marzo de 1851. El mismo, en su art. 1, establece que “la Religión Católica, Apostólica, Romana, que con exclusión de cualquier otro culto continúa siendo la única de la Nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto en los sagrados Cánones”. Este acuerdo solidificaría las bases de una política religiosa exclusiva en favor del catolicismo que perduraría hasta la Segunda República.

Recién en 1869 se reconoció constitucionalmente la tolerancia de otras religiones distintas de la católica. La Constitución de 1 de junio de 1869, en el marco de una Monarquía constitucional y democrática, preveía que “la Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitación que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior” (art. 21). Además de limitar parcialmente la confesionalidad estatal, el art. 27 proscribía la discriminación en la obtención y desempeño de los cargos públicos, los cuales debían ser “independientes de la religión que profesen los españoles”.

Aquella tolerancia pronto sería limitada. La Constitución de 2 de julio 1876, de orientación conservadora, regresó a la línea de confesionalidad dura, bien que consintiendo las prácticas religiosas no católicas en el ámbito privado. Aquella carta promulgada por Alfonso XII expresaba que “la Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado” (art. 11).

La Segunda República plantearía un golpe de timón en las relaciones del Estado con la Iglesia Católica. Las disputas sobre la denominada “cuestión religiosa”, es decir, sobre el lugar que el catolicismo (como religión dominante) debía ocupar en el seno de la sociedad española, fueron intensas e incluso violentas. Rompiendo tajantemente con el pasado, la Constitución de 9 de diciembre de 1931 estableció que “el Estado español no tiene religión oficial” (art. 3). Este texto, breve pero fundamental, se complementaba con otros como la abolición de los privilegios basados en “las creencias religiosas” (art. 25) y el reconocimiento de la “libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública” (art. 27). En cuanto al reconocimiento y la financiación de la religión, se disponía que “todas las confesiones serán consideradas como asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y los municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del clero” (art. 26). El sistema se cerraba con el precepto que disponía que “no se podrá molestar ni perseguir a ningún funcionario público por sus opiniones políticas, sociales y religiosas” (art. 41).

Aquella ruptura no fue duradera. La caída de la Segunda República y la ascensión del régimen franquista significaron el fin de la Constitución de 1931 y el retorno al exclusivismo religioso en favor del catolicismo. Si bien no se trata de una constitución, el Fuero de los Españoles de 17 de julio de 1945 guarda relevancia porque explicita cual sería la política franquista en materia de relaciones del Estado y la Iglesia. Su art. 6º expresaba que “la profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión oficial”. La exclusión de las minorías religiosas era total.

El acercamiento del gobierno español a la Iglesia Católica se cristalizó, además, en la firma del Concordato de 27 de agosto de 1953. En su primera cláusula estipula: “La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le correspondan en conformidad con la Ley divina y el Derecho canónico”. En la segunda sostiene que “el Estado

español reconoce a la Iglesia Católica el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto”. La confesionalidad se profundizará aún más con el dictado de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, de 17 de mayo de 1958, la que establece que “la Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”.

La contundencia de estos textos, cuyos argumentos rememoran a los del ya referido “mito de la nación católica” elaborado en Argentina¹²⁵⁰, no deja lugar a dudas sobre el grado de integración del Estado con la Iglesia Católica, y de la tajante exclusión de cualquier otra creencia religiosa. Será un cambio de rumbo en la posición del propio catolicismo la que altere esa relación. Cuando el Concilio Vaticano II estableció las líneas básicas de respeto a la libertad religiosa, el Estado español –que se había comprometido a inspirar su legislación en la doctrina católica– tuvo que modificar su postura excluyente. En efecto, la declaración *Dignitatis humanae*, de 7 de diciembre de 1965, empujó al régimen franquista –aunque no de buen grado– a garantizar mínimamente la tolerancia religiosa, y luego la libertad religiosa. El Fuero de los Españoles fue modificado en su art. 6 mediante la Ley Orgánica del Estado, de 10 de enero de 1967, quedando redactado así: “La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que a la vez salvaguarde la moral y el orden público”. Pocos meses más tarde se sancionaría la Ley 44/1967, de 28 de junio, de Libertad Religiosa. En su exposición de motivos se explica que “la doctrina de la Iglesia Católica inspirará en España su legislación”, por lo que en el art. 1 señala que “el Estado español reconoce el derecho a la libertad religiosa fundado en la dignidad de la persona humana y asegura a ésta, con la protección necesaria, la inmunidad de toda coacción en el ejercicio legítimo de tal derecho”. Dicho derecho sería “concebido según la doctrina católica” y, por lo demás, debía “ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales”. La ley insistía en el respeto a la religión católica, “que es la de la Nación española”, aunque esta vez

¹²⁵⁰ Cap. 2.4.c.

añadía también “a las otras confesiones religiosas” (art. 2). Más adelante, y siguiendo la tradición de los Estados confesionales con atisbos de tolerancia hacia las minorías, establecía la creación en el Ministerio de Justicia de “un Registro de asociaciones confesionales no católicas y de ministros de los cultos no católicos en España” (art. 36).

El último documento preconstitucional que merece ser destacado es el Acuerdo de 28 de julio de 1976 entre la Santa Sede y el Estado español, que significó el final del derecho de presentación y del privilegio del fuero. El Acuerdo puso en manos de la Santa Sede la competencia exclusiva para nombrar obispos y arzobispos, y aseguró el secreto confesional para los clérigos y religiosos católicos.

b) Texto constitucional

La doctrina española sobre Derecho eclesiástico del Estado es frondosa y detallada. No obstante, me limitaré aquí a mencionar algunos caracteres fundamentales que permitan comprender en lo fundamental el sistema constitucional español de relaciones del Estado con las religiones, en especial las minoritarias.

Tal vez convenga comenzar mencionando que durante la transición democrática volvió a suscitarse la “cuestión religiosa”: la nueva constitución debía resolver el modo en que se relacionarían el Estado con la Iglesia Católica y el resto de las confesiones presentes en el país.

Para resolverlo se requería de un consenso político que satisficiera todos los intereses en pugna. Es claro que esto era muy difícil de lograr, no obstante lo cual los redactores de la Constitución de 1978 encontraron una fórmula que buscaba garantizar la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado, al mismo tiempo que aseguraba la primacía de la Iglesia Católica (en función de su historia y de la feligresía de la mayoría de la sociedad) sobre las demás confesiones.

En opinión de Cuenca Toribio¹²⁵¹, el texto constitucional fue

fruto del consenso de muy variadas fuerzas políticas que, incluidas las de inspiración marxista, habían abogado unánimemente en sus programas electorales por la superación de la confesionalidad del Estado. Los redactores

¹²⁵¹ CUENCA TORIBIO, J., "Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España democrática" en Paul Aubert, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995) (Madrid: Casa de Velázquez, 2002).

pretendieron fundamentar la libertad religiosa en la misma concepción del pluralismo democrático, para lo que contaron con el valioso apoyo de la Iglesia institucional, que en todo momento vio con buenos ojos la declaración de no confesionalidad; aunque sin renunciar al reconocimiento expreso de su papel prioritario en las concepciones religiosas de los españoles.

Lograr este consenso requirió que los redactores acudan a una fórmula de calculada ambigüedad¹²⁵² en la confección de la cláusula que regula, en lo principal, la relación del Estado con las confesiones religiosas. Dice el art. 16 de la Constitución de España (CE), bajo el epígrafe “Libertad ideológica y religiosa”:

1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

La referida ambigüedad se ejemplifica en la mención expresa de la Iglesia Católica en el texto constitucional, lo que ha dado lugar a una cantidad de diversas interpretaciones. Hay quienes consideran que opera como una referencia del trato que han de recibir las demás confesiones, siempre que posean similar arraigo sociológico¹²⁵³ (una postura que transcurridos los años parece un tanto idealista). Otros en cambio, reconociendo que implica una posición de preeminencia, justifican la existencia de ese régimen particular “en razones de tipo histórico y sociológico”¹²⁵⁴. Vale traer a colación aquí lo dicho en el cap. 3.2.b en torno al modelo de confesionalidad histórico-sociológica. Esta visión parece ser compartida

¹²⁵² Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 11.

¹²⁵³ VILADRICH, P., "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español" en José María González del Valle, *Derecho Eclesiástico del Estado español* (Pamplona: Eunsa, 1980), p. 293.

¹²⁵⁴ VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, J., "Posición jurídica de las confesiones religiosas y de sus entidades en el ordenamiento jurídico español" en AA.VV., *Tratado de derecho eclesiástico* (Pamplona: Eunsa, 1994), p. 553.

por parte de la doctrina española, que considera que la mención de la Iglesia Católica en la Constitución “se constituye como un elemento perturbador del sistema de relación del Estado con el fenómeno religioso [...] que podemos calificar suficientemente como innecesario o injustificado”¹²⁵⁵.

Es importante destacar que las cláusulas del art. 16 deben leerse de manera coordinada con el inciso primero del art. 1, que enumera los valores que han de regir a la nueva carta magna: “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la igualdad, la justicia y el pluralismo político”.

En un trabajo pionero¹²⁵⁶, Viladrich propuso que del texto constitucional pueden extraerse cuatro principios informadores del Derecho eclesiástico español: de libertad religiosa, de aconfesionalidad, de igualdad religiosa y de cooperación. A pesar de las numerosas variantes propuestas por la doctrina¹²⁵⁷, ese ha sido seguramente el esquema de análisis más recurrido, y al mismo nos ceñiremos.

El principio de libertad religiosa

Los dos primeros incisos del art. 16 CE garantizan “la libertad ideológica, religiosa y de culto” de individuos y comunidades, y vedan la posibilidad de obligar a las personas “a declarar sobre su ideología, religión o creencias”.

Ahora bien, ¿en qué consisten esas libertades enumeradas por la Constitución? Si bien existen algunas diferencias en el ámbito doctrinario, es razonable sostener que la expresión “libertad ideológica” que menciona el texto constitucional es sinónimo de “libertad de conciencia”, un concepto tal vez más difundido. Esta libertad, también llamada a veces “libertad de pensamiento”, incluye a su vez la libertad de ideas y de creencias. Las creencias se entienden aquí en un sentido amplio, incluso

¹²⁵⁵ CONTRERAS MAZARIO, J. M., *El régimen jurídico de... op. cit.* p. 381.

¹²⁵⁶ *Cfr.* VILADRICH, P., “Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español” *op. cit.* p. 221 a 318.

¹²⁵⁷ Entre otras variantes, se ha propuesto agregar los principios de no discriminación y de tolerancia religiosa: GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho eclesiástico español*, 4º ed. (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1997), p. 161 y ss.; los de pluralismo y tolerancia: LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 271 y ss.; la bilateralidad de las fuentes normativas del Derecho eclesiástico y el control estatal del carácter religioso de los entes colectivos: MARTINEZ-TORRÓN, J., *Religión, derecho y sociedad: antiguos y nuevos planteamientos en el derecho eclesiástico español* (Granada: Comares, 1999); el de pluralismo religioso: IBÁN, I. C. *et al.*, *Curso de derecho eclesiástico* (Madrid: Universidad Complutense. Facultad de Derecho. Servicio de Publicaciones, 1991), p. 196 y ss.

tanto de aquellas que son religiosas como las de otro tipo¹²⁵⁸. La libertad religiosa y de culto guardaría, entonces, una relación de especie y género con la libertad ideológica.

Este parece ser el criterio adoptado por el Tribunal Constitucional (TC):

La libertad ideológica, en el contexto democrático gobernado por el principio pluralista que está basado en la tolerancia y el respeto a la discrepancia y a la diferencia, es comprensiva de todas las opciones que suscita la vida personal y social, que no pueden dejarse reducidas a las convicciones que se tengan respecto al fenómeno religioso y al destino último del ser humano y así lo manifiesta bien el texto constitucional al diferenciar como manifestaciones del derecho la libertad ideológica, religiosa y de culto y la ideología, religión o creencias¹²⁵⁹.

La libertad ideológica o de conciencia no se limita al fuero interno del individuo, sino que comprende también la posibilidad de aquel de actuar conforme a sus ideas y creencias. En otras palabras, incluye la posibilidad de manifestar externamente su ideología. Esta posición también tiene sustento en las opiniones del TC, que considera que la libertad ideológica –tal como la recoge la Constitución– no puede considerarse “una mera libertad interior sino que dentro de su contenido especial se incluye la posibilidad de su manifestación externa”. Por otro lado, y en cuanto a los modos de expresión, es claro que “esa manifestación externa no se circunscribe a la oral/escrita, sino que incluye también la adopción de actitudes y conductas”¹²⁶⁰.

La Constitución protege, en consecuencia, tanto la libertad religiosa y de culto como otra más amplia, abarcadora de aquellas: la libertad ideológica o de conciencia, tanto en su faz interna como externa.

Se han derivado tres consecuencias de la adopción constitucional del principio de libertad de conciencia¹²⁶¹: la primera es la prohibición al Estado de ejercer cualquier coacción contra los individuos en orden a modificar sus convicciones ideológicas, así

¹²⁵⁸ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad...* op. cit. p. 279.

¹²⁵⁹ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 292/1993 de 18 Oct. 1993* rec. 2410/1990.

¹²⁶⁰ Tribunal Constitucional de España, *Auto 1227/1988 de 07 de Nov. 1988*.

¹²⁶¹ CONTRERAS MAZARÍO, J. M., "La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español" *Revista CIDOB d'afers internacionals*, no. 77 (2007), p. 43.

como la de adoptar en concurrencia con los individuos actitudes activas de tipo ideológico (incluidas, por supuesto, las religiosas). Esta implicación tiene profunda relación con el principio de aconfesionalidad (en tanto neutralidad estatal en materia religiosa) que veremos enseguida.

La segunda consecuencia es la prohibición al Estado de forzar a los individuos a declarar su fe, religión o creencias ideológicas. Desde luego, no se trata de una prohibición absoluta, toda vez que para el ejercicio de ciertos derechos (por ejemplo, la solicitud de asistencia religiosa) los poderes públicos podrían consultar esos extremos, siempre que sea facultativo para el individuo responder esas cuestiones.

En tercer lugar, el principio de libertad de conciencia implica no sólo limitaciones de actuación para el Estado, sino una obligación positiva de actuación para que esa libertad pueda disfrutarse en su máxima extensión, conforme al axioma “máxima libertad posible, mínima restricción necesaria”.

El principio de aconfesionalidad o laicidad

La Constitución española no menciona el término “laicidad”. El art. 16 CE sostiene simplemente que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”, e inmediatamente agrega que “los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”. La doctrina ha entendido que en estos textos se asienta el principio de aconfesionalidad o laicidad¹²⁶².

Si bien corrientemente se utilizan como sinónimos, el término laicidad parece preferible al de aconfesionalidad (que ha sido empleado por el Tribunal Constitucional)¹²⁶³. La laicidad es un concepto complejo, multifacético, que excede la simple omisión estatal de declarar una religión como oficial. Si bien es cierto que el Estado es aconfesional cuando el gobierno de la sociedad (por caso, la elaboración de la legislación) no se encuentra subordinado a una doctrina religiosa particular¹²⁶⁴, en términos más generales la laicidad implica una recíproca autonomía de lo político y lo religioso, y orienta al Estado a ser neutral en materia religiosa en orden a

¹²⁶² Cfr. MARTÍN SÁNCHEZ, I., "Laicidad e igualdad religiosa: algunas cuestiones debatidas" *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, no. 13 (2009), p. 180.

¹²⁶³ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 1/1981 de 26 Ene. 1981* rec. 65/1980.

¹²⁶⁴ ESQUIVEL, J. C., "Cultura política y poder..." *op. cit.*

garantizar la libertad de conciencia y la libertad de culto¹²⁶⁵. Así, entiende Contreras Mazarío que

el principio de laicidad supone la prohibición para el Estado español de convertirse en protector de dogmas, creencias o convicciones religiosas concretas sean cuales fueran, ni poner la vida pública bajo el signo de una o de varias concepciones religiosas específicas, ni asumir una fe, un credo, una creencia o una convicción como única, y ello aunque aquella fuera la profesada por la mayoría de los ciudadanos¹²⁶⁶.

Esa necesaria neutralidad, en nuestra opinión, no queda forzosamente mitigada por el hecho de que el propio texto constitucional ordene a los poderes públicos que consideren las creencias religiosas de los españoles y tenga relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y otras confesiones¹²⁶⁷. Al contrario: esos poderes públicos han de perseguir la máxima neutralidad posible si aspiran el pluralismo religioso de la sociedad sin elegir una doctrina o iglesia en particular, relegando en consecuencia al resto¹²⁶⁸. Por otro lado, sí cabe entender que el tratamiento diferenciado de la religión (respecto de otras creencias no religiosas) tiene un asidero considerable en esa expresión del constituyente español.

A tono con lo dicho, se ha sostenido que “la laicidad del Estado consiste en aquel principio informador de su actuación ante el factor social religioso que le ciñe al reconocimiento, tutela y promoción del derecho fundamental de los ciudadanos y las confesiones a la libertad religiosa”, por lo que “la laicidad ya no es el calificativo religioso del Estado, sino el calificativo estatal de la regulación jurídica del factor religioso, entendido y tratado exclusivamente como factor social que forma parte del bien común”¹²⁶⁹.

¹²⁶⁵ ESQUIVEL, J. C., "Los espacios de laicidad..." *op. cit.*

¹²⁶⁶ CONTRERAS MAZARÍO, J. M., "La libertad de conciencia..." *op. cit.* p. 47.

¹²⁶⁷ El Tribunal Constitucional ha utilizado la expresión “laicidad positiva” para referirse a esta obligación de los poderes públicos. Dice el TC que “el artículo 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad [...] considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener “las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones” introduciendo, de este modo, una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que “veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales”. Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 46/2001 de 15 Feb. 2001* rec. 3083/1996.

¹²⁶⁸ *Cfr.* SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices...* *op. cit.* p. 34.

¹²⁶⁹ *Cfr.* VILADRICH, P., "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español" *op. cit.* p. 277.

La etimología del término laicidad proviene del griego *laos*, es decir, comunidad exenta de jerarquía, basada en la igualdad, en la que ninguna religión puede imponerse¹²⁷⁰. Al establecer que España es un Estado laico, en definitiva la Constitución veda la estatalización de cualquier iglesia y renuncia a inspirar su legislación en valores religiosos específicos de una determinada religión, dejando a los ciudadanos libertad para elegir a qué dogmas religiosos adherir.

En resumen, el principio de laicidad encierra al menos tres elementos fundamentales¹²⁷¹. En primer lugar, implica la separación del Estado y las confesiones, lo que significa que aquel tiene un conjunto de valores y fines propios, independiente de los de los grupos religiosos, conforme a los que actúa a través del Derecho. En segundo término, y por exigencia del pluralismo, entraña la neutralidad estatal. Dicho de otro modo, los poderes públicos deben ser imparciales frente a las convicciones de los individuos o grupos religiosos; el Estado simplemente no puede identificarse con ninguno de ellos. En tercer orden, la laicidad –en el sistema español– supone la obligación estatal de promocionar la libertad ideológica y religiosa, no sosteniendo una religión en particular ni combatiendo a la religión.

El principio de igualdad religiosa

Según la definición clásica de Viladrich, igualdad religiosa ante la ley consiste en ser iguales titulares del mismo derecho de libertad religiosa.

Si bien el art. 16 CE no menciona expresamente la igualdad (sí lo hace el art. 14¹²⁷²), la doctrina española entiende que del articulado constitucional se deriva el principio de igualdad religiosa. De hecho, para algunos este es –junto al principio de libertad religiosa– el principio clave que debería definir la política y actitud de los poderes públicos respecto al factor religioso¹²⁷³. Resulta trascendente, por lo tanto, conocer en qué consiste ese principio de igualdad, cuáles son sus alcances, y sobre todo cuáles son sus excepciones, ya que de ello depende en definitiva cuál será la

¹²⁷⁰ Cfr. MARTINELL, J. M., "Prólogo" en Alex Seglers Gómez-Quinteros, *La laicidad y sus matices* (Granada: Comares, 2005), p. XIII.

¹²⁷¹ Cfr. MARTÍN SÁNCHEZ, I., "Laicidad e igualdad..." *op. cit.* p. 180-182.

¹²⁷² "Art. 14: Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social".

¹²⁷³ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices...* *op. cit.* p. 14.

protección efectiva que el Estado otorgue a los ciudadanos en virtud de este principio, en especial a las minorías.

Es indudable que la igualdad está relacionada a la libertad. No puede haber plena libertad religiosa allí donde el tratamiento de los individuos difiera en razón de sus convicciones religiosas¹²⁷⁴. El principio de igualdad religiosa supone, precisamente, la ausencia de un trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de su ideología o creencias (religiosas o no), de modo de garantizar un igual disfrute del derecho de libertad de conciencia independientemente de cuales sean esas creencias¹²⁷⁵.

La doctrina (y la jurisprudencia, como se verá luego) se han encargado de colocar límites a este principio. Por regla general, como es obvio, la igualdad religiosa exige simplemente que no se dé un trato diverso por razones confesionales, aunque quepa un trato diverso por otro tipo de razones¹²⁷⁶. Dicho de otro modo, puede haber desigualdad de trato entre personas de diversa religión siempre que esa diferencia esté motivada, y la motivación no sea precisamente la creencia religiosa. Pero además se ha planteado otra limitación decisiva a la igualdad: buena parte de la doctrina coincide en que la igualdad no debe entenderse como uniformidad sino como proporcionalidad cualitativa, de modo que pueden ser admitidas diferencias de trato en función de las circunstancias concretas que concurran al caso¹²⁷⁷. Esto significa, en la práctica, que las diferencias entre los grupos religiosos (por ejemplo, por su distinto arraigo social) resultan jurídicamente relevantes, de modo que “puede justificar objetiva y razonablemente una diferencia de trato”¹²⁷⁸. Es una opinión que no podemos compartir, ya que implica la virtual supresión del principio de igualdad, toda vez que a través de ese sencillo dispositivo lógico se puede fácilmente discriminar injustamente a los grupos religiosos minoritarios. Bastaría simplemente que el Estado invoque diferencias cuantitativas o cualitativas entre las diversas denominaciones religiosas para que pueda brindarles un trato diferenciado a los

¹²⁷⁴ Cfr. GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho eclesiástico... op. cit.* p. 71.

¹²⁷⁵ Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, J. M., "La libertad de conciencia..." *op. cit.* p. 45.

¹²⁷⁶ Cfr. GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho eclesiástico... op. cit.* p. 71.

¹²⁷⁷ Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, J. M., "La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español," *op. cit.* p. 45.

¹²⁷⁸ Cfr. VIANA TOMÉ, A., "La igualdad constitucional en el régimen jurídico español sobre confesiones religiosas" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 3 (1987), p. 401.

individuos que las integran¹²⁷⁹. Pueden generarse así profundas injusticias, especialmente hacia las minorías.

No obstante, parece ser esa la posición sostenida por el Tribunal Constitucional:

Como ha dicho con reiteración este Tribunal, el art. 14 CE al consagrar el principio llamado de «igualdad ante la ley», ha impuesto un límite a la potestad del legislador y ha otorgado un derecho subjetivo [...] Consiste el primero en que las normas legales no creen entre los ciudadanos situaciones desiguales o discriminatorias y consiste el segundo en el poder de poner en marcha los mecanismos jurídicos idóneos para restablecer la igualdad rota. También ha sido dicho que la igualdad ante la Ley consiste en que cuando los supuestos de hecho sean iguales, las consecuencias jurídicas que se extraigan de tales supuestos de hecho han de ser asimismo iguales. Y que deben considerarse iguales los supuestos de hecho cuando la introducción en uno de ellos de un elemento o factor que permita diferenciarlo del otro, haya de considerarse falta de un fundamento racional y –sea por ende arbitraria– por no ser tal factor diferencial necesario para la protección de bienes y derechos, buscada por el legislador. De esta suerte, dos situaciones consideradas como supuestos de hecho normativos son iguales si el elemento diferenciador debe considerarse carente de la suficiente relevancia y fundamento racional¹²⁸⁰.

Resulta de interés la aplicación práctica de estos conceptos, es decir, la forma en que efectivamente la Justicia ha resuelto los casos en los cuales se han planteado cuestiones basadas en el principio de igualdad religiosa. Esto es importante a los fines de determinar hasta qué punto este sistema es superador del modelo argentino. En el próximo apartado se dedican algunos párrafos a esa cuestión.

El principio de cooperación

El último de los cuatro principios informadores clásicos del Derecho eclesiástico español es el principio de cooperación. Deriva del art. 16.3 CE, que manda a los poderes públicos a tener “en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española” y mantener “las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”. Es considerado por parte de la doctrina como un principio

¹²⁷⁹ Al respecto, puede verse lo expresado sobre la igualdad en el cap. 5.4.

¹²⁸⁰ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 103/1983 de 22 Nov. 1983*.

instrumental, como una técnica a través de la cual se hace efectivo el derecho a la libertad de conciencia¹²⁸¹. Desde esta perspectiva, se trata de un mandato propiamente funcional, un “filtro modalizador de otros principios, en especial, del de «aconfesionalidad» del Estado y del de igualdad”¹²⁸². Se trata, al parecer, de un principio subordinado a los principios de igualdad, libertad de conciencia y laicidad¹²⁸³.

Viladrich ha definido a la cooperación como un puente de comunicación entre los poderes públicos y las confesiones religiosas –los que se encuentran separados por imperativo del principio de laicidad– de modo que se elabore para éstas un determinado status en el Derecho estatal y se regule de manera particular su actuar en la sociedad¹²⁸⁴. Desde este punto de vista, la cooperación sería un camino equidistante entre la unión y la incomunicación entre el Estado y las confesiones, con la finalidad de regular la contribución de cada una al bien común ciudadano¹²⁸⁵. Sin embargo, no hay acuerdo sobre este punto: otros autores consideran que no es necesaria esta regulación especial, ya que en un régimen político de libertades la contribución de las confesiones al bien común es independiente del diálogo institucionalizado¹²⁸⁶.

La cooperación estatal con las confesiones religiosas genera cierta tensión con el principio de laicidad, especialmente en relación a la necesaria neutralidad confesional de los poderes públicos. Tal vez por eso se ha dicho que la cooperación supone una importante matización de esa neutralidad estatal¹²⁸⁷. De cualquier modo, y esto es fundamental, parece claro que el objetivo de la cooperación no puede ser

¹²⁸¹ Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, J. M., "La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español," *op. cit.* p. 47.

¹²⁸² RODRÍGUEZ CHACÓN, R., *El factor religioso ante el Tribunal Constitucional* (Madrid: Facultad de Derecho - Universidad Complutense de Madrid, 1992), p. 34.

¹²⁸³ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., "El principio de cooperación del Estado con las confesiones religiosas: fundamentos, alcance y límites" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 5 (1989), p. 99. En contra, considera que el principio cooperativo está en igualdad de condiciones con los demás principios, VIANA TOMÉ, A., "La igualdad constitucional en el régimen jurídico español sobre confesiones religiosas" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 3 (1987), p. 391.

¹²⁸⁴ Cfr. VILADRICH, P., "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español" *op. cit.* p. 250.

¹²⁸⁵ Cfr. FERRER ORTIZ, J., "Laicidad del Estado y cooperación con las confesiones" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 3 (1987), p. 248.

¹²⁸⁶ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices...* *op. cit.* p. 23.

¹²⁸⁷ Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, J. M., "La libertad de conciencia..." *op. cit.* p. 47.

apoyar o fomentar a determinada confesión, sino facilitar en general el ejercicio del derecho de la libertad religiosa¹²⁸⁸.

Otra cuestión relacionada al principio cooperativo es determinar si del mismo se deriva un derecho subjetivo fundamental, y en todo caso quien es titular del mismo. La respuesta del Tribunal Constitucional ha sido negativa; la omisión del cumplimiento de las relaciones cooperativas no justifica el recurso de amparo:

La representación del recurrente afirma también que se ha producido una violación del artículo 16.3 en conexión con el 96 de la Constitución, en cuanto establece que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones. En cuanto a esta pretendida vulneración, debemos señalar que el recurso de amparo se circunscribe a la tutela de los derechos fundamentales comprendidos en los artículos 14 a 29 de la Constitución, además de la objeción de conciencia de su artículo 30, [...] por lo que, en consecuencia, la violación alegada no puede encuadrarse dentro de tales derechos, ya que, como es obvio, el artículo 16.3 regula un deber cooperación del Estado con la Iglesia Católica y demás confesiones y no un derecho fundamental de los ciudadanos del que sea titular el actor.

Límites y regulación del derecho de libertad religiosa

El art. 16.1 CE establece que la libertad ideológica, religiosa y de culto tiene “en sus manifestaciones” la limitación “necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley”. Dicha limitación, así como el desarrollo del derecho de libertad religiosa, es realizada por medio de una ley. En el sistema español, existe una clase especial de leyes destinadas al desarrollo de los derechos fundamentales y las libertades públicas, llamadas “leyes orgánicas” (art. 81.1 CE). Estas leyes se distinguen del resto, además de por las materias que regulan, por su especial proceso de creación, que requiere una mayoría agravada en el Congreso.

¹²⁸⁸ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 25.

Así, para comprender cabalmente el sistema constitucional español de relaciones del Estado y las confesiones religiosas debe considerarse, además del texto constitucional, el contenido de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR)¹²⁸⁹.

La LOLR desarrolla el contenido del derecho de libertad religiosa en los diversos apartados de su extenso art. 2:

1. La libertad religiosa y de culto garantizada por la Constitución comprende, con la consiguiente inmunidad de coacción, el derecho de toda persona a: a) Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía; manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas. b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades; celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales. c) Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. d) Reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos y asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas de conformidad con el ordenamiento jurídico general y lo establecido en la presente Ley Orgánica.

2. Asimismo comprende el derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos, a designar y formar a sus ministros, a divulgar y propagar su propio credo, y a mantener relaciones con sus propias organizaciones o con otras confesiones religiosas, sea en territorio nacional o en el extranjero.

Tanto la Constitución como la LOLR mencionan las creencias religiosas, no obstante lo cual no existe un concepto legal de “religión”. Sí prevé la LOLR una cláusula de exclusión que identifica lo que queda fuera del ámbito de protección de esa norma:

¹²⁸⁹ Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa (BOE 24 Julio 1980).

“las actividades, finalidades y entidades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas u otros fines análogos ajenos a los religiosos” (art. 3.2). Es digno de mención que, a pesar de que el legislador español ha optado por esta definición por exclusión, en la práctica administrativa el Registro de Entidades Religiosas se ha decantado en diversas ocasiones –como se verá más adelante– por ofrecer un concepto afirmativo de la religión y los fines religiosos¹²⁹⁰.

Establecidos los alcances del derecho de libertad religiosa, la propia LOLR dispone, en su art. 3.1, las limitaciones al ejercicio de ese derecho, ampliando lo establecido en el art. 16.3 CE. Estos límites son “la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la Ley en el ámbito de una sociedad democrática”.

También el principio de cooperación es desarrollado por la LOLR. El mandato constitucional previsto en el art. 16.3 CE se concreta en el art. 7 LOLR, que dispone que

1. El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos Acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales.
2. En los Acuerdos o Convenios, y respetando siempre el principio de igualdad, se podrá extender a dichas Iglesias, Confesiones y Comunidades los beneficios fiscales previstos en el Ordenamiento jurídico general para las Entidades sin fin de lucro y demás de carácter benéfico.

¹²⁹⁰ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices...* op. cit. p. 21.

c) Aplicación legal y jurisprudencial

Tribunal Constitucional y libertad religiosa

En el sistema español, el control de constitucionalidad es concentrado; es decir que hay un órgano específico previsto para esa función: el Tribunal Constitucional. Como tal, y en cumplimiento de lo establecido en el art. 161 CE, el TC es el intérprete supremo de la Constitución de España. Se trata de un órgano independiente y con jurisdicción sobre todo el territorio nacional.

Sus competencias se desarrollan en la Ley Orgánica 2/1979, de 3 de octubre. Entre otras se cuentan, en lo que aquí concierne, el control de constitucionalidad de normas con rango de ley (sean del Estado nacional o de las Comunidades Autónomas)¹²⁹¹, y entender en los recursos de amparo por violación de los derechos y libertades referidos en el art. 53.2 de la Constitución¹²⁹². De esta manera, el Tribunal se configura como el órgano jurisdiccional superior en materia de garantías constitucionales y, por ende, último garante de los derechos y libertades fundamentales reconocidas en la Constitución.

No existe relación jerárquica entre el Tribunal Supremo y el Constitucional, sino una diferencia de competencias. Con todo, el último tiene la facultad de anular las sentencias de aquél, cosa que no puede acontecer a la inversa.

Por lo dicho, para analizar la forma en que los principios constitucionales brevemente reseñados en el apartado anterior se aplican en la realidad judicial cotidiana, me ha parecido conveniente examinar la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en la materia. Sin perjuicio de ello, en algunos casos se ha de referir a las decisiones del Tribunal Supremo, en casos que por su importancia o su especificidad lo justifiquen.

¹²⁹¹ Este control se realiza a través del recurso de inconstitucionalidad y de la cuestión de inconstitucionalidad. El primero es un recurso directo y abstracto, que puede ser promovido por el Presidente del Gobierno, el Defensor del Pueblo, cincuenta Diputados o Senadores, o los Gobiernos y Parlamentos autonómicos. De ellos conocen el Pleno y las dos Salas del Tribunal. El segundo lo plantean los jueces o tribunales, sea de oficio a instancia de parte.

¹²⁹² Art. 53: “[...] 2. Cualquier ciudadano podrá recabar la tutela de las libertades y derechos reconocidos en el artículo 14 y la Sección primera del Capítulo segundo ante los Tribunales ordinarios por un procedimiento basado en los principios de preferencia y sumariedad y, en su caso, a través del recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional. Este último recurso será aplicable a la objeción de conciencia reconocida en el artículo 30”.

Previsto por la Constitución de 1978, su primera resolución jurisprudencial data del 11 de agosto de 1980. Tan sólo cinco meses más tarde, el 26 de enero de 1981, el TC resolvió el primer caso aplicando el art. 16 CE¹²⁹³. En el mismo anuló los efectos civiles de una sentencia dictada por el Tribunal de la Rota (tribunal canónico) en un caso de separación matrimonial, reconociendo el derecho del reclamante a obtener un pronunciamiento estatal basado en la legislación civil y no en la religiosa. A partir de entonces, y aunque no ha transcurrido mucho más de treinta años, el TC ha ido elaborando una frondosa jurisprudencia sobre la libertad religiosa y la relaciones del Estado con las confesiones religiosas.

Durante estos años, el TC ha ido orientando su interpretación del mandato constitucional del art. 16 (libertad ideológica, religiosa y de culto) en base a dos pilares¹²⁹⁴: el primero, que esta libertad es uno de los derechos fundamentales que deben ser tutelados, en primer lugar, por los jueces ordinarios, y –llegado al caso– por el propio TC. Una consecuencia práctica de esta circunstancia, de manera concurrente con el sistema de selección de casos que rige, es que el TC debe resolver cada años miles de recursos de amparo, lo que dificulta el análisis de la jurisprudencia constitucional tanto por su densidad cuanto por la inevitable (y permanente) reiteración de los argumentos utilizados.

El segundo, que el tribunal español ha de constreñir su actividad a los límites que aquel mandato constitucional le establecen: sea por vía del recurso de inconstitucionalidad, sea por vía de la cuestión de inconstitucionalidad, el TC se encuentra facultado a apreciar si existe vulneración del derecho de libertad ideológica y religiosa, y en consecuencia anular una norma cuestionada. Se trata, en definitiva, de una actividad legislativa negativa.

Acerca de este relativamente breve pero fructífero período de actividad jurisprudencial del TC en referencia a la libertad religiosa y la relación del Estado con las confesiones religiosas se han elaborado numerosos estudios sintéticos¹²⁹⁵.

¹²⁹³ *Sentencia 1/1981 de 26 Ene. 1981, op. cit.*

¹²⁹⁴ *Cfr.* JIMÉNEZ SÁNCHEZ, G. J., "Tribunal Constitucional y libertad religiosa" *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, no. 53 (2005).

¹²⁹⁵ Entre otros, RODRÍGUEZ CHACÓN, R., *El factor religioso ante el Tribunal Constitucional op. cit.*; MARTÍN SÁNCHEZ, I., "El derecho de libertad religiosa en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español" *Ius Canonicum* 33, no. 65 (1993); BARBA LÓPEZ, D. *et al.*, "La libertad ideológica, la libertad religiosa y la libertad de creencias a través de la jurisprudencia del Tribunal

Aquí, sin embargo, sólo se abordarán algunos de los temas resueltos, en tanto sirvan para delinear el modo en que el modelo constitucional español da respuesta a problemas similares a los planteados en el sistema argentino, en especial en lo relativo a las dificultades experimentadas por las minorías religiosas.

Reconocimiento de la naturaleza jurídica y la autonomía de las organizaciones religiosas

El Tribunal Constitucional ha sostenido que la plena efectividad de los derechos fundamentales exige reconocer que

la titularidad de los mismos no corresponde sólo a los individuos aisladamente considerados sino también en cuanto se encuentran insertos en grupos y organizaciones cuya finalidad sea específicamente la de defender determinados ámbitos de libertad o realizar los intereses y los valores que forman el sustrato último del derecho fundamental. Así, el artículo 16 garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto no sólo a los individuos, sino también a las comunidades, y no debe encontrarse dificultad para ampliar esta misma idea a otros campos¹²⁹⁶.

Interesa pues conocer cuál es el sistema que el legislador español ha dispuesto para la concreción de los derechos de esas comunidades.

Una confesión religiosa puede definirse, someramente, como una entidad que se concibe a sí misma como autónoma e independiente (tanto doctrinal como organizacionalmente) y es ofertante de una concepción religiosa con pretensiones de globalidad (es decir, una cosmovisión) que exige la adhesión fiel de sus miembros¹²⁹⁷. Para cumplir con sus fines, las confesiones religiosas crean a su vez

Constitucional" en *La libertad ideológica en la Constitución española de 1978: Actas del II Congreso de Derecho Eclesiástico del Estado para estudiantes* (1995); RODRÍGUEZ BEREJO, A., "La libertad religiosa en el Tribunal Constitucional español: intervención en la mesa redonda «La libertad religiosa en los Tribunales Constitucionales y en los Tribunales Internacionales de Derechos Humanos»" en *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional* (1998); JIMÉNEZ SÁNCHEZ, G. J., "Tribunal Constitucional y libertad religiosa," *op. cit.*; LÓPEZ CASTILLO, A., "La libertad religiosa en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional" en Abraham Barrero Ortega y Manuel José Terol Becerra, *La libertad religiosa en el estado social* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2009); HERMIDA DEL LLANO, C., "El derecho de libertad religiosa y su interpretación por el Tribunal Constitucional" en Alfredo Montoya Melgar, *Cuestiones actuales de la jurisdicción en España* (Dykinson, 2010).

¹²⁹⁶ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 64/1988 de 12 Abr. 1988* rec. 1375/1986.

¹²⁹⁷ *Cfr.* LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad...* *op. cit.* p. 447-448.

asociaciones y federaciones. Esto las acerca, en apariencia, a la regulación prevista para las asociaciones en general. Tratándose el de asociación de un derecho constitucional, en el sistema español está desarrollado por la Ley Orgánica reguladora del Derecho a Asociación (LODA)¹²⁹⁸. La propia LODA se ocupa de excluir a las asociaciones religiosas de su ámbito de regulación (art. 1.3), en virtud de estar regidas por una legislación específica: la ya citada Ley Orgánica de Libertad Religiosa. La LODA, no obstante, funciona todavía como derecho supletorio.

En su art. 5 la LOLR establece las bases de un Registro de Entidades Religiosas. Así, el primer apartado del artículo expresa que “las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas y sus Federaciones gozarán de personalidad una vez inscritas en el correspondiente Registro público, que se crea, a tal efecto, en el Ministerio de Justicia”. A renglón seguido se enumeran los requisitos de acceso para obtener esa inscripción: deberá presentarse una “solicitud, acompañada de documento fehaciente en el que consten su fundación o establecimiento en España, expresión de sus fines religiosos, denominación y demás datos de identificación, régimen de funcionamiento y órganos representativos con expresión de sus facultades y de los requisitos para su válida designación”. Este artículo se ve complementado por el RD 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas (RER). En su art. 3.2 amplía el detalle sobre los datos requeridos para la inscripción: la denominación, el domicilio, los fines religiosos, el régimen de funcionamiento, los organismos representativos y, potestativamente, la relación nominal de las personas que ostenten la representación legal de la entidad religiosa.

En resumen, la legislación española se decanta por un sistema de reconocimiento de las organizaciones religiosas mediante su inscripción en un registro único y especializado, trámite que resulta suficiente para obtener personalidad jurídica. Vale aclarar que este sistema está destinado a las confesiones religiosas minoritarias, ya que la Iglesia Católica no debe atravesar por este procedimiento.

La Justicia ha debido resolver en diversas ocasiones la cuestión relativa al control que el órgano administrativo correspondiente realiza al momento de tramitar la inscripción de una confesión religiosa. La indeterminación del art. 3.2 LOLR (que

¹²⁹⁸ Ley Orgánica 1/2002, reguladora del Derecho de Asociación (BOE 26 de marzo 2002).

excluye las entidades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas u otros fines análogos ajenos a los religiosos) ha provocado que las entidades que no logran manifestar unos fines religiosos densos (indefectiblemente grupos religiosos minoritarios o marginales, como los llamados nuevos movimientos religiosos¹²⁹⁹) fracasen en obtener la tipicidad pretendida. Esto ocurre porque en la práctica los decisores administrativos parecen haber ido configurando un estándar para determinar la presencia de aquellos “fines religiosos”, basado en los siguientes elementos: a) la creencia en un ser supremo; b) un cuerpo de doctrina propio; c) la posesión de espacios de culto; d) ciertas prácticas culturales determinadas (liturgia, ritos, oraciones, ceremonias, etc.); y e) ministros o sacerdotes responsables de la administración de los sacramentos¹³⁰⁰. Se trata, en definitiva, de elementos destilados de la estructura de la religión mayoritaria, pero que se adaptan mal a la realidad de muchas de las minorías religiosas presentes en España.

Estos criterios y, en última instancia, la facultad del órgano administrativo de controlar los fines religiosos de una entidad antes de concederle la inscripción en el RER, han sido puestos en discusión en diversas ocasiones, permitiendo al TC explayarse sobre el tema. La posición del Tribunal parece haber ido evolucionando a través de los años. En un principio se pretendió limitar la potestad administrativa a través del prisma del concepto de discrecionalidad técnica. Se afirmaba entonces que

¹²⁹⁹ Desde la creación del Registro y hasta el comienzo del nuevo milenio, en general se han denegado las solicitudes de estos movimientos, con algunas excepciones. Pueden consultarse, de este período, los expedientes El Reiyukai de España - Resolución de 10-8-1982; Orden Monista del Perfecto Reflejo (Advaita Sanga) - Resolución de 12-4-1983; Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de España - Resolución de 14-3-1984; Comunidad del Arca la Longuera - Resolución de 2-7-1984; Iglesia Cienciológica de España - Resolución de 22-4-1985; Comunidad Radaha Soami Satsang Beas de España - Resolución de 26-6-1986; Iglesia Fénika Imperial de Tebas en Acuario - Resolución de 21-2-1986; Templo Cristiano según la Ley de Dios - Resolución de 15-1-1987; Comunidad Musulmana de Ceuta - Resolución de 28-1-1987; Asociación Religiosa Budista «Tomo Geshe» - Resolución de 29-1-1988; Sociedad Unitaria Universalista de España - Resolución de 4-5-2001; Federación de Iglesias Evangélicas Pentecostales y Carismáticas de España - Resolución de 4-2-1997; Iglesia Espiritual Fe en Dios - Resolución de 22-3-2001.

¹³⁰⁰ *Cfr.* SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 52,53. En la Resolución de 22-12-1992, referida a la Iglesia de Unificación, la DGAR recoge el concepto de lo religioso a partir de diversos diccionarios y enciclopedias, confirmando que los ingredientes del requisito de los fines religiosos deben ser: “a) Un conjunto orgánico de dogmas o creencias relativas a la trascendencia, a un Ser superior o divinidad, b) Un conjunto de normas morales que rigen la conducta individual y social de los fieles, derivadas del propio dogma, c) Unos actos de culto, concretos y definidos, manifestación externa de los fieles de una confesión religiosa con el Ser superior o divinidad, d) Como consecuencia de la existencia de actos de culto, aunque no sea con el carácter de elemento esencial, la tenencia de lugares a los que concurran los fieles para la celebración de dichos actos”.

hay cuestiones “que han de resolverse por un juicio fundado en elementos de carácter exclusivamente técnico, que sólo puede ser formulado por un órgano especializado de la Administración y que en sí mismo escapa, por su propia naturaleza, al control jurídico que es el único que pueden ejercer los órganos jurisdiccionales y que, naturalmente, deberán ejercerlo en la medida en que el juicio afecte el marco legal en que se encuadra, es decir, sobre cuestiones de legalidad”¹³⁰¹. Según la doctrina que la propia corte había establecido, la discrecionalidad técnica quedaba en principio exenta del control judicial¹³⁰², excepto cuando el órgano administrativo “ha incurrido en error grave o manifiesto, fundado en malicia o en desconocimiento inexcusable de la materia juzgada y, en consecuencia, se apreciase en su actuación arbitrariedad o desviación de poder”¹³⁰³.

Más adelante el TC ha admitido también el control de los fundamentos jurídicos de las decisiones administrativas basadas en elementos de carácter técnico. Luego de reconocer que “la discrecionalidad técnica tiene una presunción de certeza o razonabilidad administrativa, apoyada en la especialización y la imparcialidad de los órganos establecidos para realizar la calificación”, afirma que esa presunción es *iuris tantum*, por lo que puede ser atacada tanto por la irrazonabilidad de la determinación del ente administrativo como por “la existencia de una infracción del ordenamiento jurídico”¹³⁰⁴.

Finalmente en una célebre sentencia de 2001¹³⁰⁵, referida a la denegatoria de inscripción de la Iglesia de Unificación Moon, el TC limita severamente la discrecionalidad técnica del órgano administrativo encargado de la inscripción en el RER, estableciendo que “la Administración no debe arrogarse la función de juzgar el componente religioso de las entidades solicitantes del acceso al Registro”. El control

¹³⁰¹ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 39/1983 de 16 May. 1983* rec. 208/1980.

¹³⁰² “Ciertamente este Tribunal ha afirmado que la discrecionalidad técnica como ámbito exento de control judicial no es contraria [a la Constitución;] sin ignorar los esfuerzos para que el control judicial de la actividad administrativa sea lo más amplio y efectivo posible, no puede olvidarse tampoco que ese control puede encontrar en algunos casos límites determinados. Así ocurre en cuestiones que han de resolverse por un juicio fundado en elementos de carácter exclusivamente técnico, que solo puede ser formulado por el órgano especializado de la Administración y que en sí mismo escapa por su propia naturaleza al control jurídico, que es el único que pueden ejercer los órganos jurisdiccionales”. Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 97/1993 de 22 Mar. 1993* rec. 323/1990.

¹³⁰³ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 353/1993 de 29 Nov. 1993* rec. 284/1991.

¹³⁰⁴ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 34/1995 de 6 Feb. 1995* rec. 3488/1993.

¹³⁰⁵ *Sentencia 46/2001 de 15 Feb. 2001, op. cit.*

debe “limitarse a constatar que, atendidos sus estatutos, objetivos y fines, no son entidades de las excluidas”, no obstante lo cual la Administración “procedió de forma inversa, estableciendo una serie de criterios con los que contrastar la finalidad religiosa de la Iglesia de Unificación”.

El fallo del TC puso sobre el tapete la base sobre la cual hubieron operado en general las prácticas denegatorias del ente administrativo, es decir, el control previo del orden público. Este control no puede “ser aplicado por los poderes públicos como una cláusula abierta que pueda servir de asiento a meras sospechas sobre posibles comportamientos de futuro y sus hipotéticas consecuencias”, ni puede ser “interpretado en el sentido de una cláusula preventiva frente a eventuales riesgos, porque en tal caso ella misma convierte en el mayor peligro cierto para el ejercicio de ese derecho de libertad”. Con toda claridad el Tribunal sostiene que en una sociedad democrática sólo “es pertinente invocar el orden público como límite al ejercicio del derecho a la libertad religiosa y de culto” cuando se ha acreditado en sede judicial la existencia de un peligro cierto para la seguridad, la salud y la moralidad pública, y en consecuencia revoca la denegatoria de inscripción.

Seglers-Quinteros identifica, a mi juicio correctamente, la raíz de la cuestión: la clave es establecer cuándo ha de controlarse el orden público, si como requisito previo a la inscripción registral o una vez efectuada aquella. La segunda alternativa – el control formal externo– resulta en principio más respetuoso con los derechos de libertad religiosa, sin que por ello el Estado deba renunciar a su facultad punitiva frente a potenciales infracciones legales¹³⁰⁶. De otro lado, esta opción presenta como riesgo el siempre latente efecto de la “caja de Pandora”, ya que la inhabilidad del Estado para controlar *a priori* abre las puertas a que organizaciones de todo tipo pugnen por gozar de los beneficios establecidos para las entidades religiosas. Cualquiera sea la opción, la cláusula de exclusión parece ser incompatible con una estricta neutralidad estatal en materia religiosa, ya que es imposible para el órgano administrativo ejercer el control de ese requisito sin caer en un juicio de valor sobre la religiosidad o no del grupo peticionario¹³⁰⁷.

¹³⁰⁶ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 65.

¹³⁰⁷ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., "Il concetto «chiesa» nell'ordinamento giuridico spagnolo: la sentenza 15 febbraio 2001, n. 46, del Tribunale costituzionale" *Il diritto ecclesiastico* 114, no. 2 (2003), p. 596.

El sistema español determina que uno de los beneficios de la inscripción en el RER es el reconocimiento de la autonomía confesional, es decir, la capacidad del grupo de actuar con independencia y según su propio criterio¹³⁰⁸. Esa autonomía ha sido entendida por algunos como facultad de autodeterminación procedente de la fuerza social interna del grupo confesional¹³⁰⁹.

En concordancia con lo dicho, el art. 6.1 LOLR indica que las entidades inscriptas “tendrán plena autonomía y podrán establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal”, para aclarar luego que esas normas (así como en las que regulen las instituciones creadas por las confesiones) “podrán incluir cláusulas de salvaguardia de su identidad religiosa y carácter propio, así como el debido respeto a sus creencias”, aclarando que ello no puede menoscabar el “respeto de los derechos y libertades reconocidos por la Constitución y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación”.

En cuanto a la organización y el régimen interno, parece no haber de parte del Estado invasiones a la esfera de autonomía de las iglesias, más allá de que los requisitos de inscripción al RER supongan una especie de patrón que las confesiones deben respetar en orden a conseguir su personalidad jurídica. El sistema opera, entonces, como un modelador indirecto de la estructura interna de las religiones. Dicho patrón, como ha sido mencionado, obedece al modelo organizativo de la iglesia mayoritaria, y en ocasiones se adapta pobremente a otras formas de religiosidad.

Otro posible ámbito de interferencia estatal en la organización de las iglesias y confesiones está dado por el afán de la Administración de contar con un interlocutor válido a los fines de negociar los acuerdos de cooperación y otras cuestiones. Este afán se ha traducido en una evidente presión estatal para que las confesiones y comunidades se federen en entidades únicas, lo que ha generado no pocas dificultades y tensiones en el seno de las propias religiones¹³¹⁰. Puede observarse aquí también la influencia del modelo católico de organización jerárquica y

¹³⁰⁸ Etimológicamente el vocablo “autonomía” deriva de la forma prefijada del griego “autós” (mismo, propio), y “nomos” (ley, norma).

¹³⁰⁹ Cfr. LÓPEZ ALARCÓN, M., "Organización de las confesiones religiosas ante el Derecho español" en José M. González del Valle, *Derecho Eclesiástico del Estado Español* (Pamplona: EUNSA, 1980), p. 335.

¹³¹⁰ Cfr. MOTILLA DE LA CALLE, A., "La reforma de los Acuerdos de Cooperación con las Federaciones evangélica, judía y musulmana" en Joaquín Mantecón Sancho, *Los Acuerdos con las confesiones minoritarias. Diez años de vigencia* (Madrid: Ministerio de Justicia, 2004), p. 25.

autoridad suprema única, que es difícilmente asimilable a otras confesiones y movimientos religiosos. Éstos se ven en el dilema de adaptarse a las modalidades organizativas requeridas o perder la posibilidad de recibir cooperación estatal¹³¹¹. Esta constreñida uniformidad se genera no sólo al interior de las entidades religiosas federativas, sino incluso entre ellas: la más superficial lectura de los acuerdos de cooperación firmados por protestantes, judíos y musulmanes muestra una llamativa semejanza en sus disposiciones, en contraste con las evidentes diferencias entre esas tres corrientes religiosas.

La LORL recoge también la posibilidad de las confesiones religiosas, y las instituciones por ellas creadas, de establecer cláusulas de salvaguardia a la identidad religiosa. De este modo la ley parece reconocer la existencia de organizaciones de tendencia ideológica religiosa¹³¹². No obstante, el TC se ha encargado de establecer firmes limitaciones a esa facultad de las organizaciones religiosas. En particular, se ha intentado dar coherencia al derecho de libertad religiosa con los derechos laborales de los empleados de las instituciones religiosas, tarea que no siempre ha resultado sencilla.

Por ejemplo, en el caso sobre el reclamo de una empleada sancionada por haber exteriorizado públicamente su menosprecio contra el acto eucarístico celebrado en un centro hospitalario perteneciente a la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios¹³¹³, el TC argumenta que aunque es verdad que “la titular del hospital de «San Rafael» de Granada, es, ciertamente, una entidad de carácter religioso”, sin embargo “no es menos cierto que la relación laboral de la actora se había concertado con el centro hospitalario y no con aquélla”. Razonando que el hospital es una empresa cuya finalidad públicamente reconocida no es la de difusión de un ideario religioso sino la

¹³¹¹ “En sociedades democráticas los Estados no necesitan tomar medidas para asegurar que las confesiones permanezcan o sean conducidas por un liderazgo unificado. Y, en segundo lugar, cuando surgen disensiones dentro de las iglesias y comunidades religiosas las autoridades políticas no deben dedicarse a erradicar las causas de tales disensiones eliminando el pluralismo: lo que deben procurar es que se garantice la tolerancia de las comunidades religiosas enfrentadas entre sí”. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 116.

¹³¹² Sobre el concepto de empresa de tendencia ideológica puede consultarse ARESE, C., “Discriminación ideológica y empresas de tendencia” *Revista de Derecho Laboral*, no. 2008-2 (2008); VAL TENA, A. L. D., “Las empresas de tendencia ante el Derecho del Trabajo: libertad ideológica y contrato de trabajo” *Proyecto social: Revista de relaciones laborales*, no. 2 (1994); VALDÉS DALRÉ, F., “La libertad religiosa y su problemática acomodación con la organización del trabajo” *Relaciones Laborales (La Ley)* 24, no. Año XX (2004).

¹³¹³ Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 19 Jun. 1996* rec. 2743/1995.

asistencia sanitaria, concluye que “aunque en este caso el centro hospitalario cumpla su función social con una finalidad caritativa y, de este modo, exista una vinculación de aquél con el ideario de la entidad titular de la empresa, preciso es admitir, sin embargo, que dicho ideario no puede operar de igual de modo en el ámbito de las relaciones laborales de uno y otro sujeto”. En base a esas consideraciones concede el amparo solicitado por la actora¹³¹⁴.

Seguramente la mayor cantidad de conflictos judiciales en torno a la autonomía de las confesiones religiosas se ha dado en torno a la designación de profesores para la enseñanza religiosa. Genéricamente conocida como *venia docendi*, esta facultad no está prevista en la Constitución pero sí en el Acuerdo de 3 de enero de 1979, entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales¹³¹⁵, así como en los Acuerdos de Cooperación con las minorías protestante, judía y musulmana¹³¹⁶. Esta *venia docendi* se aplica a la enseñanza religiosa dictada tanto en escuelas privadas cuanto públicas. No obstante, existen diferencias entre ambos casos. En el ámbito de la educación pública el empleador no es una confesión religiosa, sino el propio Estado, que asume como propia la decisión eclesiástica. Resulta inapropiado, por tanto, aplicar la consideración de empresa ideológica –que parece servir bien para los colegios privados confesionales– a las instituciones educativas estatales¹³¹⁷.

Interesa analizar algunos casos resueltos por el TC. Una profesora de religión católica prestó servicios durante diez años, luego de lo cual dejó de ser propuesta por el Obispado de Canarias en razón de mantener una relación afectiva con un hombre distinto de su esposo (del que se hallaba separada). La profesora presentó una demanda laboral contra la Administración Pública y contra el Obispado de Canarias,

¹³¹⁴ El fallo ha sido criticado negativamente por una parte de la doctrina, que entiende que el Tribunal ha ignorado en su decisión que la LOLR prevé que las instituciones creadas por iglesias y confesiones (incluidas las hospitalarias) pueden incluir cláusulas de salvaguardia de su identidad religiosa. Cfr. SOUTO PAZ, J. A., *Comunidad política y libertad de creencias: introducción a las libertades públicas en el derecho comparado*, 2 ed., Manuales universitarios (Madrid | Barcelona: Marcial Pons, 2003), p. 525.

¹³¹⁵ Art. III: “...la enseñanza religiosa será impartida por las personas que, para cada año escolar, sean designadas por la autoridad académica entre aquéllas que el Ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza”.

¹³¹⁶ Con diferencias insignificantes, las tres versiones establecen en su art. 10.2 que la enseñanza religiosa será impartida por profesores designados por las confesiones, con la conformidad de la federación o comisión.

¹³¹⁷ Cfr. FERREIRO GALGUERA, J. y SOUTO PAZ, J. A., *Profesores de religión de la enseñanza pública y Constitución española*, Atelier Canónico (A Coruña: Universidad de La Coruña, 2004), p. 271.

planteándose en el transcurso del caso la inconstitucionalidad de la Disposición Adicional Segunda de la LOGSE y de los arts. III, VI y VII del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales entre el Estado español y la Santa Sede. La cuestión debatida era, en definitiva, la posible infracción de derechos fundamentales en el procedimiento de selección de profesores de religión católica mediante propuesta del Obispo y contratación de la Administración Pública. El TC desestimó la pretensión, sosteniendo que sería irrazonable dejar de lado las convicciones religiosas de las personas como criterio de selección para ser elegidos profesores de enseñanza religiosa, considerando además que ellos “libremente deciden concurrir a los puestos de trabajo correspondientes, y ello, precisamente, en garantía del propio derecho de libertad religiosa en su dimensión externa y colectiva”¹³¹⁸. En la visión del Tribunal, se ha producido una modulación en los derechos del demandante, justificada “en el respeto al lícito ejercicio del derecho fundamental de la Iglesia Católica a la libertad religiosa, en su dimensión colectiva o comunitaria” y al “derecho de los padres a la educación religiosa de sus hijos”, al desestimar su propuesta en base a razones exclusivamente de naturaleza religiosa. Bien entendido que esos profesores, con las limitaciones señaladas, “disfrutarán de los derechos fundamentales y legales que como trabajadores tienen reconocidos”. Argumentaron además los magistrados que si la enseñanza religiosa en centros educativos públicos resulta contraria a la Constitución (sea por lo contenidos, sea por los requisitos exigidos a los profesores), lo que cabe cuestionar “es el acuerdo en virtud del cual la enseñanza religiosa se imparte, no la forma elegida para instrumentarlo”¹³¹⁹.

En un caso análogo¹³²⁰, el TC mantiene similar postura: no puede estimarse como discriminatoria la no propuesta de un sacerdote casado y con hijos como profesor de religión y moral católicas. El argumento de los magistrados, en resumen, sostiene

¹³¹⁸ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 38/2007 de 15 Feb. 2007* rec. 4831/2002.

¹³¹⁹ Siguiendo esos criterios se resolvieron una serie de casos inmediatamente posteriores: Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 80/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 4126/2003; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 81/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 5162/2003; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 82/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 5924/2003; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 83/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 785/2004; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 84/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 786/2004; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 85/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 1127/2004; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 86/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 2764/2004; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 87/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 3633/2005; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 88/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 4465/2005; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 89/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 2750/2006; Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 90/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 2751/2006.

¹³²⁰ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 128/2007 de 4 Jun. 2007* rec. 1656/2001.

que para el acceso a la enseñanza de un credo se ha diseñado un sistema particular, diferente al común. Este sistema se asienta “en criterios estricta y exclusivamente religiosos o morales”, por lo que sea que la autoridad religiosa se pronuncie favorablemente (cuando el actor ingresó como profesor) como cuando lo haga en forma negativa (cuando dejó de tener la *venia docendi*), el Estado debe mantenerse ajeno a esa decisión. Dice el Tribunal: “Por impedirlo el deber de neutralidad del art. 16.3 CE, una vez constatada la naturaleza religiosa de los motivos en los que se ha fundado la no propuesta del demandante de amparo como profesor de religión y moral católicas, este Tribunal nada ha de decir sobre el carácter y la relevancia que en la nota informativa del Obispado de Cartagena se expresa del sacramento del orden sacerdotal en el seno de la Iglesia católica para justificar la decisión adoptada”.

Ese criterio parece haberse flexibilizado en los últimos años. En el proceso planteado por unos profesores de religión que solicitaban el reconocimiento de trienios y el abono de cantidades atrasadas¹³²¹, el TC tuvo oportunidad de señalar que aunque pudiera admitirse que la enseñanza de la religión e, incluso, el régimen de incorporación de esa materia en los planes docentes “son cuestiones cuya concreción implica el desarrollo del derecho a la educación, parece claro que el régimen de contratación de los docentes no comparte esa condición. En la disciplina de dicho régimen es prevalente la dimensión de los derechos laborales de los profesores antes que la propia de los derechos implicados en el art. 27 CE”, es decir, el derecho a la educación (incluido el derecho a recibir formación religiosa).

En un caso más reciente¹³²² el TC parece haber profundizado en esta noción. Luego de reconocer la facultad que corresponde a las autoridades religiosas de definir el propio credo y de efectuar un juicio de idoneidad sobre las personas que han de impartir la enseñanza religiosa, el Tribunal sostiene que “una vez garantizada la motivación estrictamente religiosa de la decisión de no proponer a la demandante de amparo como profesora de religión y moral católicas, es necesario a continuación, [...] ponderar los eventuales derechos fundamentales en conflicto a fin de determinar cuál sea la modulación que el derecho a la libertad religiosa que se ejerce a través de la enseñanza de la religión en los centros escolares pueda ocasionar en los propios derechos fundamentales de los trabajadores en su relación de trabajo”. De este modo

¹³²¹ Tribunal Constitucional de España, *Auto de 23 Jun. 2009* (Pleno), rec. 3141/2009.

¹³²² Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 51/2011 de 14 Abr. 2011* rec. 3338/2002.

el TC modifica su postura anterior e ingresa al análisis de las causas por las cuales el Obispado de Almería ha dejado de proponer a la actora como profesora de religión. Entendiendo que “la decisión de la demandante de casarse en la forma civil legalmente prevista con la persona elegida queda así, en principio, en la esfera de su intimidad personal y familiar”, y no justifica la falta de idoneidad resuelta por la autoridad eclesiástica, concluye afirmando que esa decisión “no puede prevalecer sobre el derecho de la demandante a elegir libremente (dentro del respeto a las reglas de orden público interno español) su estado civil y la persona con la que desea contraer matrimonio, lo que constituye una opción estrechamente vinculada al libre desarrollo de la personalidad y a la dignidad humana”. En consecuencia, concede el amparo requerido por la actora.

En lo referido específicamente a los ministros de culto, la legislación española prevé un régimen especial. En opinión de un sector de la doctrina, el Estado debería dictar este estatuto jurídico sin dar una definición de ministro de culto, simplemente limitándose a servirse del concepto confesional como presupuesto de hecho. Sin embargo, esta técnica cede en el caso de las minorías religiosas con notorio arraigo, ya que los Acuerdos de Cooperación establecen una definición concreta de ministro de culto¹³²³. Esto implica un recorte a la autonomía de las confesiones, ya que limita su posibilidad de determinar qué es un ministro de culto de acuerdo a su propio entendimiento. En un caso¹³²⁴ en que la Administración reclamaba a la Iglesia Adventista diferencias en la cotización de una persona que fue asimilada por la confesión a la figura de ministro de culto, el TC entendió que el régimen especial – reducido– es aplicable sólo “a los que se dediquen, de forma estable y exclusiva a las funciones de culto, asistencia religiosa o formación religiosa”, lo que no puede hacerse extensivo a otras actividades (como la docencia).

¹³²³ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 104.

¹³²⁴ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 128/2001 de 4 Jun. 2001* rec. 5303/1997. Dijo allí el TC que “no puede decirse que el derecho a la libertad religiosa haya sido vulnerado en el caso objeto de nuestro examen respecto del ámbito de las relaciones de cooperación que con las distintas confesiones ha de mantener el Estado a tenor del art. 16.3 CE (LA LEY 2500/1978). En efecto, el Acta de liquidación a la que, en definitiva, se atribuye tal lesión no ha supuesto ninguna actuación coactiva ni injerencia externa alguna de otro tipo por parte de los poderes públicos en las actividades de la entidad religiosa recurrente que haya restringido, condicionado u obstaculizado el ejercicio de su libertad de actuar conforme a determinado credo [...] el hecho de que el Estado, en atención al mandato de cooperación con las distintas Confesiones Religiosas, establezca un régimen de cotización a la Seguridad Social específico para los Ministros de Culto y tome en cuenta el trabajo realizado en tal regulación no supera el ámbito de la legalidad ordinaria y carece de incidencia sobre el derecho fundamental aducido”.

Asistencia financiera del Estado a los grupos religiosos

Como ha quedado dicho, la cooperación del Estado y las confesiones religiosas es uno de los pilares sobre los que asienta el sistema constitucional español de relaciones entre ambos. El texto de la carta magna no abunda en las modalidades de esa cooperación, por lo que en rigor no existe ningún mandato constitucional directo de asistencia financiera. La LOLR por su parte, en su art. 7.2, se limita a disponer que en “los Acuerdos o Convenios, y respetando siempre el principio de igualdad, se podrá extender a dichas Iglesias, Confesiones y Comunidades los beneficios fiscales previstos en el Ordenamiento jurídico general para las Entidades sin fin de lucro y demás de carácter benéfico”.

Vale la pena detenerse por un instante a analizar los fundamentos de la asistencia financiera estatal a las confesiones religiosas. Parece evidente que los argumentos que justificaban el apoyo económico a la Iglesia Católica en base a cuestiones históricas –tales como la compensación por las antiguas desamortizaciones– ya no son sostenibles. El propio Acuerdo sobre Asuntos Económicos (AEE) suscripto en 1979 por el Estado español y el Vaticano sostiene que “el Estado no puede desconocer ni prolongar indefinidamente obligaciones jurídicas contraídas en el pasado [por lo que] resulta necesario dar un nuevo sentido, tanto a los títulos de la aportación económica como al sistema común según el cual dicha aportación se lleve a cabo”.

Actualmente se ofrecen, en cambio, otros argumentos: el fomento de la libertad religiosa, el apoyo a las funciones de promoción del bien común de la sociedad (que, aun correspondiendo al Estado, son realizadas por la Iglesia Católica)¹³²⁵, y la financiación de la asistencia religiosa (noción que será desarrollada en el siguiente epígrafe) son algunos de los más plausibles.

Cabe resaltar que la cooperación económica no forma parte, en mi opinión, del contenido esencial del derecho de libertad religiosa, ni en su faz individual, ni en la colectiva¹³²⁶. De hecho, no forma parte del catálogo descriptivo de ese derecho efectuado por el art. 2 LOLR. Esta visión parece concordar con lo sostenido por el TC al decir que “aunque es cierto [...] que «[e]l art. 16 de la Constitución no

¹³²⁵ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 88, 89.

¹³²⁶ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 526.

contiene, en efecto, previsión alguna que garantice un especial trato fiscal a las confesiones religiosas, ni puede mantenerse que la sujeción de éstas a las normas tributarias lesione la libertad que se les reconoce» [...] también lo es que, una vez reconocidos por el ordenamiento jurídico unos concretos beneficios fiscales para aquellas confesiones religiosas con las que se hayan firmado acuerdos de cooperación, debe efectuarse una aplicación igual de los mismos”¹³²⁷

Lo cierto es que la mayoría de la doctrina española parece entender que el sistema de cooperación económica está justificado. Así, se ha dicho que “sólo una interpretación restrictiva podría decir que la aportación de medios económicos no es coherente con la libertad religiosa, pues no impide la libertad de los otros, y ayuda al desarrollo de quien ha efectuado una elección confesional”¹³²⁸. De cualquier modo, conviene tener presente que aunque pudiera ser coherente con la libertad religiosa, ello no implica que necesariamente lo sea respecto de los otros principios: la igualdad y la laicidad estatal.

La cooperación económica estatal se presenta en dos modalidades: directa e indirecta.

La directa consiste en la participación del Estado en su financiación (personal, actividades o fines religiosos) con fondos públicos¹³²⁹. Sólo la confesión mayoritaria recibe esta aportación económica directa a través de una dotación con cargo a los Presupuestos Generales del Estado para el sostenimiento de la Iglesia Católica. Esta aportación se combina con una asignación tributaria, que consiste en la fijación de un porcentaje determinado sobre el impuesto de la renta. Es decir que el Estado asigna un porcentaje del rendimiento de ese impuesto, con la particularidad de que cada contribuyente debe manifestar expresamente en la declaración tributaria su voluntad

¹³²⁷ Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 207/2013 de 5 Dic. 2013* rec. 4285/2013. En el caso se declaró la inconstitucionalidad y nulidad de una modificación del régimen tributario foral de Navarra, que se traducía en una aplicación más restrictiva de las exenciones a la Contribución Territorial previstas para la Iglesia Católica y las confesiones con acuerdo de cooperación. El particular sistema foral por el que se rige Navarra le permite a esa comunidad establecer su propia normativa tributaria pero respetando los criterios de armonización con el Estado establecidos en el propio Convenio Económico. En materia de tributos locales Navarra tiene competencias para la regulación y exacción de la Contribución Territorial (una especie de Impuesto sobre Bienes Inmuebles del territorio común).

¹³²⁸ VILLAR PÉREZ, A., "La financiación del Derecho de Libertad Religiosa" *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 8 (1992), p. 244-245.

¹³²⁹ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad...* op. cit. p. 519.

respecto de la parte afectada¹³³⁰. La intención es que paulatinamente se reduzca la dotación presupuestaria en la medida en la que aumenta la asignación tributaria, aunque de cualquier modo aquella está garantizada. Para el año 2014, la dotación presupuestaria a cuenta para financiación de la Iglesia Católica es de 159.194.593,44€¹³³¹. Independientemente del cambio de modalidad, la realidad económica parece seguir siendo en esencia la misma: el Estado detrae dinero de sus arcas (antes mediante dotación presupuestaria, ahora asignando de manera directa parte de la recaudación impositiva) para el financiamiento de la Iglesia Católica.

Esta obligación de financiar de manera directa al catolicismo se entiende transitoria, ya que en el propio AAE “la Iglesia Católica declara su propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes para la atención de sus necesidades”, momento en el cual “ambas partes se pondrán de acuerdo para sustituir los sistemas de colaboración financiera”. Han transcurrido más de treinta y cinco años sin que aquel objetivo se haya alcanzado, y entretanto se perpetúa el sistema provisorio. Esa alegada transitoriedad sirve, no obstante, para eludir la contradicción del modelo con los principios de laicidad y de igualdad, contradicción que de otra forma es difícilmente justificable¹³³². El dispositivo legal, aceptado por un amplio sector de la doctrina española, es duramente rechazado por otros autores, al punto de decir que “en esta materia no parece que nos encontremos en los albores del S. XXI, sino que más bien seguimos estando en los principios del S. XIX”¹³³³.

Por otro lado, no existe aportación económica directa del Estado para la financiación de las confesiones religiosas minoritarias. No escapan a esta regla las confesiones

¹³³⁰ La disposición adicional decimoctava de la Ley 42/2006, de 28 de diciembre, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2007, ha establecido con carácter indefinido y con vigencia desde el 1 de enero de 2007, que el Estado destinará al sostenimiento de la Iglesia Católica el 0,7% de la cuota íntegra del IRPF correspondiente a los contribuyentes que manifiesten su voluntad en tal sentido. Las opciones para el contribuyente son: a) no marcar ninguna opción (en tal caso, el 0,7% de la cuota íntegra del IRPF se imputará a los Presupuestos Generales del Estado con destino a fines generales); b) marcar una de las dos casillas: fines sociales o Iglesia Católica; c) marcar ambas casillas: Iglesia Católica y fines sociales. En este caso se destinará un 0,7% a cada una de las opciones.

¹³³¹ Ley 22/2013, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2014 (BOE-A-2013-13616). Disposición adicional Quincuagésima.

¹³³² *Cfr.* LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 527.

¹³³³ ALENDA SALINAS, M., "La financiación directa de las confesiones religiosas por el Estado español" *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, no. 2 (2002), p. 54.

con acuerdo de cooperación con el Estado¹³³⁴. Se trata, como es claro, de una situación de desigualdad manifiesta entre la iglesia mayoritaria y el resto de las confesiones. Aquellos que no ven justificación suficiente para mantener esta desigualdad –probablemente la minoría de la doctrina española– han propuesto superarla por una de dos vías: bien sea ampliando el mecanismo de financiación directa a otras confesiones, particularmente a aquellas que han rubricado un acuerdo de cooperación con el Estado¹³³⁵; bien discontinuando la aportación directa para la confesión mayoritaria¹³³⁶. Esta segunda alternativa tiene, además, la bondad de ser incuestionablemente compatible con el principio de laicidad. No por ello perjudicaría la libertad religiosa, e incluso la autonomía e independencia de las confesiones religiosas se vería reforzada en tanto no dependerían del Estado sino de sus fieles para su sostenimiento¹³³⁷. En tal sentido, se ha criticado el actual sistema de financiación directa por menoscabar la autonomía de la Iglesia Católica frente al Estado, por depender de la voluntad política del Gobierno de turno para asegurar su financiación¹³³⁸.

En cuanto a la financiación indirecta, consiste sencillamente en el apoyo económico estatal mediante la evitación del pago de ciertos tributos. Puede darse en dos modalidades, conjuntas o indistintas: las operaciones no sujetas a tributación y las exenciones y beneficios fiscales. Sólo tienen acceso a este régimen fiscal ventajoso

¹³³⁴ En 2005 [Ley 2/2004, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2005 (BOE-A-2004-21688)] se introdujo por primera vez en España un sistema de financiación estatal directa de las confesiones minoritarias con acuerdo de cooperación con el Estado. No obstante esa dotación estuvo únicamente prevista en el presupuesto de ese año, y no ha vuelto a repetirse. En 2004 el Estado creó la Fundación Pluralismo y Convivencia (FPC), con el objetivo de promover la libertad religiosa a través de la cooperación con las confesiones minoritarias, especialmente aquellas con reconocimiento de Notorio arraigo en el Estado español. La FPC no financia de manera directa a las confesiones minoritarias, pero sí colabora económicamente con proyectos que aquellas presenten. El presupuesto de la FPC para el 2015 rondará los 1.380.000€, aunque los proyectos financiados no superan normalmente los 10.000€. Con su partida presupuestaria la FPC afronta además gastos de capacitación y estudios de opinión social. Para un estudio de la evolución de la dotación anual que los Presupuestos Generales del Estado asignan a la fundación, así como la gestión que se ha hecho de las cantidades asignadas, véase DÍAZ RUBIO, P., "La Financiación de las Confesiones Minoritarias: La Fundación Pluralismo y Convivencia" *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 29 (2013).

¹³³⁵ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 90.

¹³³⁶ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 523.

¹³³⁷ *Ibid.*

¹³³⁸ Cfr. TORRES GUTIÉRREZ, A., "La financiación de las Confesiones religiosas en España" *Estudios de Progreso*, no. 18/2005 (2005), p. 19.

la Iglesia Católica (mediante el AAE¹³³⁹) y las confesiones minoritarias que han rubricado acuerdos de cooperación; es decir, protestantes, judíos y musulmanes¹³⁴⁰. Entre ambos mecanismos, aunque no son exactamente iguales, se observa una reducción de las diferencias de trato entre la confesión mayoritaria y las minorías con acuerdo de cooperación. No puede decirse lo mismo respecto del resto de las confesiones minoritarias que están sujetas al régimen común.

El régimen de beneficios fiscales de las minorías religiosas con acuerdos de cooperación está definido por el texto de esos convenios. No existe, por otro lado, ninguna norma unilateral estatal en la que determine que las actividades y fines religiosos en general están exentos de imposición estatal; ni hay una declaración general de equiparación de las actividades religiosas a las actividades sin ánimo de lucro y de interés general. Se reconoce, sí, esta equiparación en algunas leyes para impuestos determinados, siempre en relación a las confesiones con acuerdo de

¹³³⁹ El mismo establece, en su cláusula III, que serán operaciones no sujetas a tributación las siguientes: 1. Prestaciones, colectas, limosnas, oblaciones, la publicación de las instrucciones, ordenanzas, cartas pastorales, boletines diocesanos y cualquier otro documento de las autoridades eclesiásticas competentes; 2. La actividad de enseñanza en Seminarios diocesanos y religiosos, así como de las disciplinas eclesiásticas en Universidades de la Iglesia; 3. La adquisición de objetos destinados al culto.

Por su parte el art. IV determina que la Santa Sede, la Conferencia Episcopal, las Diócesis, las Parroquias y otras Circunscripciones territoriales, las Órdenes y Congregaciones religiosas y los Institutos de vida consagrada y sus Provincias y sus Casas tendrán derecho a diversas exenciones fiscales. En primer lugar, exención total y permanente del Impuesto sobre Bienes Inmuebles para Templos y Capillas destinados al culto y, asimismo, sus dependencias o edificios locales anejos destinados a la actividad pastoral; la residencia de los Obispos, de los canónigos y de los sacerdotes con cura de almas; los locales destinados a oficinas de la Curia diocesana y a oficinas parroquiales; los Seminarios destinados a la formación del clero diocesano y religioso y las Universidades eclesiásticas, en tanto en cuanto impartan enseñanzas propias de disciplinas eclesiásticas; y los edificios destinados primordialmente a Casas o Conventos de las Ordenes, Congregaciones religiosas e Institutos de vida consagrada. Establece, además, la exención total o permanente de los impuestos reales o de producto, sobre la renta y sobre el patrimonio, y del Impuesto sobre Sociedades. Asimismo se dispone la exención total y permanente del Impuestos sobre Sucesiones y Donaciones y Transmisiones Patrimoniales. Y, finalmente, la exención de las contribuciones especiales y de la tasa de equivalencia, en tanto recaigan estos tributos sobre los bienes enumerados en primer lugar.

La segunda parte del propio art. IV establece que las cantidades donadas a los entes eclesiásticos y destinados al culto, la sustentación del clero, el sagrado apostolado y la caridad, darán derecho a las mismas deducciones en el I.R.P.F. que las cantidades entregadas a entidades clasificadas o declaradas benéficas o de utilidad pública.

¹³⁴⁰ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 09-91. Es oportuno señalar que para acceder a estos beneficios fiscales una confesión debe estar adscripta a la federación correspondiente. En relación a esto, se ha criticado que dicha incorporación –y el consecuente disfrute de los privilegios impositivos- haya sido dejado en los acuerdos de cooperación a merced de la voluntad de las federaciones. Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 565.

cooperación. El principio se formula también (ahora sí con carácter general) en los tres acuerdos de cooperación vigentes¹³⁴¹.

Como ocurre en general, el contenido de los tres acuerdos de cooperación es prácticamente idéntico en cuanto a este asunto, excepto por una salvedad. A las federaciones protestante (FEREDE) y judía (FIE) –en cuanto tales– no se les reconoce los beneficios fiscales previstos para las entidades sin fin de lucro y las benéficas privadas, sino que éstos sólo se aplican a las iglesias y comunidades que las componen. En cambio sí se acuerda ese beneficio a la CIE y las comunidades islámicas que la componen.

Estos beneficios pueden resumirse de la siguiente manera. En primer lugar, se prevén operaciones no sujetas a tributo alguno: la aceptación de prestaciones de sus fieles, la organización de colectas públicas, la recepción de ofrendas y liberalidades de uso, así como la entrega gratuita de publicaciones, instrucciones y boletines internos (de carácter religioso) realizada directamente a sus miembros por las comunidades o iglesias integrantes. También la actividad de enseñanza religiosa de sus comunidades miembros, destinada a la formación de ministros (imanes, pastores y rabinos) y de dirigentes religiosos.

En segundo lugar se ofrecen exenciones fiscales respecto del Impuesto sobre Bienes Inmuebles (I.B.I.) y de las contribuciones especiales que, en su caso, correspondan a los lugares de culto y sus dependencias o edificios y locales anejos, destinados al culto o a la asistencia religiosa y a la residencia de ministros, así como los locales destinados a oficinas de las iglesias o comunidades y los seminarios destinados a la formación de los ministros de culto, cuando impartan únicamente enseñanzas propias de las disciplinas eclesiásticas. También están exentos del Impuesto sobre Sociedades (I.S.) los incrementos de patrimonios a título gratuito que obtengan las iglesias o comunidades, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen al culto o al ejercicio de la caridad. La exención del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados (I.T.P.A.J.D.), está supeditada a que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen al culto o al ejercicio de la caridad.

¹³⁴¹ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad...* op. cit. p. 560-561.

En tercer lugar se ofrecen otros beneficios fiscales para las iglesias y comunidades, así como para las asociaciones y entidades creadas y gestionadas por las mismas que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas u hospitalarias o de asistencia social. Estas entidades tendrán derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico tributario prevea para las entidades sin fines de lucro, y, en todo caso, a los que se concedan a las entidades benéficas privadas.

Por último, y en relación a las deducciones fiscales, se establece que la normativa del I.R.P.F. regulará el tratamiento aplicable a los donativos que se realicen a las iglesias y comunidades.

El fundamento de estos beneficios fiscales es objeto de discusión. Una postura posible es equiparar las entidades religiosas con las de interés general o bien público, en base a la tácita afirmación de que la religión es un fenómeno positivo para la sociedad. Esta es una posición que no se compatibiliza del todo bien con el principio de aconfesionalidad (al menos en su acepción más amplia) ya que implica casi tanto como afirmar la preferencia de la religión sobre la irreligión. Otra posibilidad es justificar la exención con base en la necesidad de garantizar los derechos de igualdad y libertad religiosas, los que se harían reales, efectivos y plenos mediante esta ayuda brindada por el Estado¹³⁴².

Este último razonamiento se da de bruces, sin embargo, con el hecho de que también en el marco de la financiación indirecta pueden observarse diferencias entre las normas que se aplican a religión mayoritaria y las que valen para las minorías religiosas. Lo primero que puede observarse es que, mientras el acuerdo con la Santa Sede tiene vocación de estabilidad, los acuerdos con las confesiones minoritarias carecen de ella. En efecto, está expresamente previsto en el texto de los mismos la posibilidad de modificación unilateral de parte del Estado (previa comunicación a la confesión de que se trate). En segundo orden, los acuerdos con las minorías presentan unas exigencias que no posee el acuerdo con la Iglesia Católica: en cuanto a las cantidades recabadas libremente de sus fieles y a la entrega de publicaciones, instrucciones y boletines internos, se exige expresamente que se realicen a título gratuito y directamente a sus miembros; en lo tocante a los centros de formación de ministros, se exige como condición que se impartan exclusivamente disciplinas

¹³⁴² *Ibid.*, 559.

eclesiásticas. En tercer lugar, la exención del IVA esta prevista, en el caso de las confesiones minoritarias, para ciertas actividades concretas, mientras que para la Iglesia Católica es total¹³⁴³.

Este régimen privilegiado de la Iglesia Católica ha sido avalado y justificado por el TC. En un caso en el que la Comunidad Evangélica de Habla Alemana de Baleares¹³⁴⁴ reclamaba que se modifique la liquidación tributaria practicada sobre un legado recibido, de modo que –tal como acontece con la religión católica– esa operación estuviera completamente exenta, el TC afirmó que “el art. 16 de la Constitución no contiene, en efecto, previsión alguna que garantice un especial trato fiscal a las confesiones religiosas, ni puede mantenerse que la sujeción de éstas a las normas tributarias lesione la libertad que se les reconoce”. Por ello, ante la ausencia de convenio de cooperación entre el Estado y la comunidad religiosa que establezca esa exención, el cobro del impuesto no resulta atentatorio del derecho de libertad religiosa. Frente al argumento de los evangélicos alemanes de que dicha diferencia de trato en favor de los católicos resulta discriminatoria, el tribunal razonó que existen “una serie de circunstancias —no sólo fácticas, sino jurídicas— en las relaciones históricas entre el Estado español y la Iglesia Católica que, sin perjuicio de su progresiva adecuación al nuevo ordenamiento constitucional, no concurren evidentemente en el caso de la Comunidad Evangélica de Habla Alemana de las Islas Baleares”, por lo que hay una manifiesta “falta de equiparación o identidad sustancial entre los términos de comparación”. En definitiva, recurriendo al conocido argumento de la confesionalidad histórico-sociológica, considera que la diferencia está justificada y rechaza el recurso.

Esta desigualdad es aún mayor cuando se considera a las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación, aunque se encuentren inscriptas en el RER. Estas no se equiparan con las entidades sin ánimo de lucro, por lo que pierden la posibilidad de

¹³⁴³ Esto ha generado la reacción de la Comisión Europea, ya que la 6.º Directiva de la Unión desautoriza toda exención no expresamente prevista en las normas comunitarias. No obstante el caso ha sido archivado porque, entre otras cosas, el Gobierno español se ha comprometido a reintegrar las cantidades que la UE ha dejado de percibir por este capítulo. De modo que el Estado español no sólo deja de percibir de la Iglesia Católica el impuesto, sino que además corre con los gastos de esa exención. PRESS RELEASES DATABASE, "IVA – La Comisión pide a España que modifique el trato dado a las entregas de bienes con destino a la Iglesia Católica" en *IP/05/1620* (Bruselas2005), tomado de http://europa.eu/rapid/press-release_IP-05-1620_es.htm. Consultado el 16/04/2014.

¹³⁴⁴ Tribunal Constitucional de España, *Auto 480/1989 de 2 Oct. 1989*.

gozar de los beneficios fiscales a los que sí acceden las entidades con acuerdo de cooperación.

Aunque parte de la doctrina considere que esta desigualdad no está suficientemente fundada¹³⁴⁵, el TC la ha legitimado. En un caso en que la Iglesia Adventista reclamó el acceso a beneficios acordados a la Iglesia Católica¹³⁴⁶, el Tribunal sostuvo que el principio de igualdad consiste en “la posibilidad legal de acceso” –que en principio corresponde a todas las confesiones– para suscribir un acuerdo de cooperación con el Estado. Conforme a ello, el TC entiende que la ley “coloca a todas las Iglesias en una posición sustancialmente igual, satisfactoria de la exigencia constitucional del artículo 14”. De esta forma se confirma lo sostenido por los magistrados del Tribunal Superior de Valencia en la sentencia de grado: no hay igualdad fáctica entre ambas iglesias, ya que mientras que la Iglesia Católica cuenta con un convenio vigente en el Estado Español, tiene mayor número de fieles y posee un extenso patrimonio histórico y cultural, la Iglesia Adventista “carece de Convenio o Acuerdo de Cooperación con el Estado español”¹³⁴⁷.

Los argumentos del TC de las “diferencias fácticas” y de la “posibilidad general de acceso” como justificación de los privilegios fiscales acordados a la iglesia mayoritaria en primera instancia, y luego a las confesiones con acuerdo de cooperación, parecen sin embargo débiles. En definitiva, todas las confesiones tienen idéntico derecho a la libertad religiosa y a mantener relaciones de cooperación con el Estado. En el ejercicio de este derecho fundamental

no existe ninguna diferencia entre los dos tipos de confesiones y, por tanto, no hay ningún factor diferencial válido que permita la desigualdad. En este aspecto creemos que si los beneficios seleccionados por el legislador para promocionar y facilitar el citado derecho fundamental tienen por objeto bienes y actividades que son comunes a todas las confesiones, no debe excluirse a ninguna de su disfrute. Por el contrario, parece que, en todo caso, serían las confesiones minoritarias las que requerirían con una mayor razón de apoyo que se les deniega. De no ser así, tan sólo las confesiones con

¹³⁴⁵ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad...* op. cit. p. 583.

¹³⁴⁶ Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 20 Oct. 1997* rec. 6947/1990.

¹³⁴⁷ Acuerdo que finalmente obtuvo, como parte de la FEREDE, en 1992.

«notorio arraigo» podrían disponer de unos medios de promoción, vedados a las restantes, con lo que su posición en la sociedad se reforzaría aún más y el Estado estaría contribuyendo a crear una situación de desigual libertad religiosa entre ellas y las demás, con clara vulneración del artículo 14 de la Constitución¹³⁴⁸.

Un argumento adicional en contra de la pretendida “posibilidad general de acceso” lo constituye el hecho de que la obtención de un acuerdo de cooperación con Estado depende, además del cumplimiento de ciertos requisitos, de la voluntad del gobernante de turno. Por ello, derivar los beneficios fiscales de la existencia de un acuerdo de cooperación equivale a hacer depender la igualdad fiscal de las confesiones de la discrecionalidad del Estado. Esto es tanto más grave si se tiene presente que las minorías religiosas poseen, por su misma condición de minoría, escasa incidencia en la masa de votantes, y en la mayoría de los casos también una exigua capacidad de ejercer *lobby*.

El legislador español se ha decantado en este tema, en definitiva, por un sistema de libertad sin igualdad. Hay diferencias de trato entre las confesiones no inscritas en el RER (simplemente inscritas en el RNA) y las que sí lo están. A su vez, dentro de este último grupo también hay diferencias, conforme se haya logrado o no firmar un acuerdo de cooperación con el Estado. Y todavía existe disparidad entre éstas y la Iglesia Católica. Es difícil argumentar que el principio de igualdad no se ve afectado¹³⁴⁹.

Aquí yace, a mi juicio, el vicio estructural del sistema: dificulta el ejercicio de la libertad religiosa de las minorías. Esto es así porque si –como interpreta el legislador español– la cooperación del Estado con las religiones es necesaria para garantizar el disfrute del derecho a libertad religiosa, no resulta válido excluir de esa cooperación –y por tanto de ese pleno disfrute– a los ciudadanos con convicciones religiosas distintas de las mayoritarias (es decir, católicos, y en menor medida, protestantes, musulmanes y judíos).

¹³⁴⁸ MARTÍN DÉGANO, I., *El régimen tributario de las confesiones religiosas y de sus entidades en el derecho español* (Madrid: McGraw-Hill Interamericana, 1999), p. 404-405.

¹³⁴⁹ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 558-559.

Parece más lógico, coherente y sencillo¹³⁵⁰ –además de más respetuoso a la libertad y la igualdad religiosas– otorgar los mismos beneficios fiscales a todas las confesiones, eliminando las diferencias ya resaltadas¹³⁵¹.

Acceso a la asistencia y a la promoción religiosa

Como ha sido expresado en cap. 5.2.c, la asistencia religiosa está relacionada a la prestación de los servicios espirituales y culturales a los fieles que –por una u otra razón– están sometidos a un régimen especial de sujeción en centros públicos de internación. En líneas generales, se trata de establecimientos hospitalarios, militares o penitenciarios, donde se considera indispensable la intervención de los poderes públicos para asegurar el derecho de libertad religiosa¹³⁵². La asistencia religiosa ha sido distinguida de la asistencia espiritual; mientras que aquella es una obligación del Estado, la última designaría la ayuda o el apoyo religiosos brindados por una confesión a sus miembros¹³⁵³. Parece claro, pues, que ambos conceptos está estrechamente relacionados, y de hecho muchas veces se utiliza la expresión “asistencia religiosa” para referirse a ambos conceptos. Tal ocurre, por ejemplo, en los acuerdos de cooperación con las confesiones minoritarias.

La asistencia religiosa es un instituto con una extensa presencia en la historia de España. Recuerda el Tribunal Constitucional¹³⁵⁴ que, en lo que se refiere a las Fuerzas Armadas, la asistencia religiosa se remonta al Breve de Inocencio X *Cum sicut Maiestatis Tuae* (1664). Poco después, a partir de 1700, el regalismo borbónico impulsó al Estado en la organización de dicha asistencia, quedando el nombramiento del Vicario General Castrense en manos de las autoridades estatales. Apenas caída la Segunda República, el régimen franquista restableció el Cuerpo Eclesiástico Castrense el 12/07/1940. La existencia de este cuerpo fue mantenida en el Convenio

¹³⁵⁰ *Ibid.*, 595.

¹³⁵¹ En la opinión de Seglers, la base de igualación en los derechos derivados de la libertad religiosa debería estar dada por la inscripción al RER. *Cfr.* SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., "Hacia unas condiciones básicas que garanticen la igualdad en el ejercicio de los derechos de la libertad religiosa" *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, no. 5 (2004), p. 24.

¹³⁵² *Cfr.* CONTRERAS MAZARIO, J. M., *El régimen jurídico de... op. cit.* p. 53. Una síntesis de diversas posiciones doctrinales sobre la asistencia religiosa puede leerse en: SATORRAS FIORETTI, R., *El derecho a la asistencia religiosa en los tanatorios*, (Barcelona: Bosch Editor, 2004). 17-83.

¹³⁵³ *Cfr.* PALOMINO LOZANO, R., *Manual breve de derecho eclesiástico del Estado* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013), p. 106.

¹³⁵⁴ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 24/1982 de 13 May. 1982* rec. 68/1982.

entre la Santa Sede y el Estado español sobre la Jurisdicción Castrense y Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas, de 05/08/1950.

No existe un sistema único de prestación de esta asistencia religiosa. De hecho, la doctrina plantea que son tres los modelos a través de los cuales puede concretarse¹³⁵⁵. El primero de ellos es el de libertad de acceso. En ese modelo, el Estado procura garantizar la prestación de la asistencia religiosa franqueando el ingreso a los ministros de culto a los centros públicos, siempre conforme a los horarios y condiciones que permitan compatibilizar el servicio religioso con el orden y la seguridad del establecimiento. Se ha matizado que esta libertad de acceso sólo procede cuando algún interno requiera esos servicios. Se trata del modelo más habitual, y dado que el Estado se limita a remover los obstáculos que impidan la prestación de la asistencia religiosa –reconociendo su incompetencia en materia religiosa–, es el sistema más compatible con el principio de laicidad.

El segundo sistema es el de libertad de salida. Consiste en autorizar el egreso a los internos para que reciban asistencia religiosa fuera del centro público en el que se encuentran internados. Entre las virtudes de este modelo se cuentan que no entraña ningún costo para el Estado y que es totalmente respetuoso de los principios de la libertad religiosa. Sin embargo, su aplicación es más teórica que real. Sea por dificultades derivadas del funcionamiento de la disciplina militar, por imposibilidad de los internos limitados por motivos de salud, o por contradicción con la pena de privación de libertad, en la práctica se utiliza escasamente¹³⁵⁶.

El último modelo es el de integración orgánica. Aquí el Estado asume por cuenta propia la obligación de prestar la asistencia religiosa, aportando para ello los medios materiales y económicos necesarios. La asistencia se ofrece a través de los ministros de los respectivos cultos, los que actúan en condición de funcionarios públicos o trabajadores contratados por el Estado. Se trata de un modelo cuestionable constitucionalmente que compromete el principio de laicidad, tanto porque el Estado

¹³⁵⁵ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad...* op. cit. p. 590-592.

¹³⁵⁶ Si bien existen ejemplos, como la previsión contenida en los acuerdos de cooperación para la salida de militares judíos y musulmanes a cumplir sus “obligaciones religiosas” en el lugar de culto más próximo, siempre que sus deberes los permitan (art. 8.2 de ambos acuerdos).

debe asumir el costo financiero del servicio¹³⁵⁷, como por la amalgama que se produce entre el ministerio religioso y la función pública.

La asistencia religiosa está regulada en España por legislación unilateral estatal y por diversos acuerdos con las confesiones, especialmente en los ámbitos castrense, penitenciario y hospitalario. El Tribunal Constitucional ha resuelto algunos casos vinculados al tema, aunque en general de manera tangencial.

La LOLR considera a la asistencia religiosa dentro del contenido del derecho de libertad religiosa (art. 2.3), y en general la doctrina española parece coincidir en que se trata de una obligación estatal que deriva del principio de cooperación y no atenta contra el principio de laicidad¹³⁵⁸. El mencionado artículo expresamente establece que “los poderes públicos adoptarán las medidas necesarias para facilitar la asistencia religiosa en los establecimientos públicos militares, hospitalarios, asistenciales y penitenciarios y otros bajo su dependencia”. Esto da pie para sostener que el derecho a recibir asistencia religiosa forma parte del derecho de libertad religiosa individual, y que las organizaciones religiosas gozarán de ese derecho sólo en la medida en que previamente los individuos en sometidos a un régimen especial de sujeción lo soliciten.

Este derecho a solicitar asistencia religiosa, si bien en principio pertenece a todos, en la práctica sólo se encuentra expresamente desarrollado y aplicado en relación a las confesiones con acuerdo de cooperación con el Estado¹³⁵⁹. En cuanto a las minorías religiosas, los tres acuerdos (FEREDE, FCIE y CIE) reconocen el derecho de los militares protestantes, judíos y musulmanes a participar en las actividades religiosas y ritos de su religión, siempre contando con la debida autorización de la jefatura y compatibilizando el ejercicio de este derecho con las necesidades del servicio (art. 8 de los tres AACC). Una disposición similar garantiza la asistencia religiosa a los internados en centros penitenciarios, hospitalarios, asistenciales y otros análogos del sector público. Está previsto que en todos los casos las iglesias y comunidades

¹³⁵⁷ Cfr. MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Constitución y libertad religiosa en España* (Madrid: Dykinson, 2000), p. 355.

¹³⁵⁸ Cfr., entre otros, PALOMINO LOZANO, R., *Manual breve... op. cit.* p. 106; MORENO ANTÓN, M., "La asistencia religiosa" en Isidoro Martín Sánchez y Juan Gregorio Navarro Floria, *La libertad religiosa en España y Argentina* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006), p. 99, 100.

¹³⁵⁹ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 604.

pertencientes a las federaciones signatarias sean las encargadas de designar a los ministros de culto (pastores, rabinos e imanes) que han de prestar esa asistencia. Se exige siempre autorización previa de las autoridades de los organismos correspondientes, y la observancia del debido respeto a las normas de organización institucionales (art. 9 de los tres AACC).

En lo que concierne específicamente a las Fuerzas Armadas, el modelo que históricamente se ha aplicado es el de integración orgánica para garantizar la asistencia religiosa católica, mediante un cuerpo militar de funcionarios –llamado Cuerpo Eclesiástico– integrado por capellanes castrenses, es decir, sacerdotes con rango militar¹³⁶⁰.

Este modelo, regulado por un acuerdo con la Santa Sede¹³⁶¹, ha sido modificado a partir de 1989¹³⁶². Comienza entonces el proceso de extinción progresiva del Cuerpo Eclesiástico –del que no obstante se conservan vestigios–, reemplazándose de manera paulatina por un Servicio de Asistencia Religiosa (SAR). Aunque sigue conservando un régimen particular para la Iglesia Católica –previendo que la asistencia católica sea brindada a través del Arzobispado Castrense–, este SAR¹³⁶³ está abierto en principio a las confesiones minoritarias. No obstante ello, al día de la fecha esa posibilidad no se ha concretado, por lo que en la práctica no está operativo para ninguna otra confesión fuera de la católica. Los ministros religiosos que se incorporan al SAR lo hacen a través de una relación jurídica (permanente o temporaria) con la administración militar, y no adquieren condición militar.

El preámbulo de la actual ley reguladora de los derechos de los miembros de las Fuerzas Armadas¹³⁶⁴ garantiza en dicho ámbito el respeto y la protección del derecho a la libertad religiosa, así como el servicio de asistencia religiosa (apartado III). La garantía del respeto y protección al derecho de libertad religiosa se reitera en el art. 9 de esa misma ley.

¹³⁶⁰ Cfr. MORENO ANTÓN, M., "La asistencia religiosa..." *op. cit.* p. 103.

¹³⁶¹ "Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos" (Ciudad del Vaticano, 03/01/1979).

¹³⁶² Ley 17/1989, reguladora del Régimen del Personal Militar Profesional (BOE-A-1989-17199).

¹³⁶³ Reglamentado por el Real Decreto 1145/1990, por el que se crea el Servicio de Asistencia Religiosa en las Fuerzas Armadas y se dictan normas sobre su funcionamiento (BOE-A-1990-23337). El mismo fue modificado luego por el Real Decreto 212/2003.

¹³⁶⁴ Ley Orgánica 9/2011, de derechos y deberes de los miembros de las Fuerzas Armadas (BOE 28 de julio de 2011).

Los miembros de minorías religiosas con acuerdo de cooperación, por su parte, ven reconocido su derecho a recibir asistencia religiosa de su propia confesión de conformidad con lo determinado en los correspondientes acuerdos¹³⁶⁵. Los militares pertenecientes a otras minorías religiosas podrán recibir, si lo desean, asistencia religiosa de sus propios ministros, siempre que se trate de confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas.

En resumen, aunque el modelo de integración católica se ha visto atemperado a través de la legislación, en la práctica el SAR sigue estando compuesto únicamente por sacerdotes de esa religión, y careciendo de ministros de otras confesiones. Por otro lado el Estado continúa encargándose del pago de los salarios de los ministros integrados al SAR, mientras que el resto de las confesiones debe financiar la asistencia religiosa que quiera prestar a través del régimen de libertad de acceso. Una nota distintiva es marcada por los acuerdos de cooperación con la FCI y la CIE, que –como ya se ha adelantado– regulan también la libertad de salida para los militares judíos y musulmanes, quienes podrán ser autorizados a ausentarse de los recintos militares para cumplir con sus deberes religiosos en los lugares de culto más próximos (art. 8 de ambos acuerdos). Los musulmanes tienen una garantía adicional respecto a sus normas alimentarias: se procurará adecuar la alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares a los preceptos islámicos (art. 14 AACC CIE).

En 1982 el Tribunal Constitucional tuvo oportunidad de referirse tangencialmente a la constitucionalidad del régimen entonces vigente de integración orgánica de la asistencia religiosa católica mediante un Cuerpo Eclesiástico¹³⁶⁶. En aquella ocasión los magistrados del alto tribunal reconocieron que la Constitución impide “que los valores o intereses religiosos se erijan en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos. Al mismo tiempo, el citado precepto constitucional veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales. [Por lo que] el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier

¹³⁶⁵ Ley 39/2007, de la carrera militar (BOE 20 Noviembre 2007). Disposición octava.

¹³⁶⁶ *Sentencia 24/1982 de 13 May. 1982, op. cit.* Un grupo de 69 diputados solicitó al TC la declaración de inconstitucionalidad –y consecuente nulidad– de la ley 48/1981 sobre clasificación de mandos y regulación de ascensos en régimen ordinario para los militares de carrera. Dicha norma incluía la regulación de los ascensos de los miembros del Cuerpo Eclesiástico. Los recurrentes consideraban que la existencia de este Cuerpo significaba una violación al principio de igualdad religiosa ya que no se preveía un sistema análogo para otras confesiones fuera de la católica.

conurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o actitudes de signo religioso”. No obstante ello, se declaró implícitamente la constitucionalidad del cuerpo de capellanes castrenses católicos (a la sazón, los únicos existentes) sosteniendo que “el hecho de que el Estado preste asistencia religiosa católica a los individuos de las Fuerzas Armadas no sólo no determina lesión constitucional, sino que ofrece, por el contrario, la posibilidad de hacer efectivo el derecho al culto de los individuos y comunidades”. Según el TC, este sistema no afecta el derecho a la libertad religiosa o de culto porque los miembros de las Fuerzas Armadas “son libres para aceptar o rechazar la prestación que se les ofrece”. En la particular mirada del tribunal, tampoco la igualdad religiosa es lesionada, ya que “por el mero hecho de la prestación a favor de los católicos no queda excluida la asistencia religiosa a los miembros de otras confesiones”. Los magistrados no dieron especial importancia a la circunstancia de que esa asistencia para el resto de las confesiones de hecho no exista, o de que el Estado financie únicamente la asistencia a una confesión determinada.

Algunos años más tarde el Tribunal Constitucional resolvió un interesante caso relacionado a la participación de los militares en ceremonias religiosas¹³⁶⁷. Se trataba de una demanda de amparo interpuesta por el Sgto. Francisco Hernández ante el TC, luego de recorrer un extenso e intrincado camino de recursos administrativos y judiciales. El Sgto. Hernández había solicitado –verbalmente y por escrito¹³⁶⁸– ser eximido de participar de los actos de homenaje que el ejército realizaría con motivo del V Centenario de la Advocación de la Virgen de los Desamparados. Su Coronel, que en un primer momento había autorizado verbalmente que la participación sea voluntaria, luego ordenó participar y rendir honores a la Virgen de forma obligatoria¹³⁶⁹. El actor tomó parte de la formación, pero en el momento de homenajear a la Virgen solicitó retirarse. Ante la falta de respuesta, rompió filas y se retiró mientras duró aquel homenaje, reincorporándose luego. A lo largo de los dos

¹³⁶⁷ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 177/1996 de 11 Nov. 1996* rec. 2996/1994.

¹³⁶⁸ De manera simultánea otros veinticuatro compañeros hicieron solicitudes análogas.

¹³⁶⁹ Resulta útil destacar que el art. 423 de las Reales Ordenanzas del Ejército de Tierra entonces vigentes disponían expresamente que “Las ceremonias militares de especial contenido espiritual podrán ir precedidas de los actos religiosos que por tradición correspondan. Con la debida antelación se hará advertencia de que aquellos que no profesen la correspondiente religión quedan dispensados de asistir al acto religioso”.

días en que se desarrollaron los actos la tensión se fue elevando, en la medida en que los superiores ordenaban la permanencia y participación en los actos, y el Sgto. Hernández finalmente decidió retirarse. Como consecuencia de aquellas acciones, fue imputado de haber cometido diversas faltas y delitos militares.

En su recurso de amparo el actor solicita al TC, entre otras cosas, que revise la decisión de los órganos jurisdiccionales de archivar las causas penales que había iniciado contra sus superiores por violación de su libertad religiosa. El alto tribunal realiza un interesante análisis del caso, reconociendo que la decisión judicial impugnada partía –para declarar la constitucionalidad de la orden impartida por la autoridad militar– “de una concepción del derecho a la libertad religiosa que este Tribunal no puede compartir”. En la opinión del TC, “el mandato de neutralidad en materia religiosa [...], que veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales [...] se convierte de este modo en presupuesto para la convivencia pacífica entre las distintas convicciones religiosas existentes en una sociedad plural y democrática”. Por ello, valorando que los actos organizados por la autoridad militar tenían “inequívoco contenido religioso”, los magistrados entienden que el Sgto. Hernández simplemente perseguía hacer valer la vertiente negativa de la libertad religiosa rechazando la ilegítima intromisión en su esfera íntima de creencias. Frente a ello, la autoridad militar “incumpliendo el mandato constitucional de no confesionalidad del Estado, le habría obligado a participar en un acto, que estima de culto, en contra de su voluntad y convicciones personales”. Pese a ello, rechaza el amparo por entender que no toda violación de la libertad religiosa constituye delito penal.

Respecto de las fuerzas policiales¹³⁷⁰, por un mutuo acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno Español, la Jurisdicción del Vicario General Castrense “se extiende a los miembros de la Policía Nacional y a sus familias, en los mismos términos y circunstancias descritas para los miembros católicos de las Fuerzas Armadas”¹³⁷¹. La garantía de la asistencia católica en el ámbito policial se justifica por “las especiales condiciones de vida de los miembros del Cuerpo”¹³⁷² y se extiende a todo el

¹³⁷⁰ Un estudio detallado del tema en GONZÁLEZ, M., “La asistencia religiosa católica en el Cuerpo Nacional de Policía en España” *Il Diritto ecclesiastico* 115, no. 4 (2004), p. 1102 y ss.

¹³⁷¹ PAJARES LEIVA, D., *Documentos oficiales: 1976 - 2009* (Madrid: Arzobispado Castrense de España, 2009), p. 293.

¹³⁷² MORENO ANTÓN, M., “La asistencia religiosa...” *op. cit.* p. 105.

territorio nacional a través de los sacerdotes dependientes del Arzobispado Castrense. No existe similar previsión respecto del resto de las confesiones religiosas.

Este sistema de asistencia religiosa no ha sido objeto de análisis de constitucionalidad por parte del Tribunal Constitucional. Sin embargo, en dos casos se ha referido de manera accesoria a la relación entre la Policía y las confesiones religiosas.

El primero de ellos fue incoado por un subinspector del Cuerpo Nacional de Policía que solicitó se le dispensara –por motivos de conciencia– de participar de la procesión religiosa de la Hermandad Sacramental de Nuestro Padre Jesús el Rico de Málaga¹³⁷³. La autoridad policial rechazó su solicitud recordando que el Cuerpo Nacional de Policía es “hermano mayor” de esa hermandad, y afirmando que el desfile procesional no constituye un acto de culto sino un servicio policial, por lo que no cabe aducir objeción de conciencia por motivos religiosos. El actor acudió a la procesión, pero recurrió la resolución de la autoridad policial, reclamando que se considere inválida la obligación de participar en esa clase de actos en contra de su conciencia, y que se declare inconstitucional el “vínculo que une al Cuerpo Nacional de Policía con la Hermandad Sacramental de Nuestro Padre Jesús El Rico de Málaga”. Llegados los autos al Tribunal Constitucional, éste reconoció que la participación en una procesión religiosa no es un servicio policial sino una actividad religiosa¹³⁷⁴, lo que justifica “sobradamente la negativa de quien no profese la religión católica a tomar parte en manifestaciones de culto de dicha religión, como es desfilar procesionalmente”. En consecuencia, decide otorgar el amparo reconociendo el derecho a no participar en actos de contenido religioso. Por otro lado, y respecto de la relación entre la fuerza policial y la hermandad religiosa, el TC se abstiene de analizar su posible inconstitucionalidad debido a que ha sido la propia hermandad religiosa (a través el art. 106 de los estatutos aprobados por el Obispado de Málaga el día 4 de mayo de 2000) la que ha definido que el Cuerpo Nacional de Policía sea

¹³⁷³ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 101/2004 de 2 Jun. 2004* rec. 2563/2002.

¹³⁷⁴ “...un servicio de las características del que aquí nos ocupa -unidad de caballería, uniformidad de gala, armas inusuales como sables y lanzas, etc.- no es un servicio policial ordinario que tenga por objeto cuidar de la seguridad del desfile procesional; servicio que, por otra parte, no se presta con estas características a otras hermandades. Se trata, más bien, de un servicio especial cuyo principal finalidad no es garantizar el orden público, sino contribuir a realzar la solemnidad de un acto religioso de la confesión católica, como es la procesión de la hermandad tantas veces citada”.

considerado hermano mayor de la cofradía. El TC entiende que no puede haber reclamo al respecto al no haber un pronunciamiento del poder público, sin tomar en consideración que esa declaración de “hermandad” sirve de fundamento para la toma de decisiones del cuerpo policial, tal como ha quedado evidenciado en el propio proceso.

El segundo caso está referido a las acusaciones efectuadas contra el Jefe de Policía Municipal de Ceuta de “anticonstitucional y antidemocrático”, como consecuencia de la preparación de los actos por una festividad policial en la que se celebraba un oficio religioso católico¹³⁷⁵. El TC admite que la libertad religiosa “se concreta en la posibilidad jurídicamente garantizada de acomodar el sujeto su conducta religiosa y su forma de vida a sus propias convicciones, con exclusión de cualquier intervención por parte del Estado, que asume la protección del ejercicio de la mencionada libertad frente a otras personas o grupos sociales”. Entiende, sin embargo, que las decisiones de la autoridad policial no supusieron impedimento alguno para que el solicitante del amparo “pudiese acomodar su conducta a las propias convicciones religiosas, puesto que, en todo caso, tampoco se le obligaba a acudir [al] oficio religioso”.

También en materia de asistencia religiosa en centros hospitalarios existen diferencias entre la asistencia religiosa católica, cuya prestación se realiza en general de manera estable y es financiada por el Estado, y la asistencia de otras confesiones, para las que se ha previsto el sistema de libre acceso.

La regulación de los derechos de asistencia religiosa católica derivan del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede 1979 sobre asuntos jurídicos, que reconoce expresamente el derecho de las personas internadas en hospitales a recibir asistencia religiosa (art 4), indicando que el ejercicio de ese derecho se hará efectivo mediante común acuerdo entre las autoridades eclesiásticas y las estatales. Cabe tener presente que tanto el Estado español como las Comunidades Autónomas tienen competencia respecto de la organización sanitaria; y que los centros hospitalarios públicos pueden pertenecer a la administración central, a las Comunidades Autónomas, a los ayuntamientos, a las diputaciones provinciales o a otras fundaciones públicas. Ello hace que sean numerosos los actores con posibilidades de participar de los acuerdos.

¹³⁷⁵ Tribunal Constitucional de España, *Auto 551/1985 de 24 Jul. 1985*.

Como marco general, el Acuerdo de los ministerios de Justicia y Sanidad con la Conferencia Episcopal¹³⁷⁶ ofrece sustento a todo el complejo normativo sobre asistencia católica hospitalaria, ya que los demás convenios sobre la materia regulan la concreción, aplicación o ejecución de lo establecido en ese pacto¹³⁷⁷. Este acuerdo establece la creación en cada centro hospitalario de un servicio de asistencia religiosa católica (art. 2), el cual deberá contar locales adecuados tales como capilla, despacho y lugar para residir o pernoctar, así como con los recursos necesarios para su adecuado funcionamiento (art. 3). Los costos económicos del servicio corresponden al Estado (art. 6). En definitiva, por vía convencional se termina estableciendo un sistema de integración de la asistencia religiosa católica en el marco hospitalario.

En cuanto a las minorías, el acuerdo de cooperación de la Comisión Islámica establece que se podrá negociar con cada centro la financiación de la asistencia religiosa (art. 9). En el caso de judíos y protestantes, por su parte, la financiación corre por cuenta de las propias confesiones. A diferencia de la asistencia católica, no existe obligación de parte de las autoridades del centro de proveer un local específico para otras denominaciones, salvo una genérica expresión en referencia a los “locales que a, tal fin, existan en el centro correspondiente” (art. 9 de los tres acuerdos). No existen previsiones específicas respecto a otras confesiones sin acuerdo de cooperación, ni el Tribunal Constitucional se ha expedido sobre la constitucionalidad de este sistema.

En cuanto al sistema penitenciario, la LOGP¹³⁷⁸ prevé que los reclusos de establecimientos carcelarios tendrán garantizada la libertad religiosa y los medios para que dicha libertad pueda ejercitarse (art. 54). Dispone, además, que se les proporcionará –en la medida de lo posible– alimentación conforme a sus convicciones filosóficas y religiosas (art. 21.2). También se prevé que los internos puedan tener comunicación con “sacerdotes o ministros de su religión” cuya presencia haya sido reclamada previamente, en condiciones similares a las de las comunicaciones con el abogado (art. 51.3). Estos derechos son desarrollados luego

¹³⁷⁶ "Acuerdo entre el Presidente de la Conferencia Episcopal y los Ministros de Justicia y Sanidad " (Madrid, 24/07/1985).

¹³⁷⁷ A guisa de ejemplo, en aplicación de ese Acuerdo se ha firmado luego el Convenio sobre asistencia religiosa católica en los centros hospitalarios del Instituto Nacional de Salud, entre el Director General de ese instituto y el Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral.

¹³⁷⁸ Ley Orgánica 1/1979, General Penitenciaria (BOE 5 Octubre 1979).

por el art. 230 del RD 190/1996¹³⁷⁹, que reconoce la facultad de los internos de solicitar asistencia a las diversas confesiones religiosas, pudiendo habilitarse espacios adecuados para los ritos religiosos (inc.1). Allí mismo se establece que los internos no podrán ser obligados a participar en actos religiosos (inc. 2) y que la autoridad penitenciaria facilitará –con limitaciones– las condiciones para que los internos se alimenten, observen los ritos y días de descanso conforme a su religión (inc. 3). Por lo demás, remite a los acuerdos del Estado con las confesiones (inc. 4).

También en este ámbito la Iglesia Católica tiene un régimen diferenciado del resto de las confesiones. El art. 4 del Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos¹³⁸⁰ reconoce el derecho de los internos en establecimientos penitenciarios a recibir asistencia religiosa católica. En ese marco, dos son los principales acuerdos en la materia: el Acuerdo de 20 de Mayo de 1993 celebrado por el Presidente de la Conferencia Episcopal Española y el Ministro de Justicia¹³⁸¹ (aplicable a los centros penitenciarios de todo el Estado), y el Convenio de 10 de julio de 1987 entre la Generalitat de Catalunya y las Diócesis catalanas (de aplicación en esa Comunidad Autónoma)¹³⁸².

Ambos convenios coinciden en dar por finalizado el sistema de integración orgánica para la asistencia religiosa católica, eliminando la figura de los capellanes como funcionarios penitenciarios. Otra característica compartida es que ambos ponen sobre la administración pública –sea la Dirección General de Instituciones Penitenciarias (art. 5), sea la Generalitat (art. 6)– la carga de proveer la financiación y los medios materiales necesarios para prestar la asistencia católica. El Estado no paga ya directamente a los sacerdotes, sino que entrega las cantidades totales a la diócesis en cuya demarcación esté ubicada la prisión, y que funciona como especie de empresa subcontratada por cuenta de la que prestan sus servicios los capellanes¹³⁸³.

¹³⁷⁹ Real Decreto 190/1996, por el que se aprueba el Reglamento Penitenciario (BOE-A-1996-3307).

¹³⁸⁰ "Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos" (Ciudad del Vaticano, 3 de enero de 1979).

¹³⁸¹ Orden Ministerial de 24 de noviembre de 1993 por la que se dispone la publicación del Acuerdo sobre asistencia religiosa católica en los establecimientos penitenciarios (BOE-A-1993-29646).

¹³⁸² Cfr. PÉREZ-MADRID, F., "La asistencia religiosa penitenciaria en Cataluña: la instrucción 1/2005 del "dret a rebre atenció religiosa en el medi penitenciari"" *Ius canonicum* 46, no. 91 (2006).

¹³⁸³ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 610-611.

Respecto de las minorías con acuerdo de cooperación (protestantes, judíos y musulmanes), la asistencia religiosa esbozada en el art. 9 de los respectivos acuerdos es desarrollada mediante el RD 710/2006¹³⁸⁴. Éste establece que los internos de esas religiones podrán solicitar asistencia religiosa a la dirección del centro (art. 9.1), quien debe ponerse en contacto con las confesiones. Esta asistencia será prestada por los ministros de culto previamente designados por esas confesiones y autorizados por la Administración penitenciaria (art. 3.1), autorización que se concederá una vez cumplidos los requisitos formales y de seguridad exigibles (art. 5.1). El propio decreto prevé que “no se concederán autorizaciones en el supuesto de que ya existiera en el centro un número de ministros de culto autorizados de la misma federación confesional que se estimara suficiente en función de la asistencia religiosa solicitada” (art. 5.2), lo parece una innecesaria limitación al derecho de libertad religiosa, habida cuenta de la variedad de denominaciones y corrientes religiosas amparadas por un mismo acuerdo de cooperación. La autorización a los ministros de culto de confesiones minoritarias dura un año y es prorrogable indefinidamente (art. 6). En cuanto a la financiación de la asistencia religiosa, la legislación estipula que los gastos de material y personal serán soportados de acuerdo a lo establecido en los diversos acuerdos de cooperación (art. 11). Sin perjuicio de lo dicho respecto del art. 14 del acuerdo de la CIE, en la práctica esto significa que cada confesión minoritaria carga con el costo financiero de la asistencia religiosa en los centros penitenciarios. Se trata, en definitiva, de la aplicación del sistema de libertad de acceso. Nuevamente, no existen previsiones específicas respecto del resto de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación. No ha habido tampoco pronunciamientos del Tribunal Constitucional respecto a este sistema.

De este somero repaso por los sistemas de regulación de la asistencia religiosa en las fuerzas armadas, los centros hospitalarios y el sistema penitenciario, surge rápidamente la conclusión de que sólo la asistencia católica es financiada por el Estado (sea través del sistema de integración orgánica, sea a través del sistema de libre acceso), mientras que las confesiones minoritarias sólo pueden optar por éste último sistema y deben autofinanciar los costos que ello insuma.

¹³⁸⁴ Real Decreto 710/2006, de desarrollo de los Acuerdos de Cooperación firmados por el Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España, en el ámbito de la asistencia religiosa penitenciaria (BOE-A-2006-10349).

Esa asunción por parte del Estado de los costos de la asistencia religiosa constituye una contribución económica directa del Estado para actividades de carácter religioso y, por tanto, resulta atentatoria al principio de laicidad¹³⁸⁵, ya que no se advierte que tal colaboración económica directa sea necesaria para superar los obstáculos que el especial régimen de esas instituciones imponen al ejercicio del derecho de libertad religiosa. La manera en que las confesiones minoritarias autofinancian su asistencia religiosa abona este razonamiento. Resultaría más adecuado a la esencia de un Estado laico que la financiación esté a cargo de las confesiones religiosas, limitándose el Estado a autorizar y facilitar la prestación del servicio, poniendo a su disposición los locales o demás elementos materiales necesarios (promoción de las condiciones necesarias y remoción de los obstáculos existentes)¹³⁸⁶. No parecen estar justificadas, desde otro punto de vista, las diferencias existentes en la regulación de la asistencia religiosa conforme se trate de la Iglesia Católica, las confesiones minoritarias con acuerdo de cooperación, u otras entidades religiosas.

Presencia confesional en ámbitos públicos estatales

En relación a la presencia confesional –por regla general, católica– en los ámbitos públicos estatales, seguramente el tema que ha suscitado mayor cantidad de intervenciones por parte del Tribunal Constitucional haya sido el de la educación religiosa en escuelas públicas.

Son usuales las expresiones del TC sosteniendo que las funciones religiosas y estatales deben estar diferenciadas. Ha dicho, por ejemplo, que “ni la Iglesia puede ser equiparada al Estado o a las corporaciones públicas ni, consecuentemente, sus actividades a actividades públicas”¹³⁸⁷; o que por su carácter pluralista y aconfesional “el Estado no viene obligado a trasladar a la esfera jurídico-civil los principios o valores religiosos que gravan la conciencia de determinados fieles y se insertan en el orden intraeclesial”. Sin embargo, el propio tribunal comprende que esa “aconfesionalidad del Estado no supone una total incomunicación entre él y las

¹³⁸⁵ Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 589.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, 613.

¹³⁸⁷ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 340/1993 de 16 Nov. 1993* rec. 1658/1988.

diversas confesiones, especialmente la Católica”¹³⁸⁸. Esta última observación parece ser la base argumental sobre la que descansa el sistema de enseñanza religiosa en escuelas públicas, materia que constituye tal vez el mejor ejemplo para comprender la actitud que adopta el Estado español en términos de aplicación práctica del principio de laicidad¹³⁸⁹.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales¹³⁹⁰ establece el compromiso de los Estados parte de respetar la libertad de los padres para que sus hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones (art. 13.3). La propia norma reconoce el derecho de los padres de escoger para sus hijos “escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas”. La doctrina ha interpretado que este derecho no se fundamenta en el derecho a la educación, sino en el de libertad religiosa¹³⁹¹. El Tribunal Constitucional¹³⁹² ha sostenido esta distinción entre “el derecho de los padres a decidir la formación religiosa y moral que sus hijos han de recibir”, y el “derecho a elegir centro docente”, aunque admitiendo que “la elección de centro docente sea un modo de elegir una determinada formación religiosa y moral”.

La Constitución española, por otra parte, garantiza “el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones” en el apartado 3 del art. 27, dedicado al derecho a la educación y la enseñanza. No existe consenso sobre el alcance de este derecho. Un sector de la doctrina, probablemente mayoritario, sostiene que implica la facultad de los ciudadanos de exigir a los poderes públicos que satisfagan gratuitamente este tipo de enseñanza¹³⁹³. Otros, sin embargo, argumentan que esa garantía constitucional significa simplemente una libertad que no implica obligación para los poderes públicos, y que admitir esa obligación prestacional significaría poner en peligro el

¹³⁸⁸ *Sentencia 24/1982 de 13 May. 1982, op. cit.*

¹³⁸⁹ *Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., La laicidad y sus matices... op. cit. p. 77.*

¹³⁹⁰ "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales", *op. cit.*

¹³⁹¹ *Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., Derecho de la libertad... op. cit. p. 119-120.*

¹³⁹² Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 5/1981 de 13 Feb. 1981* rec. 189/1980.

¹³⁹³ *Cfr. DIEGO-LORA, C. D., "Hacia la plena vigencia de los Acuerdos del Estado Español con la Santa Sede" Anuario de derecho eclesiástico del Estado, no. 7 (1991), p. 209.*

principio de laicidad al asumir el Estado funciones religiosas¹³⁹⁴. También se compromete el principio de igualdad, tanto por hacerse diferencias entre las confesiones, cuanto por no considerar adecuadamente a aquellos que sin pertenecer a una confesión aspiran a construir el programa de formación espiritual sobre sus propios criterios personales¹³⁹⁵. Como sea, en mi opinión resulta evidente que el derecho de los padres de elegir la educación moral y religiosa de los hijos no se desprende de manera necesaria la obligación estatal de organizar un sistema educativo que incorpore la asignatura de religión en términos curriculares y evaluables al resto de asignaturas¹³⁹⁶.

No obstante ello, la posición del legislador español al respecto ha sido conteste en establecer que el sistema público de educación debe proveer (cuanto menos de forma opcional) la educación religiosa a los ciudadanos. La propia LOLR, luego de reconocer el derecho a recibir e impartir enseñanza religiosa “de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones” (art. 2.1.c), establece que para posibilitar la aplicación real y efectiva de estos derechos “los poderes públicos adoptarán las medidas necesarias para facilitar [...] la formación religiosa en centros docentes públicos” (art. 2.3).

Un año antes de la sanción de esa ley, el Estado había firmado un Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales con la Iglesia Católica¹³⁹⁷. En él se disponía, entre muchos otros asuntos, que en los niveles de educación obligatoria se incluirá la enseñanza de la Religión Católica “en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales”, sin carácter obligatorio para los alumnos pero garantizando el derecho a recibirla, cuidando que ello “no suponga discriminación alguna en la actividad escolar” (art. 2). El art. 1 va todavía más lejos: el Estado español se compromete a que toda “la educación que se imparta en los centros

¹³⁹⁴ Cfr. CONTRERAS MAZARIO, J. M., *La enseñanza de la religión en el sistema educativo*, Cuadernos y debates (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), p. 183.

¹³⁹⁵ Cfr. MARTÍ SÁNCHEZ, J. M., "La enseñanza de la religión islámica en los centros públicos docentes" (ponencia presentada en *El islam en España: historia, pensamiento, religión y derecho*. Actas del Primer Encuentro sobre Minorías Religiosas, 21-22 de marzo, Cuenca, 2000), p. 810.

¹³⁹⁶ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 82.

¹³⁹⁷ "Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales" (Ciudad del Vaticano, 3 de enero de 1979).

docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana”, un postulado que difícilmente pueda conciliarse bien con el principio de laicidad. Por lo demás, y como es lógico, el acuerdo establece que la enseñanza de religión católica sea impartida por profesores designados por la autoridad académica pero a propuesta de la jerarquía católica. Se resguarda, además, la libertad de conciencia de los profesores: “nadie estará obligado a impartir enseñanza religiosa” (art. 3).

También los acuerdos de cooperación con las minorías religiosas (protestantes, judíos y musulmanes) contienen previsiones respecto a la enseñanza de esas religiones en las escuelas públicas. Los tres establecen que se garantiza a los alumnos el derecho “a recibir enseñanza religiosa [conforme a su convicción religiosa] en los centros docentes públicos”, siempre que así sea solicitado (art. 10.1). Dicha enseñanza religiosa será impartida por profesores designados por las comunidades religiosas y con conformidad de la respectiva federación (arts. 10.2), procedimiento que también se utilizará para definir los contenidos y los libros de texto correspondientes (art. 10.3). Los centros educativos, por su parte, “deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este artículo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas” (art. 10.4).

Estas previsiones comenzaron a materializarse a partir de 1996, cuando por medio de sendos acuerdos con protestantes y musulmanes se estableció el mecanismo de designación de profesores para la enseñanza religiosa de esas comunidades¹³⁹⁸. Las condiciones son cercanas a las establecidas en el acuerdo con los católicos, excepto por la obligatoriedad en la oferta de la asignatura: los alumnos protestantes y musulmanes deben solicitar expresamente su deseo de recibir clases de religión, en cuyo caso se pone en marcha el mecanismo de designación de docentes. Sólo son económicamente compensados por el Estado los docentes que impartan clases al menos a diez alumnos.

¹³⁹⁸ Resolución de 23 de abril de 1996 por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Consejo de Ministros, de 1 de marzo de 1996, y el Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos de Educación Primaria y Secundaria (BOE 4 Mayo 1996), y Resolución de 23 de abril de 1996 por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Consejo de Ministros, de 1 de marzo de 1996, y el Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa evangélica en los centros docentes públicos de Educación Primaria y Secundaria (BOE 4 Mayo 1996).

Establecido, pues, que conforme la interpretación del legislador español la garantía del art. 27.3 de la Constitución significa la obligación del Estado de ofrecer esa formación religiosa en las escuelas públicas (lo que de por sí resulta discutible), resta aún definir si esa educación religiosa debe formar parte del currículo obligatorio de la enseñanza pública, y cuáles han de ser las alternativas para quienes no deseen recibir educación de una determinada confesión. El tema ha sido largamente debatido.

Parece evidente, a priori, que el sistema produce al menos cierta tensión con el principio de laicidad, generando una serie de cuestiones que merecen ser abordadas en orden a resolver hasta qué punto el Estado puede implicarse en la enseñanza confesional sin lesionar la aconfesionalidad constitucional¹³⁹⁹. De ello hace derivar Llamazares una serie de acertadas cuestiones sobre la educación religiosa:

¿forma parte del sistema de enseñanza y, consecuentemente, es materia curricular que no puede faltar en los planes y programas de estudio, o es formación y educación más que enseñanza y, en cuanto transmisión antes de convicciones que de conocimientos, es un añadido para quienes voluntariamente lo deseen?; y en este último caso, ¿es de oferta obligatoria para los centros y poderes públicos, o no?; ¿es obligación de los poderes públicos impartir esa enseñanza o, por el contrario basta con que respete, o, en todo caso, facilite que las Confesiones religiosas la impartan?; ¿en el centro o fuera del centro?; ¿en horario escolar o fuera del horario escolar?¹⁴⁰⁰

Las respuestas a algunas de esas cuestiones han ido variando a lo largo del tiempo.

Incluso desde antes de la dictadura franquista la enseñanza de religión católica fue obligatoria en el sistema público de educación español¹⁴⁰¹. Tras el retorno a la democracia y la sanción de la Constitución de 1978, el gobierno se abocó a negociar los acuerdos con la Santa Sede. Cuando en 1982, tras ganar las elecciones generales, llega al poder el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), tuvo la intención de reformar el sistema educativo vigente desde el franquismo. Este proceso se concretó

¹³⁹⁹ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 81.

¹⁴⁰⁰ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 120.

¹⁴⁰¹ El Concordato de 1953 disponía que la religión católica se impartiría en las escuelas primarias por los propios maestros, y en la enseñanza media por profesores sacerdotes o religiosos y, subsidiariamente, por profesores seculares.

en 1990 con la sanción de la Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE)¹⁴⁰². Esta norma establecía que la asignatura “Religión” sería de oferta obligada por los centros, pero de elección voluntaria para los alumnos.

Bajo la administración del Partido Popular (PP, ganador de las elecciones generales de 1996 y 2000) se restableció –mediante la Ley Orgánica de Calidad de la Educación¹⁴⁰³– el carácter evaluable y curricular de la enseñanza confesional. Su Disposición adicional segunda creaba una asignatura denominada “Sociedad, Cultura y Religión” que “comprenderá dos opciones de desarrollo: una de carácter confesional, acorde con la confesión por la que opten los padres o, en su caso, los alumnos, entre aquellas respecto de cuya enseñanza el Estado tenga suscrito acuerdos; otra de carácter no confesional. Ambas opciones serán de oferta obligatoria para los centros, debiendo elegir los alumnos una de ellas” (inc. 1). La norma preveía, además, el derecho de los alumnos “a que se respete su libertad de conciencia, sus convicciones religiosas y sus convicciones morales, de acuerdo con la Constitución” (art. 2.2.b).

En 2004 obtiene nuevamente el gobierno el PSOE, tras lo cual se modificó la normativa. El Real Decreto 1318/2004 de 28 de mayo supuso la paralización de la adopción de la LOCE, por lo que esta nunca llegó a aplicarse. Finalmente fue derogada por la Ley Orgánica de Educación¹⁴⁰⁴ (LOE), dando continuidad al sistema anterior.

En 2011 fue el PP obtuvo la victoria en las elecciones generales, y nuevamente modificó la legislación. La Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa¹⁴⁰⁵ (LOMCE –conocida popularmente como “ley Wert”, en referencia al ministro de educación–, prevé que a partir del curso académico 2014/2015 la asignatura “Religión” vuelva a tener plena validez académica, siendo parte del expediente académico de los alumnos y contando con una materia alternativa denominada “Valores Sociales y Cívicos” (en primaria) y “Valores Éticos” (en ESO). En Bachillerato la asignatura “Religión” es específica optativa, tanto en 1º como en 2º. La ley Wert modifica la Disposición adicional segunda de la LOE (ap. 91),

¹⁴⁰² Ley Orgánica 1/1990, de Ordenación General del Sistema Educativo (BOE 4 Octubre 1990).

¹⁴⁰³ Ley Orgánica 10/2002, de Calidad de la Educación (BOE 24 Diciembre 2002).

¹⁴⁰⁴ Ley Orgánica 2/2006, de Educación (BOE 4 Mayo 2006).

¹⁴⁰⁵ Ley Orgánica 8/2013, para la Mejora de la Calidad Educativa (BOE 10 Diciembre 2013).

estableciendo que “la enseñanza de la religión católica se ajustará a lo establecido en el Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales suscrito entre la Santa Sede y el Estado español”, incorporando la religión católica como materia de oferta obligatoria para los centros y de carácter voluntario para los alumnos. La enseñanza de otras religiones, por su parte, se ajustará a lo establecido en los respectivos acuerdos de cooperación (FEREDE, CIE y FIE)¹⁴⁰⁶.

A esta inconsistente regulación legislativa de la enseñanza de religión en las escuelas públicas se ha sumado una intensa litigiosidad en torno al status de esa asignatura y al contenido de las clases alternativas¹⁴⁰⁷. De hecho, en diversas ocasiones la legislación ha debido irse adaptando a lo resuelto en las cortes¹⁴⁰⁸. Tanto el Tribunal Supremo como el Tribunal Constitucional se han ocupado del tema en numerosas ocasiones.

Este último admitió la constitucionalidad de la presencia de la religión en el sistema educativo público¹⁴⁰⁹. El TC reconoce que “en un sistema jurídico político basado en el pluralismo, la libertad ideológica y religiosa de los individuos y la aconfesionalidad del Estado, todas las instituciones públicas y muy especialmente los centros docentes, han de ser, en efecto, ideológicamente neutrales”. Sin embargo, en la visión de los magistrados, esa neutralidad “no impide la organización en los centros públicos de enseñanzas de seguimiento libre para hacer posible el derecho de los padres a elegir para sus hijos la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”.

También la LOGSE (incluyendo la Disposición adicional segunda) fue impugnada de inconstitucionalidad mediante un recurso contencioso-administrativo deducido

¹⁴⁰⁶ El Pleno del Tribunal Constitucional, por providencia de 8 de abril de 2014, ha acordado admitir a trámite el recurso de inconstitucionalidad contra diversos apartados de la ley Wert, entre ellos el 91 citado.

¹⁴⁰⁷ Un resumen de la jurisprudencia al respecto puede encontrarse en RIBES SURIOL, A.-I., “La no discriminación de los alumnos, opten o no por la enseñanza de la religión” *Revista española de derecho canónico* 57, no. 148 (2000), p. 153 y ss.

¹⁴⁰⁸ Así, por ejemplo, el Tribunal Constitucional anuló porciones del RD 1006/1991 y del 16 RD 1007/1991, en cuanto establecían las actividades alternativas a la asignatura de “Religión”. El RD 2438/1994, por el que se regulaba la enseñanza de la Religión, fue determinado en parte por esas sentencias y por las pronunciadas por el Tribunal Supremo durante el año 1994.

¹⁴⁰⁹ *Sentencia 5/1981 de 13 Feb. 1981, op. cit.* Se trataba del recurso de inconstitucionalidad presentado por un colectivo de sesenta y cuatro senadores contra diversos preceptos de la Ley Orgánica 5/1980, de 19 Junio, por la que se regulaba el Estatuto de Centros Escolares.

por la asociación “Acción Familiar” ante el Tribunal Supremo¹⁴¹⁰. El TS desestimó el recurso en todas sus partes, recordando que el derecho garantizado por el art. 27.3 de la Constitución “no es un derecho de protección directa, porque, como se comprenderá, los poderes públicos no pueden garantizar que en todos y cada uno de los puntos del territorio nacional existan colegios o centros de enseñanza que respondan a las preferencias religiosas y morales de todos y cada uno de los padres españoles pues eso sería tanto como exigir la existencia de cientos, miles o millones de colegios, tantos cuantos progenitores con ideas religiosas o morales distintas existan en una localidad determinada”. Se trata, reflexionan los magistrados, de un derecho que se protege de manera indirecta a través de la tutela de otros derechos constitucionales como la libertad de enseñanza, el derecho de creación de centros docentes, el derecho a la libertad de cátedra y la neutralidad ideológica de los centros públicos. También sostienen que, habiendo firmado el Estado convenios de cooperación con algunas confesiones religiosas, “es lógico que [la enseñanza de religión] se haga conforme a lo pactado en dichos acuerdos, pues de otra forma se incumpliría el mandato de cooperación”. Sentados los principios básicos del sistema, es legítimo remitir al Gobierno “aspectos periféricos” (referidos a la composición del currículo), toda vez que “con ello no incurre en inconstitucionalidad alguna”.

En un caso incoado por asociaciones juveniles y de padres católicos, por el que se impugnaba la naturaleza y contenido de los estudios ofrecidos como alternativa para los alumnos que no hubieran optado por seguir enseñanza religiosa, así como la decisión de que las actividades alternativas no sean evaluadas, el Tribunal Supremo se inclinó por la validez del sistema¹⁴¹¹. En cuanto a lo primero, sostuvo que el art. 27.3 CE está fuera del “sistema unitario y obligatorio que a todos alcanza”, moviéndose en cambio “en el terreno de la relevancia de las libres convicciones de cada cual”. Como consecuencia, nadie resulta obligado a servirse de esa educación religiosa. Más aún, “nadie que vea satisfecha la pretensión de que sus hijos reciban enseñanza de una determinada religión o convicción moral está legitimado por la CE para imponer a los demás la enseñanza de cualesquiera otras religiones o sistemas morales dependientes de las convicciones o creencias personales”. De modo que no sólo no se puede imponer, en el criterio del TS, la propia educación religiosa a

¹⁴¹⁰ Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 24 Jun. 1994* rec. 1644/1991.

¹⁴¹¹ Tribunal Supremo, *Sentencia de 31 Ene. 1997* rec. 87/1995.

terceros, sino que tampoco cabe intervenir en el contenido o la validez de las asignaturas que se ofrecen como alternativas a esa enseñanza.

La misma normativa fue impugnada también por la Confederación Española de Asociaciones de Padres de Alumnos (C.E.A.P.A.), quienes argumentaron que la imposición de una asignatura alternativa a la clase de religión resulta discriminatoria para los alumnos no creyentes, quienes deben hacer pública su ideología y someterse a una mayor carga lectiva¹⁴¹². Criticaron además la falta de reflexión crítica de una asignatura confesional, que carece de dos cualidades esenciales en el marco educativo: la objetividad y el pluralismo. El Tribunal Constitucional rechazó ambos argumentos. El primero, entendiendo que no puede “calificarse como discriminatorio el hecho de que, quienes no han ejercido expresamente su derecho de opción en favor de la enseñanza religiosa, reciban unas enseñanzas alternativas y complementarias, que no son objeto de evaluación, y de las que no queda constancia en sus expedientes académicos”. De lo dicho parece desprenderse que para considerar constitucionalmente válida la enseñanza de religión en la escuela pública no sólo debe ofrecerse una alternativa para quienes no deseen recibir esa enseñanza, sino que además la alternativa no puede ser generar un gravamen (como sería el aumento de la carga académica o la afectación del expediente del alumno).

En cuanto a la segunda queja, referida a la falta de objetividad y pluralismo de la asignatura “Religión”, el TC responde aseverando que el objetivo de las actividades alternativas y paralelas consiste en “educar en la tolerancia y en el respeto a las convicciones ajenas, valores sin los cuales no hay una sociedad democrática”. En opinión de los magistrados, esos objetivos “pueden alcanzarse bien mediante la impartición de unas enseñanzas que respondan a las convicciones religiosas sentidas por los alumnos, bien a través de esas otras actividades paralelas”. Esta expresión del TC resulta acaso paradójica, pues formarse únicamente en las propias convicciones (incluso a través de la enseñanza formal en el sistema público de educación) no parece ser el camino más franco al respeto y la tolerancia con las convicciones ajenas. Como acertadamente se ha señalado en sede doctrinal, el objetivo del sistema educativo no es formar fieles sino ciudadanos¹⁴¹³.

¹⁴¹² Tribunal Constitucional de España, *Auto 40/1999 de 22 de Feb. 1999* rec. 2.688/1998.

¹⁴¹³ *Cfr.* LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 154,155.

Desde la perspectiva inversa, la Asociación Profesional de Profesores de Religión en Centros Estatales, junto a diversos obispados y arzobispados, impugnaron la normativa reguladora de la enseñanza religiosa (y su asignatura alternativa)¹⁴¹⁴. El reclamo se basa en que el hecho de que la asignatura “Religión” sea evaluable, mientras que la alternativa no lo sea, genera una discriminación hacia los alumnos que optan por aquella. Se produce además, en opinión de los demandantes, un efecto disuasivo respecto de la elección de la enseñanza religiosa. Con argumentos análogos a los vertidos en la ya citada STS de 31 de enero de 1997, el Tribunal Supremo rechaza esa pretensión¹⁴¹⁵. Tuvo oportunidad el TS de dar un paso en el sentido de la igualdad religiosa, refutando la alegación realizada por los recurrentes de que la normativa genera un efecto discriminatorio ya que “dispensa a todas las confesiones religiosas un tratamiento más o menos parecido”, asimilando “lo que es objeto de trato diferenciado por las normas de carácter superior que las regulan –la religión católica con respecto a las demás”. Es decir, pretenden los demandantes que la normativa brinde privilegios adicionales a la educación católica. No obstante, el Supremo sostiene que el art. 27.3 reconoce “el derecho de todas las confesiones a la enseñanza de sus creencias [...] al imponer a los poderes públicos el deber de garantizar el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”.

Parece pues haberse alcanzado, por vía jurisprudencial, una especie de *modus vivendi*, un estándar relativamente estable para el sistema de enseñanza religiosa en escuelas públicas. El mismo puede sintetizarse, a grandes rasgos, como sigue:

¹⁴¹⁴ Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 14 Abr. 1998* rec. 225/1995.

¹⁴¹⁵ En similar sentido: Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 26 Ene. 1998* rec. 123/1995. Allí, ante la impugnación promovida por la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos, el TS rechaza el recurso sosteniendo que “...debe advertirse que lo prohibido por el ordenamiento jurídico no es tanto la desigualdad de trato como la desigualdad carente de una justificación razonable. La complejidad inherente a la regulación de una materia como la que aborda el Real Decreto impugnado, en la que no se enfrentan situaciones jurídicas iguales, sino distintas [...] determina la imposibilidad de un trato milimétricamente igual, y la aceptación como constitucionalmente válida de una regulación en la que las diferencias, además de obedecer a una razonable conjugación de esos mandatos diversos, no incidan o afecten sobre aquello que necesariamente ha de ser salvaguardado [...] la libertad de opción entre unos y otros estudios. Desde esta perspectiva, la norma impugnada satisface esas exigencias de razonabilidad y de salvaguarda de la libertad de opción, pues conjuga el mandato que deriva del Acuerdo de 3 de enero de 1979 [...] con otras previsiones que obedecen a reglas de proporcionalidad y de exclusión de desigualdad en ámbitos de especial trascendencia; así se evita que como mero efecto de la legítima opción de unos de recibir enseñanza religiosa, se traslade a quienes no menos legítimamente optan por la enseñanza alternativa una carga desproporcionada [...] y se evita, a través de la previsión del art. 5.3 que ese distinto régimen de evaluación pueda llegar a incidir en ámbitos [...] de especial trascendencia para el alumno”.

educación religiosa católica de oferta obligada para los centros, educación religiosa musulmana y protestante a solicitud de los alumnos, en todos los casos opcional para estos; asignatura alternativa para quienes no deseen clase de religión, no evaluable ni registrable en el expediente académico.

Hay sin embargo todavía otro aspecto que ha generado una gran conflictividad: el régimen laboral de los docentes de religión. En apretada síntesis, ha de recordarse que en 1993 el Gobierno español y la Conferencia Episcopal Española suscribieron el primer convenio sobre el Régimen Económico de las Personas encargadas de la Enseñanza de Religión Católica en Centros Públicos de Educación Primaria que, no siendo personal docente de la Administración, fueran propuestos cada año escolar por la jerarquía católica y designados por la autoridad académica¹⁴¹⁶. En cumplimiento de diversas sentencias del Tribunal Supremo, se estableció el compromiso de alcanzar la equiparación económica de estos docentes de religión con los profesores interinos del mismo nivel en un período de cinco ejercicios presupuestarios (1994-1998), además de la adopción por el Gobierno de las medidas oportunas para su inclusión en el régimen Especial de la Seguridad Social de trabajadores por cuenta propia o autónomos. El citado convenio no solucionaba la indeterminación respecto de la naturaleza laboral de la relación que vinculaba a este colectivo.

Se intentó solucionar este inconveniente por ley¹⁴¹⁷, caracterizando dicha relación como laboral, de duración determinada y coincidente con el curso escolar. En virtud de ello, en 1999 se suscribió un nuevo convenio entre el Estado y la Conferencia Episcopal Española, sobre el régimen económico-laboral de este personal, por el cual cada Administración educativa asumía el papel de empleador, con lo que cesaba el sistema de pago vigente desde 1982 (mediante subvención a la Conferencia Episcopal).

¹⁴¹⁶ El problema se había resuelto para los profesores de Bachillerato tipificando esa relación de servicios como una relación administrativa con la administración educativa. Esta solución sería modificada como consecuencia de una decisión del TS (*Sentencia de 19 Jun. 1996, op. cit.*) en la que esa relación se tipifica como laboral.

¹⁴¹⁷ Ley 50/1998, de Medidas Fiscales, Administrativas y del Orden Social (BOE-A-1998-30155).

La ya citada LOE¹⁴¹⁸, en su Disposición adicional tercera, apartado 2, establece que “los profesores que, no perteneciendo a los cuerpos de funcionarios docentes, impartan la enseñanza de las religiones en centros públicos lo harán en régimen de contratación laboral, de conformidad con el Estatuto de los Trabajadores, con las respectivas Administraciones competentes” y que “la regulación de su régimen laboral se hará con la participación de los representantes del profesorado”.

Resulta evidente que el sistema de enseñanza religiosa en las escuelas públicas genera una tensión entre la vocación del Estado de ofrecer a los padres una formación religiosa y moral para sus hijos acorde a sus propias convicciones (lo que incluye la necesidad de respetar la singular relación de confianza que une a los profesores con las confesiones religiosas) por un lado, y por otro el abanico de derechos laborales que el ordenamiento reconoce a esos trabajadores. Como se ha visto antes en este mismo capítulo, esa tensión se ha resuelto en diversas oportunidades por vía judicial, dando lugar a una extensa (y no siempre homogénea) jurisprudencia sobre el tema. En definitiva, parece llevar razón Llamazares cuando opina que “la opción del legislador es de imposible armonización con la laicidad del Estado, que en este caso aparece como empresario docente que imparte enseñanza religiosa confesional en contradicción con la neutralidad religiosa a que está obligado”¹⁴¹⁹.

Saliendo del ámbito educativo, se han dado ciertos conflictos por la presencia confesional en ámbitos públicos, aunque en honor a la verdad no es elevado el número de casos resueltos por el Tribunal Constitucional en relación con la intensa presencia de la religión (en particular, la católica) en los espacios públicos.

Un interesante caso se dio en la Universitat de Valencia¹⁴²⁰, cuyo claustro decidió reformar el antiguo escudo universitario (de 1771), borrando en el proceso la imagen que contenía de la Virgen María. Un grupo de profesores y alumnos impugnó la medida ante los tribunales ordinarios, los que acogieron el reclamo. La universidad recurrió entonces ante el Tribunal Constitucional con apoyo en el derecho a la

¹⁴¹⁸ Ley Orgánica 2/2006, *op. cit.*, desarrollada luego por el Real Decreto 696/2007, por el que se regula la relación laboral de los profesores de religión prevista en la disposición adicional tercera de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (BOE 4 Mayo 2006).

¹⁴¹⁹ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C., *Derecho de la libertad... op. cit.* p. 162.

¹⁴²⁰ Tribunal Constitucional de España de España, *Sentencia 130/1991 de 6 Jun. 1991* rec. 1879/1990.

autonomía universitaria. El TC amparó la decisión de la casa de estudios valenciana, mas no sobre la base de la aconfesionalidad estatal sino con fundamento en el derecho de autonomía universitaria. El propio tribunal reconoce que el objeto de su intervención fue “decidir si la revisión jurisdiccional llevada a cabo por el órgano judicial del acuerdo adoptado por el Claustro Constituyente interfiere la autonomía universitaria”. Así las cosas, el TC entendió que la decisión de modificar un símbolo de la Universidad estaba dentro de las facultades del claustro, valorando que éste sin dudas ha considerado “que es más adecuado a la lógica de un Estado aconfesional un escudo universitario sin elementos de significado religioso que con ellos”. Se puede o no –sostiene el tribunal– compartir esta conclusión, pero no puede considerársela arbitraria o irracional, por lo que no corresponde que se revise judicialmente.

En una demanda de amparo presentada por un abogado colegiado en el Ilustre Colegio de Abogados de Sevilla (ICAS), se impugnó una cláusula del estatuto de ese organismo que dispone el patronazgo de “la Santísima Virgen María, en el Misterio de su Inmaculada Concepción”. El demandante sostiene que al acogerse el ICAS al “patronazgo de la divinidad de una concreta confesión religiosa [...] desconoce la neutralidad a la que viene obligado en cuanto ente de derecho público”. Considera, además, que se viola el derecho a la igualdad, ya que al primar las creencias de un determinado grupo por definición estatutaria, se discrimina a los demás colegiados que mantienen otras creencias.

El TC, luego de admitir que el ICAS está constitucionalmente obligado a la neutralidad religiosa (lo que, por otro lado, constituye un mandato estatutario expreso: “El Ilustre Colegio de Abogados de Sevilla es aconfesional”), rechaza la demanda por no considerar que en el caso se haya violado esa neutralidad. En la visión del tribunal, la invocación como patrona de la Santísima Virgen María, en el Misterio de su Inmaculada Concepción, no es un acto confesional sino una tradición religiosa que “se encuentra integrada en el conjunto del tejido social de un determinado colectivo”. En consecuencia, y toda vez que aquella mención no está encaminada a transmitir un respaldo o adherencia a postulados religiosos, el TC entiende que la cláusula no menoscaba la aconfesionalidad. El Tribunal presenta algunos argumentos adicionales: la libertad religiosa no es conculcada ya que el demandante no es compelido a participar en actos de honor a la Virgen; y la dimensión subjetiva de aquella libertad tampoco se ve afectada, porque –según

interpretan los magistrados– el patronazgo no incide de “modo relevante sobre la esfera íntima de creencias, pensamientos o ideas del recurrente, esto es, sobre el espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso”. El resultado de estos razonamientos –llevados a sus últimas consecuencias– da lugar a una gran interrogante respecto de la efectividad real del principio de aconfesionalidad del ordenamiento español.

6.3 Sistema de separación: el caso de Estados Unidos

a) Contexto histórico

Tal como se ha mencionado al comenzar el presente capítulo, el estudio del Derecho norteamericano no resulta sencillo para quien se aproxima desde la base del Derecho continental europeo¹⁴²¹. Sabido es que en Estados Unidos la separación entre las iglesias y el Estado tiene una tradición muy arraigada, y es aceptada en general la idea de que en aquel país la libertad religiosa es valorada y respetada. De hecho, es considerada por muchos como la primera de las libertades¹⁴²². Parece oportuno, pues, comenzar con un somero repaso de algunos antecedentes históricos y jurídicos estadounidenses en orden a facilitar la comprensión del sistema constitucional en vigencia.

Es necesario aclarar que se tendrá en cuenta aquí primordialmente el sistema constitucional federal. Sabido es que Estados Unidos es un país federal: esto significa que no existe una única estructura legal, judicial ni gubernamental. En cambio, múltiples sistemas conviven en el mismo territorio, configurando un ordenamiento legal extraordinariamente complicado¹⁴²³.

¹⁴²¹ Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica de la libertad religiosa en U.S.A.*, Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1989), p. 9.

¹⁴²² Ver, entre muchos otros, BALMER, R. H. *et al.*, *First freedom: the fight for religious liberty* (American Fork: Covenant Communications, 2012); GADDY, C. W. y LYNN, B. W., *First freedom first: a citizen's guide to protecting religious liberty and the separation of church and state* (Boston: Beacon Press, 2008); PARSONS, W., *The first freedom: considerations on church and state in the United States* (New York: D.X. McMullen, 1948); WHITE, T. *et al.*, *First freedom: the Baptist perspective on religious liberty* (Nashville: B & H Academic, 2007); WOOD, J. E. y BAYLOR UNIVERSITY. INSTITUTE OF CHURCH-STATE STUDIES., *The First freedom: religion & the Bill of Rights*, 1st ed. (Waco: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 1990).

¹⁴²³ Cfr. MEADOR, D. J., *American courts* (St. Paul: West Pub. Co., 1991), p. 1.

El federalismo implica que, salvo por las materias expresamente reservadas al gobierno central, los estados conservan todas las potestades originarias. Existen por tanto, al menos de manera potencial, cincuenta sistemas legales diferentes (sin contar los sistemas judiciales diferenciados del Distrito de Columbia y del Estado Libre Asociado de Puerto Rico). Con todo, esos estados comparten un estilo común heredado del *common law* y las *equity courts* inglesas, con la excepción de Louisiana cuyas raíces francesas derivaron en un sistema híbrido con notas de *civil law*. Si bien existen diferencias reales entre los estados, por tanto, estas no son tan drásticas¹⁴²⁴.

Por otro lado, aunque el sistema judicial de los estados supera numéricamente en mucho al federal (la relación en la cantidad de casos es 100:1 aproximadamente)¹⁴²⁵, las decisiones de la judicatura federal suelen tener considerable influencia sobre todos los juzgados del país.

El sistema de colonización en América del Norte

La realidad social estadounidense en materia de religión difirió de la europea y la latinoamericana desde su misma concepción colonial. En el modelo europeo se procuró durante mucho tiempo la unidad religiosa, mientras que en la región norte del nuevo continente la existencia de pluralidad de grupos religiosos hizo que la tolerancia fuera una necesidad, y más aún, que el pluralismo fuera un valor adoptado por la sociedad¹⁴²⁶.

El propio sistema colonizador utilizado en suelo norteamericano fue bien distinto del aplicado por España en sus dominios. En lo que aquí interesa, existe una diferencia fundamental de objetivos: mientras “los españoles colonizaron con el objetivo de ampliar las fronteras, es indudable asimismo, el carácter evangelizador y propagador de la fe católica, ya desde el mismo descubrimiento. En cambio, la colonización británica conllevó la denominada «emigración de los descontentos», fundamentalmente de los disidentes religiosos”¹⁴²⁷. Esto significó que mientras España expulsaba de sus dominios a las minorías religiosas, las colonias británicas se destacaban por su notable pluralidad religiosa. Así, se establecieron los anglicanos

¹⁴²⁴ Cfr. FRIEDMAN, L. M., *American law: an introduction*, 2nd ed. (New York: W.W. Norton, 1998), p. 154.

¹⁴²⁵ Cfr. MEADOR, D. J., *American courts... op. cit.* p. 8.

¹⁴²⁶ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 10.

¹⁴²⁷ MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 15.

en Jamestown (1605), los presbiterianos en New England (1611), los congregacionalistas en New Plymouth (1620), los católicos en Maryland (1634), los bautistas en Providence (1639); los cuáqueros en New England (1656), los menonitas en Pennsylvania (1683); los luteranos alemanes en New Ámsterdam (1639), los reformistas franceses en New Netherland y New York (1626 y 1683), los judíos provenientes de Brasil en New Ámsterdam (1654)¹⁴²⁸.

Inicialmente, tal vez hasta mediados del siglo XVII, las colonias se caracterizaron en general por su intolerancia religiosa y por el establecimiento de una religión estatal a nivel local¹⁴²⁹. En tal sentido, se ha propuesto que durante esa etapa las colonias pueden ser clasificadas en tres grupos¹⁴³⁰:

- a) Aquellas que establecieron una iglesia como oficial y en las que no hubo tolerancia hacia las minorías, como por ejemplo la Iglesia Anglicana en Virginia y las Carolinas, y la Congregacionalista (puritanos calvinistas) en Massachusetts y Connecticut, así como en Plymouth y New Hampshire.
- b) Aquellas que establecieron una iglesia como oficial sólo por un corto período de tiempo y con tolerancia respecto al resto de las religiones, por ejemplo New York (y posteriormente también New Jersey) y Georgia.
- c) Aquellas colonias en las que no se estableció una religión como oficial y reinó la tolerancia, que fueron Rhode Island, Pennsylvania y Delaware.

Las colonias del centro, del norte y del sur

En el centro, Cecil Calver (segundo Lord Baltimore) fundó una colonia con el objetivo de que los católicos –hasta entonces rechazados por los protestantes– pudieran establecerse en el nuevo mundo. Así nació Maryland (1634), nombrada de ese modo en honor a la reina de Inglaterra. A pesar de su origen motivado parcialmente en preocupaciones religiosas católicas, lo cierto es que desde sus inicios la población de la colonia estuvo conformada en buena medida por protestantes. Liderada por Calvert, la Asamblea de Maryland dictó en 1639 el primer

¹⁴²⁸ Cfr. MORA MÉRIDA, J. L., *Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá*, Colección Iglesia católica en el Nuevo Mundo (Madrid: Editorial MAPFRE, 1992), p. 34-42.

¹⁴²⁹ Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 16, 19.

¹⁴³⁰ Cfr. MARTÍ, J. M., "La idea de tolerancia y su aplicación en el Derecho contemporáneo" *Humana Iura: suplemento de derechos humanos*, no. 4 (1994), p. 84-86.

decreto en materia religiosa estableciendo que “la Santa Iglesia [Católica] tendrá todos sus derechos y libertades dentro esta provincia”¹⁴³¹. En 1648 la mayoría de la población de religión protestante se hizo con el poder de la colonia, y al año siguiente se promulgó la *Act Concerning Religion* estableciendo que “ninguna persona o personas, cualesquiera que sean, dentro de esta provincia [...] que profesen la fe de Jesucristo serán molestada ni perjudicadas a causa de su religión, ni tampoco en el libre ejercicio de la misma dentro de esta provincia [...] no pudiendo en modo alguno ser obligada a creer o practicar una religión contra su voluntad”. En resumidas cuentas, aseguraba la tolerancia religiosa para todos los cristianos trinitarios. Por otro lado establecía la pena de muerte y la confiscación de los bienes de aquellos que “nieguen que nuestro señor Jesucristo es el hijo de Dios”, y la pena de multas y azotes para aquellos que “profanasen el día dedicado a la plegaria y reposo o día del Señor llamado domingo”¹⁴³². Cuando en 1654 los puritanos obtuvieron la mayoría en la Asamblea, los católicos perdieron sus privilegios. De hecho en 1691 la familia Calvert cedió la propiedad de la colonia a la corona inglesa, dando lugar a un período de intolerancia religiosa contra la minoría católica. Finalmente en 1792 la *Board of Trade and Plantation* reconoció los derechos de las minorías religiosas en la colonia¹⁴³³.

En New Netherland¹⁴³⁴ la situación era bien distinta. Para 1664 la población de esa colonia ya contaba con la mayor diversidad de grupos religiosos establecidos. Había allí una enorme mayoría de protestantes, con minorías de anglicanos, judíos y cuáqueros¹⁴³⁵. Esto influyó para que –a pasar del establecimiento de la religión oficial– se viviera un clima de relativa tolerancia. Tal fue la situación de New York (y New Jersey, que se separó en 1738), regiones en donde la tolerancia fue superior a la media de las colonias en aquella época.

¹⁴³¹ [“*Holy Churches within this province shall have all their rights and liberties.*”] DOLAN, J., “Catholicism and American Culture: Strategies for Survival” en Jonathan Sarna, *Minority faiths and the American Protestant mainstream* (Urbana: University of Illinois Press, 1998), p. 61.

¹⁴³² BEARD, C., *Historia de la civilización de los Estados Unidos de Norte América: desde sus orígenes hasta el presente* (Buenos Aires: Guillermo Kraft, 1946), p. 114. El texto completo de la *Act Concerning Religion* (llamada también a veces *Maryland Toleration Act*) puede encontrarse en http://avalon.law.yale.edu/18th_century/maryland_toleration.asp. Consultado el 05/03/2014.

¹⁴³³ Cfr. HUDSON, W. S. y CORRIGAN, J., *Religion in America: an historical account of the development of American religious life*, 6th ed ed. (Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999), p. 19.

¹⁴³⁴ Territorio histórico colonial que abarcaba aproximadamente los actuales estados de New York, New Jersey, Delaware y Connecticut.

¹⁴³⁵ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 20.

Siempre entre las colonias del centro, destaca Pennsylvania por su reconocimiento de la libertad religiosa. Adquirida por William Penn en 1667, poseía dos características que la hicieron muy atractiva para la inmigración: por un lado, el territorio donde estaba asentada la colonia había sido comprado por Penn a los nativos (un modo de adquisición infrecuente en aquellos tiempos, que también fue utilizado por Williams en Rhode Island), por lo que era externamente segura. Por otra parte, Penn era un cuáquero pacifista y defensor de la libertad religiosa, por lo que los derechos de todos los grupos religiosos fueron respetados¹⁴³⁶. Esto hizo que la colonia se viera beneficiada por la inmigración no sólo de europeos, sino también de norteamericanos¹⁴³⁷ que acudían atraídos por la libertad y la prosperidad de la colonia. Para 1700, Philadelphia (fundada dos décadas antes) superaba en población y en actividad a ciudades mucho más antiguas, como New York y Boston¹⁴³⁸.

En las colonias del norte, la mayoría de los inmigrantes que habitaron inicialmente New England¹⁴³⁹ eran calvinistas ingleses (puritanos, en su mayoría congregacionalistas), aunque con matices. La primera colonia, Plymouth (1629) fue formada por puritanos separatistas que vivían en democracia y deseaban reformar o purificar la doctrina de la Iglesia de Inglaterra. En Massachusetts, en cambio, se establecieron los puritanos no separatistas, para quienes el sistema de gobierno de Plymouth era anárquico y contrario a la moral¹⁴⁴⁰. Más allá de las diferencias, el objetivo de los puritanos era establecer el monopolio de su religión en las colonias. Creían que la religión verdadera debía controlar a la sociedad (y por ende al Estado), y por ello eran intolerantes con el resto de los grupos religiosos¹⁴⁴¹.

A partir de 1687 se estableció una relativa tolerancia en Massachusetts, al promulgarse una carta que establecía que “de ahora en adelante se autoriza la

¹⁴³⁶ Con la limitación, ya señalada, de que esta libertad se reconocía únicamente a los creyentes, dejando fuera a los ateos. La tolerancia se extendía a aquellos que “confiesan y reconocen un Dios todopoderoso y eterno como creador, sostenedor y regidor del mundo y que se consideren obligados a vivir en paz y con justicia en la sociedad civil”. Cfr. BEARD, C., *Historia de la Civilización...* op. cit. p. 125.

¹⁴³⁷ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de...* op. cit. p. 20-21.

¹⁴³⁸ Cfr. MILLER, N. P., *The religious roots of the First Amendment: dissenting Protestants and the separation of church and state* (Oxford | New York: Oxford University Press, 2012), p. xvii.

¹⁴³⁹ Territorio histórico colonial que abarcaba aproximadamente los actuales estados de Maine, Massachusetts, New Hampshire, Vermont, Rhode Island y Connecticut.

¹⁴⁴⁰ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de...* op. cit. p. 14-15.

¹⁴⁴¹ Cfr. MORA MÉRIDA, J. L., *Iglesia y religión en...* op. cit. p. 34-35.

libertad de conciencia en el culto a Dios a todos los cristianos (excepto a los papistas)”¹⁴⁴². La misma línea fue seguida por las colonias de Connecticut y Nueva Hampshire.

A pesar de estar geográficamente ubicada entre las colonias del norte, en la pequeña región de Rhode Island la situación era bien diversa. Fundada en parte como consecuencia de la intolerancia religiosa reinante en las colonias vecinas (especialmente Massachusetts), Rhode Island se pobló con miembros de minorías religiosas oprimidas. Su fundador, Roger Williams, era un ministro religioso (cercano al movimiento bautista) y un notable pensador que tenía ideas relativas a la libertad religiosa extraordinarias para la época, adelantando argumentos que no serían aceptados por el resto sino hasta varias generaciones después¹⁴⁴³. La libertad religiosa reconocida a los pobladores de la colonia era inusualmente amplia; el propio rey Charles II promulgó un estatuto real en 1663 estableciendo que “nadie dentro de Rhode Island, en ningún momento de ahora en adelante, será molestado, castigado, inhabilitado o interrogado por diferencias de opinión en cuestiones religiosas”¹⁴⁴⁴.

Mientras en el norte se establecía el puritanismo congregacionalista como religión oficial, en el sur la Iglesia Anglicana continuaba siendo dominante. En la colonia de Virginia, la mayoría de la población era anglicana, y no existía tolerancia hacia otras religiones. La iglesia era financiada por los impuestos públicos, y su clero se beneficiaba de concesiones de tierras. Algo similar, aunque con un mayor grado de tolerancia, ocurría en las otras colonias del sur: South Carolina, North Carolina y Georgia. En todas estaba establecida la Iglesia Anglicana como religión oficial del Estado¹⁴⁴⁵.

¹⁴⁴² KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, El libro de bolsillo (Madrid: Alianza, 1987), p. 202-204; citado por CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 16.

¹⁴⁴³ Para un conocimiento más acabado del pensamiento de Williams, puede leerse una reciente traducción de Blázquez Martín de su obra *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia*, Clásicos políticos (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004).

¹⁴⁴⁴ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna op. cit.* p. 179; citado por CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 16. Con todo, esa libertad era también limitada: hasta 1842 los judíos no pudieron ser ciudadanos ni los católicos ostentar un cargo público. Cfr. MCCONNELL, M., "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion" *Harvard Law Review* 103, no. 7 (1990), p. 1425-1426.

¹⁴⁴⁵ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 11, 14.

De la tolerancia a la libertad religiosa

A partir de 1650 y hasta 1775 las ideas de tolerancia y libertad religiosa irán ganando fuerza en las colonias, en algunos casos profundizando y ampliando las libertades donde ya existía, y en otros generando una reacción a la intolerancia religiosa imperante. Contribuyó a este avance de la libertad la importación de ideas de pensadores europeos, la consolidación de movimientos religiosos opuestos a la violencia (como el cuaquerismo), y la percepción de que las colonias que reconocían la libertad religiosa experimentaban prosperidad económica y social¹⁴⁴⁶. Miller atribuye una importancia central en este proceso a los protestantes disidentes: aquellos que alejados del modelo anglicano de iglesia de Estado, del católico de religión oficial, y del puritano de teocracia, sostenían desde sus convicciones teológicas una fuerte separación de iglesia y Estado, y un amplio margen de libertad de conciencia¹⁴⁴⁷.

Indudablemente en el centro de este movimiento se encontraban las colonias que se mostraron originalmente más respetuosas de la libertad religiosa: Rhode Island y Pennsylvania, y sus respectivos líderes, Roger Williams y William Penn¹⁴⁴⁸. Ambos eran acérrimos defensores de la libertad religiosa. No obstante, como se ha señalado, mientras que Penn propugnaba que esa libertad debía alcanzar únicamente a los creyentes –excluyendo por tanto a los ateos–, Williams defendía la igualdad de derechos civiles para todas las personas, y la completa separación entre el Estado y la religión¹⁴⁴⁹. Entretanto, en la colonia sureña de Virginia la influencia de los presbiterianos y los bautistas fue fundamental en remover el establecimiento de la religión anglicana¹⁴⁵⁰ (es decir, separar la iglesia del Estado), en especial luego del dictado de la *Act of Toleration* de 1689¹⁴⁵¹.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, 23.

¹⁴⁴⁷ Cfr. MILLER, N. P., *The religious route... op. cit.*

¹⁴⁴⁸ Sobre la gestación del movimiento de protección de la libertad religiosa y la separación del Estado y las iglesias, véase BLÁZQUEZ MARTÍN, D., *Locura de libertad: Roger Williams en la Norteamérica colonial*, Historia de la Sociedad Política (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006).

¹⁴⁴⁹ Cfr. MILLER, R. T. y FLOWERS, R. B., *Toward benevolent neutrality: church, state, and the Supreme Court*, 3rd ed. (Waco: Markham Press Fund, 1987), p. 2.

¹⁴⁵⁰ Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 16, 19.

¹⁴⁵¹ La *Act of Toleration* fue dictada por el parlamento inglés con el objetivo de autorizar a los llamados “inconformistas”: protestantes (bautistas y puritanos) y otros disidentes de la *Church of England*. La tolerancia no alcanzaba, sin embargo, a católicos, unitarios ni ateos. El texto completo de

En unas colonias inglesas signadas por la diversidad religiosa de su población, la tolerancia se había ido impuesto –de *iure* o de *facto*– como el único modo aceptable de convivencia pacífica entre las heterodoxias religiosas. Con el tiempo, sin embargo, se fue operando un cambio fundamental: la mera tolerancia se irá tornando en libertad religiosa, es decir, no ya en la aceptación (de mejor o peor grado) de las prácticas religiosas heréticas, sino en el reconocimiento de que cada hombre tiene el inalienable derecho de decidir a qué deidad servir y de qué modo hacerlo. Opina Morán¹⁴⁵² que fueron factores fundamentales en esta transición la difusión de los planteamientos efectuados por Williams sobre la libertad de conciencia, la recepción en suelo norteamericano de las doctrinas republicanas de separación de Estado y religión (fruto del pensamiento de la Ilustración), y finalmente el primer “Great Awakening”, el gran despertar religioso que comenzó en 1730 y dejó en muchos norteamericanos un fuerte sentido introspección espiritual y compromiso personal con la religión.

Para el final de la Guerra de Independencia (1783) el panorama de diversidad religiosa descrito más arriba no se había modificado de manera sustancial. Para entonces se contaban unas 3000 congregaciones de diversas confesiones. El 98% de ellas eran protestantes (en sus diferentes denominaciones) mientras que el 2% restante correspondía a católicos (contaban con 50 congregaciones), judíos y otros¹⁴⁵³.

Un cambio se había operado, no obstante, durante la guerra. La causa independentista sirvió para hermanar en el mismo bando a todas las colonias. La causa común de enfrentar al enemigo inglés suavizó las diferencias entre los grupos religiosos distintos de la Iglesia de Inglaterra. En tal sentido, “podemos hablar de un único enfrentamiento bélico con un doble fin: de una parte la independencia civil (la corona inglesa contra los colonos), y de otra la independencia religiosa (la Iglesia Anglicana contra el resto de las confesiones religiosas existentes en las colonias)”¹⁴⁵⁴.

la ley puede leerse en DOUGLAS, D. y BROWNING, A., *English historical documents*, vol. 8 (London: Eyre & Spottiswoode, 1953), p. 400-403.

¹⁴⁵² MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 19.

¹⁴⁵³ *Cfr.* MORA MÉRIDA, J. L., *Iglesia y religión en... op. cit.* p. 42.

¹⁴⁵⁴ CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 26.

Esto puede corroborarse observando las modificaciones legislativas operadas durante el conflicto bélico. Apenas comenzada la guerra, las colonias de New York, Maryland, North y South Carolina y Georgia reformaron su ordenamiento jurídico eliminando el establecimiento de la religión oficial. Virginia, Massachusetts, Connecticut y New Hampshire hicieron lo propio durante el transcurso de la guerra¹⁴⁵⁵.

Durante ese período en Virginia, que había sido uno de las colonias donde la intolerancia había alcanzado los niveles más elevados, se produjo un cambio copernicano. En 1776 se promulgó la *Virginia Declaration of Rights*, documento de inestimable valor en el desarrollo del tema que aquí se aborda. Redactada por George Mason y enmendada por James Madison (especialmente en lo tocante a la materia religiosa), esta declaración reforzó tres ideas esenciales en el avance del reconocimiento de la libertad religiosa: que el fundamento de dicha libertad reside en la libertad de conciencia, que para garantizarla se debe separar el Estado de la religión, y que debe respetarse la igualdad en el ejercicio de este derecho¹⁴⁵⁶. El art. 16 rezaba que “la religión, o las obligaciones que tenemos con nuestro Creador, y la manera de cumplirlas, sólo pueden estar dirigidas por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y, por tanto, todos los hombres tienen idéntico derecho al libre ejercicio de la religión, según los dictados de la conciencia; y que es deber mutuo de todos el practicar la indulgencia, el amor y la caridad cristianas”¹⁴⁵⁷.

Dichas convicciones pronto fueron puestas a prueba en el ejercicio efectivo del gobierno estatal. En 1784, Patrick Henry propuso a la Asamblea de Virginia el dictado del *Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion*, a través del cual se pretendía establecer un impuesto que financiase la enseñanza de la

¹⁴⁵⁵ Cfr. MCCONNELL, M., "The Origins and..." *op. cit.* p. 1427-1430. En Maryland, se estableció en aquel 1775 un impuesto para financiar la religión cristiana, pero se permitía que cada individuo determinase el destinatario último de su contribución (la financiación de un lugar concreto de culto o el aporte en beneficio de los pobres de un grupo religioso determinado). Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de...* *op. cit.* p. 26.

¹⁴⁵⁶ Cfr. BRANT, I., "Madison: On the Separation of Church and State" *The William and Mary Quarterly* 8, no. 1 (1951), p. 5-6.

¹⁴⁵⁷ ["That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity toward each other."] CONLEY, P. T. y KAMINSKI, J. P., *The Bill of Rights and the states: the colonial and revolutionary origins of American liberties* (Madison: Madison House, 1992), p. 342.

religión cristiana. Se vio entonces enfrentado a Madison, quien sostenía una profunda oposición a cualquier tipo de financiación estatal de la religión. En defensa de sus argumentos, Madison redactó el “*Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*”¹⁴⁵⁸. Esta es la primera formulación teórica completa redactada en Estados Unidos sobre las relaciones Estado-iglesias¹⁴⁵⁹.

Su argumentación puede sintetizarse de la siguiente forma: es aceptable la financiación estatal de las actividades educativas, pero no del culto religioso. Esto es así porque si el Estado financiase una religión, podría no sólo estar obligando a los ciudadanos a sostener una religión a la que no pertenecen, sino que en el futuro podría obligarlos a estar ideológicamente de acuerdo con ella. Por otro lado, una norma como la propuesta afectaría la igualdad, limitando la libertad de aquellos que carecen de creencias religiosas¹⁴⁶⁰.

Para Madison, en definitiva, la religión de cada hombre debe depender de sus convicciones y conciencia; el derecho a actuar de acuerdo a las convicciones y conciencia de cada uno es un derecho inalienable¹⁴⁶¹. Y la mejor forma de asegurar ese derecho es evitando cualquier tipo de adopción de una religión oficial del Estado [*establishment*¹⁴⁶²]. Según él, la experiencia de quince siglos de confesionalidad estatal cristiana no había dejado más que “orgullo e indolencia en el clero, ignorancia y servilismo en los laicos, y en general superstición, intolerancia y persecución”¹⁴⁶³.

¹⁴⁵⁸ El texto completo puede ser consultado en RUTLAND, R. y RACHAL, W., *The Papers of James Madison. 10 March 1784-28 March 1786*, vol. 8 (Chicago: The University of Chicago Press, 1973).

¹⁴⁵⁹ Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 22. Durante largo tiempo, este documento fue considerado por la jerarquía de la Iglesia Católica como el paradigma del pensamiento erróneo sobre las relaciones con el Estado.

¹⁴⁶⁰ [“*Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion which we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yet yielded to the evidence which has convinced us. If this freedom be abused, it is an offence against God, not against man: To God, therefore, not to man, must an account of it be rendered.*”]

¹⁴⁶¹ [“*The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as these may dictate. This right is in its nature an unalienable right.*”]

¹⁴⁶² El término *establishment*, que se utiliza de manera prácticamente unánime en la literatura jurídica norteamericana, es análogo (aunque seguramente no idéntico) al término *confesionalidad* del ámbito hispanoamericano. Implica -cuanto menos- adhesión del Estado a cierta confesión religiosa, así como su sostenimiento económico con fondos estatales. Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 19.

¹⁴⁶³ [“*Because experience witnessed that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of Religion, have had a contrary operation. During almost fifteen centuries has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places,*”]

Concluye Madison: “Si todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, han de entrar a formar parte de la sociedad en condiciones igualitarias [...] Por sobre todo han de ser considerados con facultades igualitarias respecto al libre ejercicio de la religión según los dictados de sus conciencias”¹⁴⁶⁴.

A través del *Memorial*, Madison expresaba en el ámbito de Virginia (dos años antes de la redacción de la Constitución federal) muchos de los argumentos respecto a la neutralidad fiscal que finalmente se reflejarían en la redacción de la prohibición de confesionalidad estatal, la [*non*] *establishment clause*. Su argumentación recoge y sistematiza el pensamiento de Thomas Jefferson, quien hasta entonces se había expresado sobre la materia de forma inorgánica e incompleta.

La propia Asamblea de Virginia promulgó¹⁴⁶⁵, en 1786, el “*Bill for Establishing Religious Freedom*”¹⁴⁶⁶. Redactado por Jefferson, y apoyado por Madison, establece que “ninguna persona será obligada a frecuentar o sostener ninguna clase de culto, lugar o ministro religioso, ni será forzado, restringido, molestado o agobiado en su persona o en sus bienes, ni sufrirá otras consecuencias a causa de sus opiniones o creencias religiosas; sino que toda persona debe ser libre para profesar, y con sus argumentos defender, sus opiniones en materia de religión, y de ninguna forma esto disminuirá, aumentará o afectará sus capacidades civiles”¹⁴⁶⁷. Más aún, agrega que

pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity, in both, superstition, bigotry and persecution]

¹⁴⁶⁴ [*If all men are by natura equally free and independent, all men are to be considered as entering into Society on equal conditions (...) Above all are they to be considered as retaining an equal title to the free exercise of Religion according the dictates of conscience]*

¹⁴⁶⁵ Se ha argumentado acerca de la influencia de Locke en los planteamientos de Jefferson en este asunto. Las ideas troncales son que la creencia auténtica no se inspira en fuerza sino en la razón; que los magistrados civiles no tienen competencia para juzgar acerca de la verdad religiosa; que las opiniones religiosas de los ciudadanos no deben afectar a sus capacidades civiles; y que los gobiernos civiles deben sí reprimir la sedición y otras actividades similares. *Cfr.* SANDLER, G., "Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom" *Journal of the History of Ideas* 21, no. 1 (1960), p. 113 y ss.

¹⁴⁶⁶ El texto completo puede leerse en HEAD, T., *Freedom of religion, American rights* (New York: Facts on File, 2005), p. 128-129.

¹⁴⁶⁷ [*“Be it therefore enacted by the General Assembly, That no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested, or burdened in his body or goods, nor shall otherwise suffer on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinions in matters of religion, and that the same shall in nowise diminish, enlarge, or affect their civil capacities.”]*

se trata este de un “derecho natural de la humanidad”, que no puede ser afectado sin violar el derecho natural¹⁴⁶⁸.

El proyecto de ley fue redactado por Jefferson en 1779 (tres años antes de la Declaración de Independencia), pero no se promulgó hasta 1786. Para ese entonces Jefferson se encontraba en París como embajador de EEUU ante Francia. Uno de los motivos de esta demora fue, nuevamente, la oposición de Patrick Henry, quien mantenía su posición de un “*plural establishment*”, es decir, el soporte estatal de todas las religiones. La figura de Madison fue fundamental para que el proyecto jeffersoniano finalmente se aprobara.

La relevancia de esta norma es doble: por primera vez una norma jurídica estatal sostiene que el camino a la protección de la libertad religiosa consiste en la neutralidad estatal, entendida como el no establecimiento de una religión oficial (independientemente de que sea la profesada por la mayoría); por otro lado, rechaza expresamente la posibilidad de establecer o financiar a todas las religiones, y deliberadamente define que no se ha de sostener a ninguna¹⁴⁶⁹.

Ya estaban dadas las dos fuentes principales del concepto norteamericano de separación de Estado y religión: las ideas de Williams –provenientes de la teología–, y las de Jefferson, que abrevaban en el humanismo secular de Locke y Rousseau¹⁴⁷⁰. Utilizando una terminología diferente, la primera enmienda a la Constitución federal retomaría luego esas ideas.

¹⁴⁶⁸ [“*And though we well know this Assembly, elected by the people for the ordinary purposes of legislation only, have no powers equal to our own and that therefore to declare this act irrevocable would be of no effect in law, yet we are free to declare, and do declare, that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind, and that if any act shall be hereafter passed to repeal the present or to narrow its operation, such act will be an infringement of natural right.*”]

¹⁴⁶⁹ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de...* op. cit. p. 28-29.

¹⁴⁷⁰ Cfr. PFEFFER, L., "Freedom and Separation: America's Contribution to Civilization" *Journal of Church and State* 2, no. 2 (1960). Es necesario matizar que mientras para Roger Williams la separación se erige con el fin de proteger la religión de la sociedad, para Jefferson será justamente lo contrario: existe para proteger a la sociedad de las presiones religiosas. Al respecto, DE WOLFE HOWE, M., *The garden and the wilderness: religion and government in American constitutional history* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 6,7.

b) Texto constitucional

La redacción de la primera enmienda

En rigor, el texto original de la Constitución de los Estados Unidos no estableció nada acerca de la libertad religiosa¹⁴⁷¹, salvo por la prohibición contenida en el art. 6 de exigir juramento religioso alguno para el acceso a la función pública. Rezaba el mencionado artículo que “los senadores y representantes ya mencionados, los miembros de las distintas legislaturas locales y todos los funcionarios ejecutivos y judiciales, tanto de los Estados Unidos como de los diversos Estados, se obligarán mediante juramento o promesa a sostener esta Constitución; pero nunca se exigirá una declaración religiosa como condición para ocupar ningún mandato o empleo público de los Estados Unidos”¹⁴⁷².

Pronto se hizo sentir la necesidad de asegurar los derechos individuales frente al recientemente creado gobierno federal (que era percibido como muy poderoso conforme al texto constitucional). Para hacerlo, se propuso la vía que ya habían seguido varias Constituciones estatales: un *bill of rights* (o declaración de derechos)¹⁴⁷³.

Había en aquél entonces dos corrientes principales en la política de EEUU: los federalistas y los antifederalistas¹⁴⁷⁴. Los federalistas fueron fundamentales para lograr la adopción y ratificación de la Constitución federal (1789); los antifederalistas (encabezados por Henry, y apoyados por Jefferson) fueron los principales responsables de que se dicte el *Bill of Rights*. Madison fue el encargado de redactar el borrador, en la forma de diez enmiendas al texto constitucional, que fueron tratadas por el Congreso durante su primer período de sesiones. La primera de ellas estaba referida a la libertad religiosa.

¹⁴⁷¹ Cfr. KRISHMASWAMI, A., *Estudio sobre la discriminación en materia de libertad de religión y de prácticas religiosas* (Nueva York: Naciones Unidas, 1960), p. 8.

¹⁴⁷² [“*The Senators and representatives before mentioned, and the members of the several States legislatures, and all executive and judicial officers, both of the United States and of the several States, shall be bound by oath or affirmation to support this Constitution; but no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States.*”]

¹⁴⁷³ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 34.

¹⁴⁷⁴ De los antifederalistas de Jefferson y Madison surgirá el partido Republicano-Demócrata, que a su vez derivó luego en el partido Demócrata contemporáneo.

El debate sobre las enmiendas a la Constitución se inició ese mismo año de 1789, comenzando por la primera. La discusión giraba primordialmente en torno a dos derechos: la libertad de conciencia [*rights of conscience*] y la libertad de culto [*free exercise*]. Había cierto consenso en torno a tres ideas fundamentales. La primera era la de no permitir el establecimiento de una religión oficial nacional (es decir, la aconfesionalidad del Estado); la segunda era la de no establecer estatalmente preferencias entre las religiones; y la tercera era la de no brindar discriminatoriamente asistencia gubernamental a la religión. Por otra parte había resquemores en torno a la redacción de la cláusula. Uno de ellos era la preocupación de que se genere un tratamiento preferencial a la irreligión. Otro que la legislación federal favorezca, indirectamente, la confesionalidad de los estados. A través del debate podía observarse el telón de fondo de la discusión política ya insinuada: federalistas frente a antifederalistas. Mientras los primeros se esforzaban por consolidar un gobierno central fuerte, los últimos estaban preocupados por esa centralización de poderes y buscaban garantizar los derechos individuales¹⁴⁷⁵.

La propuesta original de Madison rezaba: "No serán suprimidos por razones de creencia religiosa o culto los derechos civiles de nadie, ni ninguna religión nacional será establecida, ni tampoco de ninguna manera o por ningún pretexto serán infringidos los completos e igualitarios derechos de conciencia"¹⁴⁷⁶.

Este borrador de redacción fue debatido ampliamente. La discusión pivotaba fundamentalmente en dos cuestiones: una era si la enmienda debía contener las expresiones "*free exercise of religion*" [libertad de culto] o "*equal rights of conscience*" [derechos igualitarios de conciencia]. La otra era si la cláusula –y la protección que ella ofrecía– debían tener un alcance a nivel federal, o debía también obligar a los Estados¹⁴⁷⁷. Esta última idea, que hubiera significado una limitación a la facultad legislativa de los Estados, no cuajó en la mayoría de los constituyentes. El constituyente Tucker (de South Carolina) encabezó la oposición, que terminó por

¹⁴⁷⁵ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 30, 31.

¹⁴⁷⁶ ["*The civil rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, or on any pretense, infringed.*"] UNITED STATES CONGRESS, "The debates and proceedings in the Congress of the United States with an appendix containing important state papers and public documents, and all the laws of a public nature" (Washington: Gales and Seaton, 1834), 451 (June 458, 1789).

¹⁴⁷⁷ Cfr. KURLAND, P., "The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court" *Villanova Law Review* 24, no. 3 (1978), p. 6-10.

imponerse¹⁴⁷⁸. De este modo se definió que el alcance de la enmienda sería federal, debiendo respetar por lo demás lo que legislen los estados.

Ante la falta de acuerdo –luego de varias versiones– sobre la redacción definitiva, se reunió un comité mixto (de ambas cámaras), en el seno del cual se redactó una nueva versión: “el Congreso no dictará leyes acerca del establecimiento de una religión o de la prohibición de su libre ejercicio”¹⁴⁷⁹. Como puede observarse, el texto consensuado en el comité mixto es más breve, y en muchos sentidos la terminología usada es más indefinida que en la fórmula original, lo que más tarde abrirá las puertas a interminables debates.

A esa fórmula Madison agregó, en su condición de presidente de comité, los términos “libertad de expresión, de prensa y de asociación”¹⁴⁸⁰. El texto definitivo reza: “El Congreso no dictará ley alguna con respecto a la adopción de una religión o prohibiendo el libre ejercicio de aquella; o que coarte la libertad de expresión o de prensa, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente, y para solicitar al gobierno la reparación de agravios”¹⁴⁸¹.

Las cláusulas de no establecimiento y libre ejercicio

Con la adopción de la primera enmienda queda establecido el régimen constitucional fundamental de relaciones Estado-iglesias y de protección de la libertad religiosa en Estados Unidos. La primera parte de la enmienda, que ha dado en llamarse *religious amendment*, contiene en rigor dos cláusulas.

La primera de ellas reza: “El Congreso no dictará ley alguna con respecto a la adopción [el establecimiento] de una religión”¹⁴⁸². Es la denominada [*non establishment clause*]¹⁴⁸³, que prohíbe al Congreso federal la aprobación de cualquier

¹⁴⁷⁸ Cfr. MCCONNELL, M., "The Origins and..." *op. cit.* p. 1479.

¹⁴⁷⁹ ["Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof."]

¹⁴⁸⁰ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de...* *op. cit.* p. 35-37.

¹⁴⁸¹ ["Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances."]

¹⁴⁸² ["Congress shall make no law respecting an establishment of religion."]

¹⁴⁸³ Desde que la cláusula prohíbe el establecimiento, lo razonable es llamarla “cláusula de no establecimiento”. Los norteamericanos, propensos al uso de abreviaturas y simplificaciones, sencillamente la llaman *establishment clause*.

ley que adopte una religión oficial para el Estado, y es la base en la cual se fundamenta la separación del Estado y las iglesias. La otra ordena, también al Congreso federal, que se abstenga de dictar cualquier ley “prohibiendo el libre ejercicio de aquella [la religión]”¹⁴⁸⁴. Por tal razón se la conoce como la *free exercise clause*.

La primera enmienda contiene, pues, dos mandatos: proteger la libertad religiosa por un lado, y por otro abstenerse de establecer una religión como oficial y –por extensión– de tratar desigualmente a las diversas confesiones religiosas¹⁴⁸⁵. Resumiendo, “la *free exercise clause* se diferencia de la *establishment clause* en que impide las invasiones gubernamentales en materia religiosa, mientras que la *establishment clause* asegura que el gobierno será neutral en sus relaciones con la religión”¹⁴⁸⁶ [la cursiva me pertenece].

Así planteado el sistema parece sencillo. Pero a poco que se reflexione sobre las consecuencias de este mandato constitucional, y especialmente sobre la resolución de casos concretos con base en estos principios, se advierte la complejidad de aplicar esas cláusulas de forma armónica. Existe una cierta tensión entre las dos: el Estado debe asegurar la libertad religiosa sin por ello favorecer a una religión sobre otra, o a la religión sobre la irreligión.

Uno de los problemas más importantes que plantea la aplicación de estas dos cláusulas, *free exercise* y *establishment*, es el de su coordinación, esto es, el tener en cuenta ambas en la solución de los casos concretos que se plantean en la jurisprudencia evitando la subordinación de una a la otra, única vía para conseguir el objetivo de la igualdad. Los casos en que el conflicto entre ambas cláusulas se muestra más evidente es en aquellos en que se solicitan

¹⁴⁸⁴ [“Congress shall make no law [...] prohibiting the free exercise thereof.”]

¹⁴⁸⁵ “La finalidad de la cláusula del “no establecimiento” es la de prohibir que leyes federales den un tratamiento preferencial a una o más sectas religiosas, e igualmente prohibir que el gobierno federal interfiera en los establecimientos estatales o leyes estatales que puedan dar un tratamiento preferencial a una o más sectas religiosas. Hoy día se va más lejos, incluyéndose en la prohibición la preferencia de la religión sobre la no-religión”. MORÁN, G. M., La protección jurídica... *op. cit.* p. 44.

¹⁴⁸⁶ CELADOR ANGÓN, O., Estatuto jurídico de... *op. cit.* p. 48-49.

excepciones a la norma común para los grupos religiosos o para ciertos tipos de conductas con motivación religiosa¹⁴⁸⁷ [la cursiva me pertenece].

La doctrina jurídica estadounidense ha intentado resolver este conflicto por diversas vías, que genéricamente pueden dividirse en dos: la interpretación extensiva de una cláusula y restrictiva de la otra (cualquiera que sea la prioridad), o bien la interpretación de ambas de forma conjunta. En tal caso, habitualmente se deja librado a los tribunales el optar por privilegiar una u otra en el caso concreto¹⁴⁸⁸.

Desde otro punto de vista, Ferrara sintetiza las diferentes teorías interpretativas acerca de las cláusulas religiosas, basado principalmente en la exégesis de la *establishment clause*¹⁴⁸⁹. Conforme a su postura, existen corrientes basadas en la idea de la “estricta no preferencia”, otros enfatizan el concepto de la “no ayuda”, y finalmente una tercera corriente sería la de la “no coerción”.

Un planteo cercano, aunque con algunos matices, plantea Castro Jover¹⁴⁹⁰ en su síntesis de corrientes interpretativas. Existen según ella también tres teorías principales para interpretar las cláusulas religiosas. La primera teoría es la de la *strict separation*. Conforme a ella, y de acuerdo a la metáfora del muro, debe existir una estricta separación entre Estado y religión. Esta es la condición esencial para una completa y adecuada defensa de la libertad religiosa. Cuando el Estado apoya a una religión, es inevitable que –tarde o temprano– se termine coaccionando de diversas maneras a la población a participar de esa fe.

Otra teoría interpretativa es la de la *neutrality*. Sin vedar la interacción de los ámbitos civil y religioso, sostiene sin embargo que el Estado no puede favorecer a una religión por encima de otras, o a la religión por sobre la irreligión. Un ejemplo de este punto de vista se observa en la construcción del *endorsement test*¹⁴⁹¹ por parte de la Suprema Corte estadounidense.

¹⁴⁸⁷ CASTRO JOVER, A., *La utilización de los signos de identidad religiosa en las relaciones de trabajo en el derecho de Estados Unidos*, Monografía (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005), p. 72.

¹⁴⁸⁸ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 50.

¹⁴⁸⁹ FERRARA, P., *Religion and the Constitution: a reinterpretation*, Currents in family policy (Washington, D.C. : Child and Family Protection Institute of the Free Congress Research & Education Foundation, 1983), p. 154 y ss.

¹⁴⁹⁰ Cfr. CASTRO JOVER, A., *La utilización de los signos... op. cit.* p. 67-70.

¹⁴⁹¹ El test de adhesión [*endorsement test*] fue propuesto originalmente por la Justice Day O'Connor en 1984, y está orientado a establecer si una acción particular del Estado contribuye a promocionar la

Por último, está la teoría de la *acommodation*. Conforme a ella, sólo se viola la *establishment clause* en aquellos casos en que el gobierno de forma directa establece una religión determinada, o ejerce coerción para que la población participe en la religión, o favorece a una religión sobre las otras.

A pesar de las diferencias señaladas en la interpretación de la *establishment clause*, no debe dejar de observarse que ninguna de las teorías admite la existencia de diferencias entre las religiones, lo cual siempre se considera discriminatorio y constituye una clara vulneración constitucional. Dicho de otro modo: las diversas teorías referentes a la *establishment clause* sólo aplican a los casos en los cuales no exista diferencia de trato entre las religiones. Si tal fuera el caso, todas coinciden: esa conducta gubernamental es discriminatoria e inconstitucional¹⁴⁹².

En el cometido de interpretar el sentido que debe darse a los términos de la primera enmienda, muchos doctrinarios estadounidenses recurren a un análisis historicista. Intentan desentrañar la intención de los redactores de las cláusulas religiosas ensayando respuestas a preguntas tales como “¿qué pensarían los padres fundadores¹⁴⁹³ acerca de esto?”, o “¿qué creerían los padres fundadores sobre este asunto particular hoy en día?”¹⁴⁹⁴. Si bien se trata de un método de análisis muy complejo y altamente especulativo, conviene ahora traer a colación las palabras

religión, lo que resultaría violatorio de la *establishment clause*. Conforme al test, la acción gubernamental es inválida si crea una percepción en la mente de un observador razonable de que el gobierno está apoyando (o desaprobando) cierta religión. Dice Day O'Connor: “La *establishment clause* prohíbe al gobierno generar adhesión a una religión relevante en modo alguno a la posición personal en la comunidad política. El gobierno puede ir en contra de esa prohibición [tanto por] apoyo como por desaprobación de la religión. El respaldo gubernamental envía a los no adherentes el mensaje de que son extraños, que no son miembros plenos de la comunidad política, y un mensaje complementario a los adherentes, de que son parte, que son miembros favorecidos de la comunidad política. La pregunta indicada cuando se aplica el Lemon test, a mi juicio, es si el gobierno tiene la intención de transmitir un mensaje de apoyo o desaprobación de la religión”.

[“*The Establishment Clause prohibits government from making adherence to a religion relevant in any way to a person's standing in the political community. Government can run afoul of that prohibition [by] endorsement or disapproval of religion. Endorsement sends a message to nonadherents that they are outsiders, not full members of the political community, and an accompanying message to adherents that they are insiders, favored members of the political community. The proper inquiry under the purpose prong of Lemon, I submit, is whether the government intends to convey a message of endorsement or disapproval of religion.*”.] United States Supreme Court, *Lynch v. Donnelly* (05/03/1984) US Reports 465 U.S. 668.

¹⁴⁹² Cfr. CHEMERINSKY, E., *Constitutional law: principles and policies*, 3rd ed. (New York,.: Aspen Publishers, 2006), p. 1199-1200.

¹⁴⁹³ *Founding Fathers*, es decir, aquellos líderes y hombres de Estado que participaron en la Declaración de Independencia y en la redacción de la Constitución federal y la Carta de Derechos.

¹⁴⁹⁴ SURRIDGE, M., "Aftershock" *Liberty Magazine*, no. November/December (2013).

Thomas Jefferson, uno de los pensadores más influyentes de la época respecto al tema, ideólogo del sistema de separación establecido por la enmienda constitucional.

Creo, como ustedes, que la religión es un asunto que queda únicamente entre el ser humano y su Dios, que no se debe rendir cuentas a nadie por su fe o su culto, que los poderes legislativos del gobierno alcanzan sólo a las acciones, y nunca a las opiniones. Contemplo con soberana reverencia aquel acto de todo el pueblo estadounidense que declaró que su legislatura no debía dictar ninguna ley relativa al establecimiento de una religión, o prohibiendo el libre ejercicio de ella, *levantando por tanto un muro de separación entre Iglesia y Estado*. Adhiriendo a esa expresión de la suprema voluntad de la nación en nombre de los derechos de conciencia, debo ver con sincera satisfacción el progreso de aquellos sentimientos que tienden a devolver al ser humano todos sus derechos naturales, convencido de que no tiene derecho natural en oposición a sus deberes sociales¹⁴⁹⁵ [la cursiva me pertenece]¹⁴⁹⁶.

La posición expresada claramente por Jefferson en esta carta de 1802 (es decir, estando al frente de la presidencia de los Estados Unidos), dirigida a las minorías bautistas de Connecticut (estado en el que el Congregacionalismo era religión oficial) despeja dudas sobre la intención de los redactores de la primera enmienda de separar claramente los ámbitos de la religión y el gobierno civil. Para ello acuña la expresión “muro de separación”, lo que provocará largos debates hasta nuestros días. Sin ánimo de ingresar en ahora en aquella dialéctica, parece sí interesante compartir la posición de Tribe, quien propone reemplazar la metáfora del muro por la del piso y el techo: no hay una línea divisoria, sino antes bien un “techo” definido por la *establishment clause* que limita el accionar del gobierno en materia de apoyo a la religión, y un “piso” definido por la *free exercise clause*, que impide al gobierno avanzar sobre la libertad religiosa individual. Entre estos dos extremos se

¹⁴⁹⁵ [“Believing with you that religion is a matter which lies solely between man and his God, that he owes account to none other for his faith or worship, that the legislative powers of government reach actions only, and not opinions. I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, thus building a wall of separation between Church and State. Adhering to this expression of the supreme will of the nation in behalf of the rights of conscience, I shall see with sincere satisfaction the progress of those sentiments which tend to restore to man all his natural rights convinced he has no natural right in opposition to his social duties.”]

¹⁴⁹⁶ JEFFERSON, T., "Letter to a Committee of the Danbury Baptist Association" *Library of Congress Information Bulletin* 57, no. 6 (1998).

configuraría una estructura social donde el gobierno civil y las confesiones religiosas pueden convivir evitando las interpenetraciones¹⁴⁹⁷.

Si bien esta metáfora puede ser más apta para explicar la complejidad del sistema de la Constitución estadounidense, entiendo que cualquier interpretación que procure no desvirtuar el sentido primigenio de las cláusulas religiosas debe evitar la atenuación del principio de separación, que es su núcleo esencial.

Kurland, a su tiempo, hace un planteo interesante: propone analizar las dos cláusulas religiosas como un único precepto. Según él, el Estado no puede utilizar a la religión como un estándar para la acción (o la inacción) toda vez que las cláusulas de la primera enmienda vedan la posibilidad de establecer clasificaciones en materia de religión que confieran un beneficio o impongan un gravamen¹⁴⁹⁸. A partir de allí, y aplicando este principio a los casos concretos, se irán solucionando los conflictos en la materia.

La virtud de este modo de ver las cosas es no sólo que se propone una forma de coordinar la comprensión de ambas cláusulas, sino también que se enfatiza la necesidad de una aplicación dinámica del principio: la primera enmienda no debe dar lugar a clasificaciones en abstracto, sino que –como es connatural al sistema del *common law*– debe analizarse en la medida en que se utilizan para resolver casos concretos¹⁴⁹⁹.

A ese análisis dedicaremos la tercera parte del presente apartado.

Aplicación de la primera enmienda

En el momento en que se sancionó la primera enmienda, la mayoría de los textos constitucionales estatales protegía de algún modo la libertad religiosa. Por lo tanto, legítimamente puede afirmarse que la Constitución federal no hizo sino establecer, a nivel federal, la protección que ya existía en los estados¹⁵⁰⁰. No obstante, es también cierto que en varios estados se admitía la confesionalidad (religiones oficiales o

¹⁴⁹⁷ Cfr. TRIBE, L., "Church and State in the Constitution" en Dean Kelley, *Government Intervention in Religious Affairs* (New York: Pilgrim Press, 1982), p. 31-33.

¹⁴⁹⁸ Cfr. KURLAND, P., *Religion and the law: of church and state and the Supreme Court* (New Brunswick: AldineTransaction, 2009), p. 18.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, 16-17.

¹⁵⁰⁰ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 38.

patrocinadas por el Estado), situación que no se vio alterada por la sanción de la primera enmienda, que sólo tenía ámbito de aplicación a nivel del gobierno federal.

La Constitución de Georgia no estableció la libertad religiosa sino hasta 1789, y hasta 1790 Carolina del Sur no prohibió la discriminación por motivos religiosos. En Massachusetts, Connecticut y New Hampshire hubo oposición a ratificar la primera enmienda; en su lugar, se estableció una iglesia privilegiada y “todos los ciudadanos estaban obligados a pagar un impuesto religioso para financiar la parroquia de la Iglesia congregacionalista de donde residiesen, salvo que fuesen fieles a otra religión reconocida, y en cuyo caso el pastor de ésta recibiría el impuesto”¹⁵⁰¹. Hasta 1806 los católicos no pudieron ocupar cargos públicos en New York, mientras que en New Hampshire sólo los protestantes pudieron ser funcionarios públicos hasta 1877. En Maryland, hasta 1961 era obligatorio prestar un juramento religioso para acceder al oficio de notario. Son sólo algunas muestras del reducido alcance que inicialmente tuvo la primera enmienda, y hasta qué punto fue ineficaz para garantizar el derecho a libertad religiosa en el ámbito estatal¹⁵⁰².

Estas situaciones pudieron darse porque del texto de la primera enmienda surgía únicamente la aplicación de las cláusulas religiosas a las leyes emanadas del Congreso federal, sin que tenga efecto alguno sobre la legislación de los estados. Al mismo tiempo, la interpretación inicial que se hacía de la primera enmienda era bastante restrictiva (en comparación con la interpretación que se aplicó en etapas posteriores). Todo ello hacía que los efectos prácticos de las previsiones de la Constitución federal fueran más bien acotados, sin que en los estados se garantice de manera efectiva el derecho a la libertad religiosa.

Esto comenzó a modificarse a partir de 1925. Ese año la Corte Suprema –en *Gitlow v. New York*¹⁵⁰³– aplicó por primera vez las previsiones de la primera enmienda directamente a los estados sentando las bases de la “doctrina de la incorporación”. En resumidas cuentas, la Corte considera que la cláusula del debido proceso [*due*

¹⁵⁰¹ MORISON, S. *et al.*, *Breve historia de los Estados Unidos*, 3ª ed. (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987), p. 239; citado por CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 43. Esta situación no se alteró hasta 1833 en Massachusetts, 1818 en Connecticut y 1817 en Nueva Hampshire.

¹⁵⁰² *Cfr.* CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 43-45.

¹⁵⁰³ United States Supreme Court, *Gitlow v. New York* (08/06/1925) US Reports 268 U.S. 652.

*process clause*¹⁵⁰⁴] de la decimocuarta enmienda conlleva la aplicación directa de la primera enmienda a los estados. Esta tendencia fue reforzada en *Palko v. Connecticut*¹⁵⁰⁵.

En 1940 la Corte Suprema aplicó por primera vez la *free exercise clause* a los estados utilizando la doctrina de la incorporación (es decir, a través de la decimocuarta enmienda), en el caso *Cantwell v. Connecticut*¹⁵⁰⁶. Pocos años más tarde, en el caso *Everson v. Board of Education*¹⁵⁰⁷, aplicó también la *establishment clause* a los estados por la misma vía.

De este modo ha quedado configurado el panorama actual del sistema constitucional estadounidense: un texto constitucional original con escasas referencias al tema, integrado luego por una primera enmienda con dos cláusulas, la de libre ejercicio y la de no establecimiento. De aplicación inicial limitada únicamente a la legislación

¹⁵⁰⁴ “Toda persona nacida o naturalizada en los Estados Unidos, y sujeta a su jurisdicción, es ciudadana de los Estados Unidos y del Estado en que resida. Ningún Estado podrá crear o implementar leyes que limiten los privilegios o inmunidades de los ciudadanos de los Estados Unidos; tampoco podrá ningún Estado privar a una persona de su vida, libertad o propiedad, sin un debido proceso legal; ni negar a una persona alguna dentro de su jurisdicción la protección legal igualitaria.”

[“*All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.*”]

¹⁵⁰⁵ United States Supreme Court, *Palko v. Connecticut* (06/12/1936) US Reports 302 U.S. 319.

¹⁵⁰⁶ United States Supreme Court, *Cantwell v. State of Connecticut* (20/05/1940) US Reports 310 U.S. 296.

¹⁵⁰⁷ “La cláusula de establecimiento de la religión prevista por la primera enmienda significa al menos esto: que ni los estados ni el gobierno federal pueden sostener una confesión. No pueden tampoco sancionar leyes que supongan ayuda a una religión, a todas las religiones, o que prefieran una religión sobre otra. No pueden forzar o influenciar a una persona para pertenecer o no a una confesión contra su voluntad o forzarle a profesar su creencia o no-creencia en una religión. Nadie puede ser castigado por sostener o profesar una creencia o no-creencia, ni por asistir o no a servicios religiosos. Ningún impuesto, sea grande o pequeño, podrá ser exigible para el mantenimiento de actividades o instituciones religiosas, sin tener en cuenta su denominación, o la forma que adoptaren respecto a la enseñanza o práctica religiosas. Ninguno de los estados, ni el gobierno federal, pueden –abierta o secretamente– participar en los asuntos relativos a organizaciones o grupos religiosos y viceversa”. [“*The establishment of religion clause of the First Amendment means at least this: Neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs or disbeliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa.*”] United States Supreme Court, *Everson v. Board of Education of Ewing TP* (10/02/1947) US Reports 330 U.S. 1.

federal, desde mediados del siglo pasado se las entiende aplicables directamente a los estados.

c) Aplicación legal y jurisprudencial

***Supreme Court* y libertad religiosa**

Estados Unidos es un país de *common law*¹⁵⁰⁸. Esto significa que el Derecho proviene no tanto de actos legislativos (aunque también lo hay, llamados en conjunto *statutory law*), sino antes bien del contenido de las decisiones judiciales. Las decisiones acumuladas van conformando un conjunto de precedentes [*stare decisis*] que son de obligatoria aplicación por los tribunales en casos análogos, salvo que existan circunstancias que permitan distinguirlos o que la regla sea desautorizada, creándose una nueva¹⁵⁰⁹. No resulta difícil comprender, pues, la importancia que el estudio de la jurisprudencia tiene para arribar al conocimiento de las instituciones legales estadounidenses.

La Constitución federal de los Estados Unidos no contiene una fórmula expresa referida al control de constitucionalidad de las leyes¹⁵¹⁰. Sin embargo hay consenso de que dicha función recae en el tribunal máximo, la *Supreme Court*. Así lo ha definido el propio alto tribunal a través de la doctrina de la *judicial review* sentada en el celeberrimo caso *Marbury v. Madison*¹⁵¹¹ de comienzos del siglo XIX. La sentencia afirma la capacidad de los tribunales de juzgar la conformidad de una ley con la Constitución, y para tornar inaplicables aquellas normas que pudieran contravenirla. Este principio constituye, seguramente, la atribución más importante del poder judicial estadounidense.

Ha sido esa corte, pues, la que ha venido desde entonces desarrollando la función de control de la constitucionalidad de las leyes, adecuando los principios constitucionales a la realidad de la sociedad. Es ella la revisora última de la aplicación de los derechos y garantías constitucionales, y es por tanto ella la que ha

¹⁵⁰⁸ Cfr. MEADOR, D. J., *American courts... op. cit.* p. 3.

¹⁵⁰⁹ Cfr. GHIRARDI, O. A., *Common law y civil law* (Córdoba: Advocatus, 2007), p. 46 y ss; WALKER, D. M., "Common law" en *The Oxford companion to law* (Beijing: Law Press, 2003).

¹⁵¹⁰ Cfr. MEADOR, D. J., *American courts... op. cit.* p. 3.

¹⁵¹¹ United States Supreme Court, *Marbury v. Madison* (February Term, 1803) US Reports 5 U.S. 137 (Cranch).

realizado la labor de protección jurisprudencial de la libertad religiosa establecidos en la primera enmienda¹⁵¹².

Al resolver los primeros conflictos referidos a la libertad religiosa se hizo evidente la tensión entre las cláusulas religiosas que ya han sido referidas. En esta tarea la Corte Suprema ha utilizado con frecuencia (especialmente a partir de 1960¹⁵¹³) herramientas típicas del *common law*, como son los test y los estándares.

Respecto del análisis de constitucionalidad de las situaciones en las cuales se encuentren involucrados derechos fundamentales, la Corte ha ido delineando diversos niveles de rigurosidad, lo que a su vez determina que circunstancias aparentemente análogas tengan desenlaces diversos.

El estándar mínimo es el *rational basis test*. De acuerdo con el mismo, una norma será considerada constitucional si se comprueba que tiene una razonable relación con un fin legítimo del gobierno. La carga de la prueba corresponde a quien cuestiona la norma.

Luego existe un nivel intermedio denominado *intermediate scrutiny*. Conforme a este, una norma será considerada constitucional si está substancialmente conectada con un importante propósito del gobierno. La carga de la prueba corresponde al gobierno.

El nivel más riguroso es el llamado *strict scrutiny*. En este caso deben darse diversas circunstancias de manera concurrente para que la norma no sea declarada inconstitucional: debe probarse que la norma es la alternativa menos restrictiva (o discriminatoria), y dicha norma debe ser indispensable para alcanzar un fin primordial del Estado. Aplica principalmente a casos que involucran una categoría sospechosa de generar discriminación ilegítima (raza, origen nacional, religión, extranjería, etc.) La carga de la prueba corresponde el gobierno¹⁵¹⁴.

¹⁵¹² Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 43.

¹⁵¹³ Cfr. CASTRO JOVER, A., *La utilización de los signos... op. cit.* p. 53. Con anterioridad la Corte Suprema no había elaborado un test para resolver este tipo de casos, aunque invalidó (declarando inconstitucionales) normas que condenaban a quienes pedían colectas sin licencia con propósito religioso [United States Supreme Court, *Murdock v. Pennsylvania* (03/05/1943) US Reports 319 U.S. 105] o que gravaban con impuestos tales actividades o la venta o distribución de libros religiosos [United States Supreme Court, *Follet v. Town of McCormick* (27/03/1944) US Reports 321 U.S. 573.]

¹⁵¹⁴ Cfr. CASTRO JOVER, A., *La utilización de los signos... op. cit.* p. 53-54.

En general, y durante bastante tiempo, la Corte había utilizado el estándar más riguroso (*strict scrutiny*) para juzgar los casos en los cuales el derecho de libertad religiosa o el principio de aconfesionalidad están involucrados. A su vez, se fueron delineando test que respondían a las particularidades de este tipo de casos.

Así, por ejemplo, se ha utilizado profusamente el llamado *Lemon test* para medir en qué grado una norma jurídica o una acción gubernamental afecta el principio de no establecimiento. A partir del caso *Lemon v. Kurtzman*¹⁵¹⁵, se exige que las normas cumplan tres requisitos so pena de declararlas inválidas: a) su propósito debe ser secular; b) su principal efecto no debe ser inhibir ni fomentar a la religión; y c) no deben generar excesivo entrelazamiento [*entanglement*] entre el Estado y la religión. Utilizando este test, los jueces intentan determinar en cada caso particular qué bien jurídico debe prevalecer: la libertad religiosa o el interés estatal.

Otro test, en este caso destinado a determinar si existe violación por parte del Estado de los derechos de libertad religiosa, es el *Sherbert test*. En *Sherbert v. Verner*¹⁵¹⁶ la Corte estableció que ante una medida gubernamental, el individuo afectado debe comprobar: a) que reclama en relación con una creencia religiosa sincera; y b) que la acción del Estado constituye un impedimento sustancial para la posibilidad del reclamante de actuar conforme a esa creencia. Si esto ha sido establecido, entonces el Estado debe –so pena de que la normativa sea considerada inconstitucional– probar que: c) está actuando motivado por un “interés estatal apremiante” [*compelling state interest*], y d) que el medio utilizado para perseguir ese interés ha sido el menos restrictivo para ejercicio de la religión.

A partir de 1990 la jurisprudencia de la Corte da un fuerte vuelco en la forma de analizar los casos en que se plantea la vulneración de la libertad religiosa. En *Employment Division v. Smith*¹⁵¹⁷ rechaza el uso en general del *strict scrutiny*, pasando a basarse en la norma neutral de general aplicación como criterio para determinar si hay o no tal vulneración. La Corte sostiene que la *free exercise clause* no puede utilizarse para desafiar normas neutrales (no discriminatorias) de aplicación

¹⁵¹⁵ United States Supreme Court, *Lemon v. Kurtzman* (28/06/1978) US Reports 403 U.S. 602.

¹⁵¹⁶ United States Supreme Court, *Sherbert v. Verner* (17/06/1963) US Reports 374 U.S. 398.

¹⁵¹⁷ United States Supreme Court, *Employment Division v. Smith* (17/04/1990) US Reports 494 U.S. 872.

general¹⁵¹⁸. El criterio que comienza imponerse es, por tanto, el del *rational basis test*, tornando muy complejo probar que una norma determinada vulnera la libertad religiosa.

Este cambio de criterio (del uso general del riguroso análisis del *strict scrutiny test* al mucho más laxo *rational basis test*) fue invocado por el gobierno para, tres años más tarde, sancionar la *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA) de 1993¹⁵¹⁹. Se pretendía reestablecer la teoría del *compelling interest* y el *Sherbert test*, siempre que existan limitaciones normativas al derecho de libre ejercicio de la religión.

Desde el comienzo la constitucionalidad de la RFRA estuvo cuestionada. Muchos consideraron que el Congreso federal no tiene facultades para reglamentar los derechos constitucionales de manera de definir el propio derecho o determinar qué constituye una violación constitucional al mismo.

En 1997 la Corte tuvo oportunidad de evaluar la constitucionalidad de la RFRA. En *City of Boerne v. Flores*¹⁵²⁰ decidió que aún cuando el Congreso puede sancionar legislación como la RFRA, no puede determinar la forma en la cual los estados reglamentan la sustancia de sus restricciones legislativas. Esto es precisamente lo que la RFRA hace, y en tal sentido es inconstitucional. Por lo demás, la Corte no estableció la inconstitucionalidad de la RFRA en su aplicación al ámbito federal.

Unos años después, en 2000, el Congreso federal insistió sobre la cuestión religiosa, sancionando la *Religious Land Use and Institutionalized Persons Act* (RLUIPA)¹⁵²¹. La misma procura dar solución a dos de los problemas más frecuentes respecto a la libertad religiosa: prohíbe entorpecer la posibilidad de los prisioneros en cárceles de adorar conforme a su fe, mientras que brinda a las iglesias y otras organizaciones religiosas una herramienta para evitar ser perturbados en el uso de su propiedad con restricciones basadas en leyes de urbanismo¹⁵²².

¹⁵¹⁸ Cfr. CHEMERINSKY, E., *Constitutional law: principles and policies op. cit.* p. 206. Si la ley, por el contrario, utilizara la religión como categoría distintiva, en tal caso se sigue utilizando el *strict scrutiny test*.

¹⁵¹⁹ Pub. L. No. 103-141, 107 Stat. 1488, Religious Freedom Restoration Act of 1993 (16/11/1993).

¹⁵²⁰ United States Supreme Court, *City of Boerne v. Flores* (25/06/1997) US Reports 521 U.S. 507.

¹⁵²¹ Pub. L. No. 106-274, Religious Land Use and Institutionalized Persons Act of 2000 (22/09/2000).

¹⁵²² Llamadas *zoning laws*.

Considerando los cambios legislativos y, sobre todo, los jurisprudenciales, puede resumirse el derecho vigente sobre la materia que nos interesa del siguiente modo:

Cuando el conflicto se plantea con los gobiernos estatales y locales está vigente *Smith*, por tanto la cláusula de la libertad religiosa no puede ser utilizada para desafiar el derecho neutral de general aplicación, excepto cuando las decisiones que limiten la religión se refieran a usos de la tierra y a las personas institucionalizadas, en este caso hay que realizar un riguroso análisis [merced a la RLUIPA]. En cambio, cuando el conflicto se plantea con el gobierno federal está vigente la RFRA y, en consecuencia, su aplicación exige que se realice un riguroso análisis¹⁵²³.

Aunque en general las dos áreas que más decisiones de la Corte Suprema han suscitado sobre el tema de la libertad religiosa han sido la cuestión ayuda financiera pública a instituciones de afiliación religiosa y la realización de prácticas religiosas en las escuelas públicas¹⁵²⁴, a continuación se resumirá brevemente el modo en que el máximo tribunal ha resuelto aquellos asuntos que –según lo dicho en el cap. 5– en Argentina resultan más problemáticas para las minorías religiosas.

Reconocimiento de la naturaleza jurídica y la autonomía de las organizaciones religiosas

Cuatro características del Derecho estadounidense deben tenerse presentes para comprender mejor el sistema de reconocimiento jurídico de organizaciones religiosas.

Tal vez lo primero que sea oportuno mencionar sobre el tema es que, a pesar de que sean utilizados frecuentemente por la legislación y la jurisprudencia, no existen definiciones legales para los términos “religión” o “iglesia”, lo que brinda un marco de flexibilidad en la interpretación de las normas referidas a esos conceptos.

También es importante afirmar que existe la clara convicción de que las organizaciones religiosas son indispensables para que las personas individuales que las componen puedan ejercer su derecho a la libertad religiosa, y que para ello

¹⁵²³ CASTRO JOVER, A., *La utilización de los signos... op. cit.*

¹⁵²⁴ Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 45.

necesitan administrar medios materiales y ser titulares de derechos y obligaciones en atención a la consecución de sus fines¹⁵²⁵.

En tercer lugar, debe recordarse que en Estados Unidos la legislación que regula la vida de las organizaciones religiosas es estatal (cada estado tiene su propia ley de corporaciones), por lo que se comprende que las soluciones ofrecidas no son uniformes en todo el territorio estadounidense.

Por último, y tal vez esto sea lo más importante de destacar, para instituirse y actuar como una organización religiosa en Estados Unidos no es necesario registrarse ni obtener ningún estatus legal determinado. No obstante ello, los grupos religiosos pueden voluntariamente realizar los trámites tendientes a obtener un estatus legal con el objetivo de aplicar para la obtención de ciertos privilegios (tales como exenciones impositivas). De modo que el cumplimiento de las formalidades legales, aunque voluntario, es el camino que las organizaciones religiosas deben recorrer si desean obtener esos beneficios fiscales (aunque no por obtener el estatus legal automáticamente se accede a los mismos)¹⁵²⁶.

A nivel doctrinal, se ha propuesto dividir a los entes dotados de personalidad jurídica en tres categorías: *public municipal corporations*, que promueven intereses públicos; las *corporations technically private of quasi public character*, corporaciones privadas que promueven ciertos intereses públicos determinados; y *corporations strictly private*, formadas por el acuerdo de al menos dos personas, conforme a la ley y para fines comerciales, religiosos o benéficos¹⁵²⁷. Esta última categoría se divide a su vez en *business corporations*, que tienen ánimo de lucro (como las corporaciones con responsabilidad limitada y capital social constituido en acciones); y *public service corporations*¹⁵²⁸, sin ánimo de lucro (incluyendo las *mutual benefit*

¹⁵²⁵ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 61.

¹⁵²⁶ Cfr. GERSTENBLITH, P., "Associational structures of religious organizations" *Brigham Young University Law Review* 1995, no. 2 (1995), p. 441.

¹⁵²⁷ Cfr. ONIDA, F., *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti: dagli anni Sessanta agli anni Ottanta* (Milano: Giuffrè, 1984), p. 178-179; citado por CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 63.

¹⁵²⁸ Las corporaciones sin ánimo de lucro son aquellas que no prevén la distribución de sus ingresos entre sus miembros, directores o administradores.

corporations, cuyo fin es beneficiar a sus miembros, y las *public benefit corporations*, que son aquellas que no benefician a sus miembros)¹⁵²⁹.

Ahora bien, las organizaciones religiosas han utilizado a lo largo de la historia estadounidense diferentes estructuras para obtener reconocimiento legal, acceder a beneficios fiscales y, principalmente, adquirir y administrar propiedades.

Durante la época colonial, y en la primera etapa luego de la creación de los estados, la práctica corriente era que las organizaciones religiosas obtuvieran su incorporación mediante una ley emanada de la legislatura. Este estatuto particular [*special charter*] estaba dado en función de los propósitos concretos de las entidades religiosas, y les aseguraba ciertas facultades. El sistema tenía la bondad de que se trataba de un estatuto a medida de cada religión, por lo que normalmente era respetuoso de sus estructuras particulares. Sin embargo, el aumento en la cantidad de solicitudes de incorporación (lo que ponía una carga pesada sobre las legislaturas estatales, que debían sancionar una ley para cada comunidad religiosa), así como ciertos abusos del sistema en la forma de favoritismo para algunas religiones, hicieron recomendable abandonar paulatinamente el sistema de *special charters*. Gradualmente se lo fue reemplazando por un sistema leyes generales sobre corporaciones [*general incorporation statutes*], con reglas similares para cada categoría de corporación¹⁵³⁰.

Aunque no están disponibles todas las formas en todos los estados, en general puede afirmarse que las estructuras legales disponibles actualmente para las organizaciones religiosas son la *charitable trust*, la *unincorporated association* (ninguna de ambas es una corporación propiamente dicha), la *corporation sole*, la *religious corporation* y la *not-for-profit corporation*¹⁵³¹. Esta última forma es la más utilizada en los últimos años¹⁵³².

¹⁵²⁹ Cfr. RABASA, O., *El derecho angloamericano: estudio expositivo y comparado del "common law"*, 2a ed. (México: Editorial Porrúa, 1982), p. 203 y ss.

¹⁵³⁰ Hacia la década de 1970, eran dieciséis los estados que aún preveían formas corporativas específicas para organizaciones religiosas concretas (de los cuales tres contemplaban esa posibilidad para catorce o más religiones). Cfr. KAUPER, P. y ELLIS, S., "Religious Corporations and the Law" *Michigan Law Review* 71, no. 8 (1973), p. 1558.

¹⁵³¹ Cfr. GERSTENBLITH, P., "Associational structures..." *op. cit.* p. 441.

¹⁵³² De acuerdo a un estudio conducido por la De Paul University a mediados de la década de 1990, 87% de las organizaciones religiosas utilizan la forma de la *religious not-for-profit corporation*; 8% usa la *unincorporated association*; 3% la general *not-for-profit corporation*; y 1% utilizan otras formas, como la *charitable trust*, la *corporation sole*, la *forprofit corporation* o alguna otra.

Otro tema que merece ser considerado es el modo en que el ordenamiento estadounidense resuelve las disputas sobre propiedad eclesiástica. Como ha quedado establecido en el caso *Ballard*¹⁵³³, no se puede juzgar la veracidad de las creencias religiosas, aunque sí la sinceridad de la convicción. Siempre que la persona acepte de buena fe una serie de creencias, el Estado debe abstenerse de intentar determinar si esas creencias son lógicas o verdaderas.

Como consecuencia, en la resolución de disputas internas sobre bienes eclesiásticos, la Corte viene sosteniendo (desde el célebre caso *Watson v. Jones*¹⁵³⁴) que deben tenerse presentes tres principios: a) los tribunales no pueden basar su decisión en la verdad o falsedad de las creencias religiosas; b) si existe una autoridad eclesiástica preexistente a la disputa, debe referirse la decisión a esa estructura; y c) en ausencia de una estructura tal, los tribunales deben decidir considerando la voluntad de la parte mayoritaria de la feligresía¹⁵³⁵. *Watson* sentó las bases de la llamada doctrina de la autonomía interna de las iglesias. Dicha autonomía alcanza no sólo a las disputas sobre propiedad religiosa, sino también a la interpretación de los dogmas y la disciplina eclesiástica. Dice la Corte en *Watson*: “siempre que las cuestiones de disciplina, o de fe, o de legislación, costumbres o reglas eclesiásticas, se hayan decidido por la más alta autoridad de la iglesia a la que el asunto ha sido llevado, los tribunales civiles deben aceptar esas decisiones como definitivas y como vinculantes para ellos en su aplicación al caso”¹⁵³⁶.

Aun cuando *Watson* se resolvió en la era anterior a la doctrina de la incorporación (y por tanto no resultaba un principio obligatorio para los estados), otros precedentes posteriores reafirmaron su doctrina y avanzaron en la *constitucionalización* de la

SCHEJBAL, J. A. *et al.*, *Report on the Survey of Religious Organizations at the National Level* (Chicago: 1994).

¹⁵³³ United States Supreme Court, *United States v. Ballard* (24/04/1944) US Reports 322 U.S. 78.

¹⁵³⁴ United States Supreme Court, *Watson v. Jones* (Diciembre 1871) US Reports 80 U.S. (13 Wall.) 679.

¹⁵³⁵ En el caso, la Walnut Street Presbyterian Church tenía una clara estructura jerárquica y una bien definida autoridad eclesiástica, por lo que la Corte decidió otorgarle el control de la propiedad a los líderes eclesiásticos aun cuando éstos tenían el apoyo de una fracción minoritaria de la congregación.

¹⁵³⁶ [“*whenever the questions of discipline, or of faith, or ecclesiastical rule, custom, or law have been decided by the highest of these church judicatories to which the matter has been carried, the legal tribunals must accept such decisions as final, and as binding on them, in their application to the case before them.*”] *Watson v. Jones*, *op. cit.*

regla. En *Kedroff*¹⁵³⁷ la Corte sostuvo que el estado de New York había violado la primera y la decimocuarta enmiendas al establecer –en el momento de transferir el control de los bienes eclesiásticos de una facción a otra– ciertas creencias religiosas, lo que resultaba una invasión a la autonomía interna de la religión. Esta doctrina se afianzó en los casos *Presbyterian Church v. Hull Church*¹⁵³⁸ (un caso de secesión de una facción) y *Serbian Orthodox Diocese v. Milivojevich*¹⁵³⁹ (sobre la remoción de un obispo luego de una disputa eclesiástica interna).

La doctrina establecida en estos casos fue luego atemperada en *Jones v. Wolf*¹⁵⁴⁰, un caso que envolvía la disputa sobre la propiedad de una iglesia luego del cisma de una iglesia local respecto de la iglesia madre (de organización jerárquica) a la cual estaba hasta entonces afiliada. La Corte sostuvo que el Estado está autorizado constitucionalmente a adjudicar la propiedad en disputa adoptando “principios legales neutrales” [*neutral principles of law*] aplicados al análisis de los estatutos eclesiásticos generales, los estatutos de la iglesia local, y otros documentos. Se aclara, además, que la primera enmienda no requiere del Estado que adopte una actitud de obligatoria defensa de la autoridad religiosa en la resolución de disputas sobre la propiedad eclesiástica en las que ningún asunto de controversia doctrinal se encuentra en discusión.

De cualquier modo, parece claro que el nivel de autonomía de las iglesias y organizaciones religiosas es alto, y que se respeta la libertad de estos grupos de organizarse y definir sus cuestiones internas del modo que mejor les parezca, limitando al mínimo la intervención estatal.

Esta autonomía se ha extendido incluso a ciertos aspectos de las relaciones laborales de las organizaciones religiosas con sus empleados, bien que de manera limitada.

¹⁵³⁷ United States Supreme Court, *Kedroff v. Saint Nicholas Cathedral* (24/11/1952) US Reports 344 U.S. 94. El caso, que se dio en el marco de la Guerra Fría, resolvió la disputa suscitada por la transferencia de la propiedad eclesiástica de la iglesia Ortodoxa del Sínodo de Moscú al de América. Dicha transferencia fue establecida por una ley de la legislatura de New York, la que además establecía ciertas reglas sobre los asuntos internos de la iglesia (explicitaba que la iglesia debía mantener la fe, la doctrina, el ritual, la comunión, la disciplina, los cánones, las tendencias y los usos de la religión oriental). *Kedroff*, en nombre de la jerarquía de la iglesia Ortodoxa moscovita, demandó en busca de retener el control de la iglesia local.

¹⁵³⁸ United States Supreme Court, *Presbyterian Church v. Hull Church* (27/01/1969) US Reports 393 U.S. 440.

¹⁵³⁹ United States Supreme Court, *Serbian Orthodox Diocese v. Milivojevich* (21/06/1976) US Reports 426 U.S. 696.

¹⁵⁴⁰ United States Supreme Court, *Jones v. Wolf* (16/01/1979) US Reports 443 U.S. 595.

Aunque en general las relaciones de las organizaciones religiosas con los empleados no religiosos se rigen por la legislación laboral de manera normal, la Corte ha autorizado algunas excepciones incluso en esos casos. Por ejemplo, en *Corporation of Presiding Bishop v. Amos*¹⁵⁴¹ (donde se discutía la constitucionalidad de la sección 702 de la *Civil Rights Act* de 1964 que permitía a empleadores religiosos contratar a sus empleados –incluso los no estrictamente religiosos– en base a criterios religiosos) la Corte sostuvo en un fallo unánime que dicha previsión superaba el *Lemon test*, y que por tanto no era inconstitucional. El Justice Marshall, en su voto concurrente, sostuvo que el Estado no puede determinar en reemplazo de las organizaciones religiosas cuáles de sus actividades se cuentan como religiosas y cuáles no, sin poner en riesgo la libertad religiosa protegida por la Constitución¹⁵⁴².

En el reciente caso *Hosanna-Tabor*¹⁵⁴³, la Corte tuvo oportunidad de resolver si la llamada “excepción ministerial” –que permite a los empleadores religiosos sustraerse de la normativa antidiscriminatoria por motivos religiosos¹⁵⁴⁴– era extensiva también a otros empleados que sin ser ministros tienen ciertas características especiales. El

¹⁵⁴¹ United States Supreme Court, *Corporation of Presiding Bishop v. Amos* (31/03/1987) US Reports 483 U.S. 327.

¹⁵⁴² “Lo que hace difícil la aplicación de una distinción entre lo religioso y lo secular es que el carácter de una actividad no es evidente en sí mismo. Como resultado, determinar si una actividad es religiosa o secular requiere un análisis indagando caso por caso. Esto se traduce en una considerable intromisión del Estado en curso en los asuntos religiosos. Por otra parte, esta perspectiva de la intrusión gubernamental plantea la preocupación de que una organización religiosa puede verse impedida en su actividad de libre ejercicio [...] La sensibilidad hacia la libertad religiosa individual dicta que se permita la discriminación religiosa sólo con respecto al empleo en actividades religiosas. La preocupación por la autonomía de las organizaciones religiosas exige que evitemos el entrelazamiento y la paralización de la expresión religiosa que una determinación caso por caso produciría. No podemos eludir el hecho de que estos objetivos están en tensión. Debido a la naturaleza de las actividades sin fines de lucro, creo que una exención categórica para tales empresas equilibra adecuadamente estas preocupaciones en tensión”.

[“*What makes the application of a religious-secular distinction difficult is that the character of an activity is not self-evident. As a result, determining whether an activity is religious or secular requires a searching case-by-case analysis. This results in considerable ongoing government entanglement in religious affairs. See id., at 613. Furthermore, this prospect of government intrusion raises concern that a religious organization may be chilled in its free exercise activity [...] Sensitivity to individual religious freedom dictates that religious discrimination be permitted only with respect to employment in religious activities. Concern for the autonomy of religious organizations demands that we avoid the entanglement and the chill on religious expression that a case-by-case determination would produce. We cannot escape the fact that these aims are in tension. Because of the nature of nonprofit activities, I believe that a categorical exemption for such enterprises appropriately balances these competing concerns.*”]

¹⁵⁴³ United States Supreme Court, *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School v. Equal Employment Opportunity Commission* (11/01/2012) US Reports 565 U.S. ____

¹⁵⁴⁴ No obstante lo cual, hay consenso en que los empleadores religiosos están sujetos a la normativa antidiscriminatoria derivada de otros factores tales como raza, género o edad.

caso se trataba de un maestro de una escuela luterana calificado por la Iglesia como “llamado” (*called*), en oposición a otros docentes considerados “laicos” (*lays*) o simplemente “contratados” (*contract*). La Corte resolvió que la demanda por despido discriminatorio presentada por el maestro estaba bloqueada por la primera enmienda, ya que a la relación entre él y la comunidad religiosa le aplica la regla de la excepción ministerial.

Mucho más controversial resultó el caso *Hobby Lobby*¹⁵⁴⁵. Se trataba allí de la objeción de conciencia realizada por los representantes de una empresa para abstenerse de proveer ciertos medios anticonceptivos a sus empleados (lo que es parte de las obligaciones patronales según la normativa de la seguridad social). La familia Green, dueños de la empresa, tienen organizada su cadena de 500 tiendas y 13.000 empleados conforme a principios religiosos, y así lo han manifestado siempre expresamente. Uno de esos principios es que el uso de ciertos medios de contracepción es inmoral. La ley prevé excepciones a la obligación de financiar ciertos métodos anticonceptivos para los empleadores siempre que sean instituciones religiosas u organizaciones sin fines de lucro; sin embargo, no hay disposiciones similares para las empresas con fines de lucro. Por tanto los Green demandaron judicialmente solicitando esa excepción en base a la RFRA. En una decisión de 5 a 4, no exenta de una fuerte polémica social y mediática, la *Supreme Court* otorgó la excepción solicitada. El Justice Alito, que redactó el voto de la mayoría, entendió que forzar a una compañía (esto es, a los individuos que son sus dueños) a financiar anticonceptivos que están en contra de sus principios religiosos es una carga sustancial a la libertad religiosa. Siguiendo el estándar fijado por la RFRA, esto sólo sería posible si el Estado demostrase que hay un interés público apremiante (en el caso, se daría), y si la medida “además constituye el medio menos restrictivo para alcanzar ese interés; y la normativa no cumple con este test”¹⁵⁴⁶. Como lo enfatizó el Justice Kennedy en su opinión concurrente, de hecho existe actualmente un medio menos restrictivo para proteger igualmente la salud de las trabajadoras: “hay un marco existente, reconocido, funcional y que ya ha sido implementado para proveer

¹⁵⁴⁵ United States Supreme Court, *Burwell v. Hobby Lobby Stores* (30/06/2014) US Reports 573 U.S. ____.

¹⁵⁴⁶ [“...it must also constitute the least restrictive means of serving that interest, and the mandate plainly fails that test.”]

la cobertura de salud”¹⁵⁴⁷, que es la prevista para las entidades sin fines de lucro. Para decir de ese modo, la Corte amplió el concepto de “persona” previsto por la RFRA para alcanzar a las sociedades comerciales cerradas [*closely held corporations*]¹⁵⁴⁸.

La Justice Bader Ginsburg opinó, en su voto disidente, que la cuestión debía resolverse en base a los criterios del caso *Smith*¹⁵⁴⁹, de modo de que no puede haber violación a la libertad religiosa cuando la carga sobre la misma provenga como consecuencia incidental de la observancia de una ley válida de cumplimiento general. Por otro lado, entendiendo que las compañías con fin de lucro no pueden considerarse titulares del derecho de libertad religiosa, mal puede decirse que sufran una carga sustancial en el ejercicio de ese derecho.

Asistencia financiera del Estado a los grupos religiosos

Tal vez el primer caso referido a la asistencia financiera a instituciones patrocinadas por grupos religiosos sea *Bradfield v. Roberts*¹⁵⁵⁰, donde se analizó la constitucionalidad de la asignación de fondos estatales a un hospital católico con el objetivo de ampliar sus instalaciones. El tribunal máximo sostuvo la constitucionalidad de la medida, considerando que el hospital había obtenido su personalidad jurídica (*incorporated*) por una ley del Congreso, lo que limitaba la autoridad de los empleados y directivos religiosos de la institución. También se tuvo en cuenta que los propósitos de la institución no eran religiosos, sino que antes bien estaban orientados a atender a todas las personas enfermas y discapacitadas del Distrito de Columbia.

La mayor parte de los casos tratados por la Corte Suprema en referencia a la asistencia financiera estatal a la religión, sin embargo, están relacionados a las escuelas religiosas. A su vez, la mayoría de estos procesos están relacionados con instituciones de educación básica. Con excepción de un proceso aislado de

¹⁵⁴⁷ [“...there is an existing, recognized, workable, and already-implemented framework to provide coverage.”]

¹⁵⁴⁸ Conforme al Internal Revenue Service, se considera *closely held corporation* a una compañía si: a) tiene más del 50% del valor de sus acciones en manos (directa o indirectamente) de cinco individuos o menos en cualquier momento durante los últimos seis meses del período impositivo anual; y b) no es una compañía de servicios personales.

¹⁵⁴⁹ *Smith II*, *op. cit.*

¹⁵⁵⁰ United States Supreme Court, *Bradfield v. Roberts* (04/12/1899) US Reports 175 U.S. 291.

comienzos del siglo XX¹⁵⁵¹, la serie de casos resueltos por el tribunal máximo comienza con el importante precedente *Everson*¹⁵⁵², en el que se discutía la constitucionalidad de una ley de New Jersey que permitía el reembolso de los gastos de los padres que enviaban a sus hijos a escuelas católicas utilizando el sistema de transporte público. La Corte decidió, en un fallo dividido de cinco a cuatro, que esa normativa no violaba la *establishment clause*. En su voto por la mayoría, el Justice Black opinó que ciertos servicios públicos, como el transporte escolar y la seguridad policial, están “separados y tan indiscutiblemente delimitados de la función religiosa”, que el hecho de que el Estado los provea no viola la primera enmienda. Jackson y Frankfurter, por la disidencia, plantearon la siguiente cuestión: ¿es constitucional gravar al demandante para pagar el costo de llevar a los alumnos a una escuela religiosa de una denominación específica? En su opinión no. Y agregan que “la educación católica es la roca en la que toda su estructura se asienta, por lo que destinar dinero de los impuestos para ayudar a las escuelas católicas resulta indistinguible de prestar esa ayuda a Iglesia Católica misma”¹⁵⁵³.

En resumen, la cuestión controversial parece ser la relación entre libertad e igualdad: mientras que para la mayoría libertad religiosa e igualdad religiosa se aseguran otorgando el mismo tratamiento estatal a las escuelas públicas y a las escuelas religiosas privadas, para la disidencia la igualdad religiosa se asegura con la escuela pública gratuita, y la libertad religiosa con el derecho de los ciudadanos de elegir o no una escuela religiosa privada confesional¹⁵⁵⁴. A similar conclusión se llegó unos años más tarde en *Board of Education v. Allen*¹⁵⁵⁵.

En 1973 la Corte resolvió otro caso que significó un hito en la jurisprudencia relativa a la *establishment clause*. Se trata del ya citado *Lemon v. Kurtzman*¹⁵⁵⁶ (que fue resuelto en conjunto con *Earley v. DiCenso* y *Robinson v. DiCenso*), donde se

¹⁵⁵¹ United States Supreme Court, *Quick Bear v. Leupp* (18/05/1908) US Reports 210 U.S. 50. Allí la Corte resolvió que el dinero que el Estado asignaba a las reservas de nativos americanos podían ser utilizadas para pagar los aranceles de escuelas religiosas. Esto no ponía en riesgo la separación de iglesia y Estado, ya que el dinero pertenecía a la tribu y no al Estado.

¹⁵⁵² *Everson, op. cit.*

¹⁵⁵³ [“*Catholic education is the rock on which the whole structure rests, and to render tax aid to its Church school is indistinguishable to me from rendering the same aid to the Church itself.*”]

¹⁵⁵⁴ *Cfr. MORÁN, G. M., La protección jurídica... op. cit. p. 49.*

¹⁵⁵⁵ United States Supreme Court, *Board of Education v. Allen* (10/06/1968) US Reports 392 U.S. 236.

¹⁵⁵⁶ *Lemon, op. cit.*

discutió la constitucionalidad de leyes de Pennsylvania y Rhode Island que preveían ayudas financieras estatales destinadas al salario de los docentes (y otros gastos) de escuelas privadas, incluidas las religiosas [*church-related educational institutions*]. En una decisión unánime con voto del Justice Burger, la Corte propuso el célebre test de tres partes para considerar la validez de las leyes sospechosas de violar la *establishment clause*: esas leyes deben tener “un propósito legislativo secular” [*a secular legislative purpose*], su principal efecto no debe ser el avance o la inhibición de la religión, y no debe fomentar “un involucramiento excesivo del Estado con la religión” [*an excessive government entanglement with religion*]. A juicio del tribunal la legislación analizada, en cuanto significaba el subsidio de escuelas parroquiales, no superaba el test y por tanto fue considerada inconstitucional.

A partir de Lemon, y durante varios años, la Corte continuó aplicando un criterio similar, considerando en consecuencia constitucionalmente inválidos la mayoría de los programas de asistencia financiera a las escuelas religiosas¹⁵⁵⁷. Hubo sin embargo unas pocas excepciones.

En *Wolman v. Walter*¹⁵⁵⁸, con un fallo dividido y diversas mayorías, se aceptaron los beneficios estatales provistos a alumnos de escuelas religiosas consistentes en la provisión de libros, evaluaciones estandarizadas, servicios de diagnóstico y servicios terapéuticos, mientras que se consideraron inconstitucionales las ayudas de material de enseñanza y viajes de estudio. La distinción que hizo la Corte se basó en que los primeros son religiosamente neutrales, mientras que los últimos tendrían “el efecto primario de proveer un apoyo directo y sustancial a un emprendimiento religioso”¹⁵⁵⁹. Similar criterio se siguió en el caso *Regan*¹⁵⁶⁰.

¹⁵⁵⁷ United States Supreme Court, *Levitt v. Committee for Public Education* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 472; United States Supreme Court, *Committee for Public Education v. Nyquist* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 756; United States Supreme Court, *Sloan v. Lemon* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 825; United States Supreme Court, *Meek v. Pittenger* (19/05/1975) US Reports 421 U.S. 349; United States Supreme Court, *Aguilar v. Felton* (01/07/1985) US Reports 473 U.S. 402; United States Supreme Court, *New York v. Cathedral Academy* (06/12/1977) US Reports 434 U.S. 125.

¹⁵⁵⁸ United States Supreme Court, *Wolman v. Walter* (24/06/1977) US Reports 433 U.S. 299.

¹⁵⁵⁹ [“*the primary effect of providing a direct and substantial advancement of the sectarian enterprise.*”]

¹⁵⁶⁰ United States Supreme Court, *Committee for Public Education v. Regan* (20/02/1980) US Reports 444 U.S. 646. En este caso la legislatura de New York, como consecuencia de la inconstitucionalidad de una ley de ayuda financiera a las escuelas religiosas decretada en el caso *Levitt*, dictó con similares alcances pero con dos enmiendas principales: ponían ciertos requisitos para la concesión de las ayudas, y establecían un sistema de auditoría para controlar el uso del dinero.

En *Mueller v. Allen*¹⁵⁶¹ la Corte, en fallo dividido cinco a cuatro, amplía la concesión de beneficios financieros para padres de alumnos de escuelas parroquiales. La mayoría considera constitucional una ley de Minnesota que permitía la exención de impuestos por los gastos de matrícula, libros de texto y transporte de escuelas privadas, religiosas o no. El voto por la mayoría fue redactado por el Justice Rehnquist (cuya influencia comienza a observarse con claridad desde entonces, y se evidencia más aún durante su período como *Chief Justice*)¹⁵⁶², y tiene la particularidad de considerar constitucional este tipo de asistencia financiera sin abandonar el *Lemon test*. En su opinión la normativa analizada no tenía “el efecto primario de apoyar los objetivos religiosos de las escuelas no públicas”¹⁵⁶³, ni generaba una excesiva intromisión del Estado en la religión. Según el argumento de Rehnquist, las deducciones están disponibles para todos los padres, ya que no existe ningún *imprimatur* o aprobación estatal sobre las escuelas religiosas.

En *Mitchell v. Helms*¹⁵⁶⁴ se acentúa esta tendencia, al considerarse constitucionalmente permisibles los préstamos de material educativo y equipamiento a las escuelas religiosas, siempre que los elementos prestados sean neutrales ideológicamente. La decisión fue seis a tres. El Justice Thomas, escribiendo la opinión de la mayoría, destacó la neutralidad de la norma: los préstamos se hacían por igual a escuelas seculares y no seculares. “Si la asistencia estatal a escuelas religiosas resulta o no en adoctrinamiento religioso depende —en última instancia— de

¹⁵⁶¹ United States Supreme Court, *Mueller v. Allen* (29/06/1983) US Reports 463 U.S. 388.

¹⁵⁶² La posición de Rehnquist sobre los derechos de las minorías ha sido objeto de polémicas. Durante las audiencias previas a su confirmación como *Chief Justice* se hizo público un documento redactado muchos años atrás por Rehnquist (mientras servía como asistente del Justice Jackson). Se trataba de un memorando preparado en ocasión del caso *Brown v. Board of Education*, donde se discutía la constitucionalidad del sistema de segregación racial en las escuelas públicas, denominado “iguales pero separados”. Allí sostenía Rehnquist que la segregación racial debía mantenerse, afirmando que “al argumento [...] de que la mayoría no puede privar a una minoría de sus derechos constitucionales, la respuesta debe ser que mientras esto suena bien en teoría, a largo plazo es la mayoría la que determina cuales son los derechos constitucionales de las minorías”.

[“*To the argument ... that a majority may not deprive a minority of its constitutional right, the answer must be made that while this is sound in theory, in the long run it is the majority who will determine what the constitutional rights of the minority are.*”] Committee On The Judiciary, U.S. Senate, Hearings on the Nomination of Justice William Hubbs Rehnquist to be Chief Justice of the United States, 29, 30, 31/07 y 01/08 1986.

Durante las audiencias Rehnquist se desdijo, no obstante lo cual su imagen quedó asociada a aquella opinión. *Cfr.* LIPTAK, A., “The Memo That Rehnquist Wrote and Had to Disown,” *The New York Times*, 11/09/2005.

¹⁵⁶³ [“*the primary effect of advancing the sectarian aims of the non-public schools.*”]

¹⁵⁶⁴ United States Supreme Court, *Mitchell v. Helms* (28/06/2000) US Reports 530 U.S. 793.

si cualquier adoctrinamiento que ocurra puede razonablemente atribuirse a la acción estatal”¹⁵⁶⁵. El Justice Souter, opinando por la minoría, sostuvo que aun cuando la distribución se hiciera de forma neutral, el criterio fundamental a tener en cuenta es si se está ayudando al avance de la religión con dinero público. Según su criterio, sólo serían permisibles las ayudas que tengan una naturaleza puramente secular y beneficios puramente seculares, y los casos en los que ello ocurre son extremadamente limitados.

También en relación a instituciones de educación superior se han planteado cuestiones tocantes a la asistencia financiera estatal. Aquí entran en juego elementos diferentes: en el ambiente universitario rige la libertad académica, y la relación entre la universidad y la religión que la patrocina no siempre es del todo clara.

En *Tilton*¹⁵⁶⁶ la Corte decidió, en fallo dividido cinco contra cuatro, que no es inconstitucional la asignación de fondos federales para financiar la construcción de instalaciones en universidades religiosamente afiliadas. Para ello se tuvo en cuenta que los fondos estaban destinados a edificios no religiosos, “indistinguibles de las instalaciones típicas de una universidad estatal”¹⁵⁶⁷. Esta tendencia se profundizó en *Roemer*¹⁵⁶⁸. Allí el tribunal sostuvo (nuevamente cinco a cuatro) la constitucionalidad de la asignación de fondos públicos para universidades religiosas que tuvieran otras carreras aparte de teología. El monto de esos fondos se calculaba en base a la cantidad de estudiantes (distintos de los de teología) matriculados en la universidad. La mayoría se basó nuevamente en que las universidades utilizarían el dinero para financiar funciones seculares, poniendo la responsabilidad en las propias casas de estudio sobre el modo de gastar el dinero sin mezclar funciones religiosas y no religiosas. Similar criterio se sostuvo en *Hunt*¹⁵⁶⁹.

¹⁵⁶⁵ [“*Whether governmental aid to religious schools results in religious indoctrination ultimately depends on whether any indoctrination that occurs could reasonably be attributed to governmental action.*”]

¹⁵⁶⁶ United States Supreme Court, *Tilton v. Richardson* (28/06/1971) US Reports 403 U.S. 672.

¹⁵⁶⁷ [“*indistinguishable from a typical state university facility.*”] La Corte sin embargo anuló una parte de la normativa cuestionada: la cláusula que establecía que tras veinte años de uso no religioso, las instalaciones construidas quedarían liberadas para el uso que la universidad decidiera.

¹⁵⁶⁸ United States Supreme Court, *Roemer v. Board of Public Works of Maryland* (21/06/1976) US Reports 426 U.S. 736.

¹⁵⁶⁹ United States Supreme Court, *Hunt v. McNair* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 734.

En *Bob Jones University*¹⁵⁷⁰ la Corte señaló una limitación a la asistencia financiera a universidades religiosas: consideró correcta la decisión del Internal Revenue Service (IRS) de discontinuar las exenciones impositivas a una universidad religiosa por promover actitudes racistas. Las creencias religiosas no pueden ser utilizadas como una excusa para sostener comportamientos que violan principios fundamentales para la sociedad.

Como ha podido observarse, en general la limitación a la asistencia está relacionada al uso en actividades no religiosas. Sin embargo, en *Witters*¹⁵⁷¹ la Suprema Corte sostuvo la constitucionalidad de la ayuda financiera otorgada por el Washington Department of Services for the Blind a un alumno de teología ciego. Para así decidir, se consideró que la ayuda era entregada directamente al alumno (no a la institución educativa religiosa), y que la base para otorgar esta asistencia era su situación física particular, independientemente de la carrera que esté cursando.

Una situación particular se dio en el caso *Rosenberger*, donde un alumno de una universidad estatal solicitó un subsidio universitario para publicar "*Wide Awake: A Christian Perspective at the University of Virginia*" [Totalmente despiertos: Una perspectiva cristiana de la University of Virginia]. El subsidio fue rechazado en base a una normativa de la universidad que prohíbe promover o manifestar una creencia particular en una deidad o realidad última. En una decisión dividida (nuevamente cinco a cuatro), la Corte consideró que los derechos otorgados por la primera enmienda al alumno habían sido violentados. En un interesante argumento, mantuvo la mayoría que la universidad no estaba justificada para prohibir la publicación de material de orientación religiosa mientras sigue financiando material de orientación atea. Las normas de financiación para todos los alumnos deben estar basadas en una regla uniforme.

En cuanto a las organizaciones religiosas propiamente dichas, antes de ingresar al análisis de los casos resueltos por la *Supreme Court* referidos a la asistencia financiera a la religión es oportuno hacer una breve referencia al sistema de exenciones impositivas estadounidense.

¹⁵⁷⁰ United States Supreme Court, *Bob Jones University v. United States* (24/05/1983) US Reports 461 U.S. 574.

¹⁵⁷¹ United States Supreme Court, *Witters v. Washington Department of Services for the Blind* (27/01/1986) US Reports 474 U.S. 481.

En Estados Unidos no existen asignaciones directas de fondos para las organizaciones religiosas. Estas pueden gozar, en cambio, de ciertos beneficios fiscales bajo determinadas condiciones. Una organización religiosa que se constituye como corporación sin ánimo de lucro puede beneficiarse con exenciones impositivas, para lo cual debe ser considerada exenta por la autoridad. Dicho de otro modo, una corporación sin ánimo de lucro puede no estar exenta fiscalmente, pero una corporación exenta del pago de impuestos tiene que ser necesariamente una corporación sin ánimo de lucro¹⁵⁷².

En rigor, y de acuerdo con la información provista por el IRS¹⁵⁷³, dicho status se concede en forma automática, asumiendo que la organización religiosa cumple con las condiciones establecidas por la normativa impositiva. Básicamente esos requisitos son: a) estar organizada y operada en base a propósitos exclusivamente religiosos; b) no repartir ni desviar ganancias hacia particulares; c) no realizar *lobby* político (una actividad que en Estados Unidos está prevista y regulada); d) no intervenir en campañas políticas; y e) no realizar actividades ilegales.

Toda vez que la exención es automática, no es necesario que una iglesia o grupo religioso realice alguna inscripción para estar exento. No obstante ello, en la práctica muchas iglesias solicitan que IRS se expida formalmente, para asegurar tanto la propia exención como la deducción impositiva de sus donantes.

Las organizaciones religiosas que no son iglesias (ministerios no denominacionales, ministerios interdenominacionales, entidades dedicadas al estudio de la religión) tienen un tratamiento muy similar, con la excepción de que éstas sí deben aplicar ante IRS (y además están habilitadas para hacer *lobby*).

El IRS otorga automáticamente el beneficio requerido, y se encarga luego de controlar el cumplimiento de los requisitos previstos. En caso de considerar que se han violado las reglas, IRS puede revocar automáticamente las exenciones. Es interesante que aunque en la normativa estadounidense no existe un concepto de "religión" o "iglesia", IRS sí ha ido estableciendo, en base a la jurisprudencia administrativa y judicial, una serie de criterios para determinación de la existencia de una iglesia. Dichos criterios son:

¹⁵⁷² Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de... op. cit.* p. 64.

¹⁵⁷³ RICHARDSON, V. G., "Churches and Religious Organizations" (Internal Revenue Service, 2012).

- a) personalidad legal distintiva;
- b) un credo reconocido y un modo de adoración;
- c) una estructura de gobierno eclesiástico clara y definida;
- d) un código formal de doctrina y disciplina;
- e) una historia religiosa definida;
- f) una membresía no asociada con ninguna otra iglesia o denominación;
- g) ministros ordenados luego de cumplir con estudios predeterminados;
- h) ministros ordenados ministrando sus congregaciones;
- i) literatura propia;
- j) lugares de adoración establecidos;
- k) congregaciones regulares;
- l) servicios religiosos regulares;
- m) escuelas dominicales de instrucción religiosa para los niños y jóvenes;
- n) instituciones educativas para preparación de los ministros.

Estos criterios se utilizan para determinar caso por caso la existencia o no de iglesia, sin que existan fórmulas o definiciones generales. El sistema se complementa con dos pautas adicionales: ningún criterio por sí solo es determinante, ni todos y cada uno de los criterios deben estar presentes.

En cuanto a los conflictos relacionados al tema que han sido resueltos por la Corte Suprema, merece destacarse el caso *Walz*¹⁵⁷⁴ de 1973. Allí el demandante solicitó la inconstitucionalidad de la exención impositiva a la propiedad eclesiástica, por resultar una contribución indirecta a la religión y ser por tanto una violación a la *establishment clause*. Con una mayoría de siete a uno, la Corte sostuvo que esas exenciones no violan la primera enmienda, ya que su propósito no es apoyar ni inhibir la religión. La opinión mayoritaria se encargó también de diferenciar las exenciones impositivas de los subsidios directos, los que constituyen un indebido entrelazamiento del Estado y la religión. La exenciones impositivas, por su parte,

¹⁵⁷⁴ United States Supreme Court, *Walz v. Tax Commision of City of New York* (04/05/1970) US Reports 397 U.S. 664.

crean sólo un “mínimo y remoto involucramiento entre religión y Estado, mucho menor al que generaría la aplicación de impuestos a las iglesias”¹⁵⁷⁵. La Corte destaca, además, que la “neutralidad benevolente” [*benevolent neutrality*] hacia la religión está profundamente embebida en la trama de la vida nacional de los Estados Unidos. En *Larson v. Valente*¹⁵⁷⁶ (donde se discutía la constitucionalidad de una ley de Minnesota que exigía a las organizaciones religiosas registrarse en el Departamento de Comercio en orden a obtener exenciones impositivas, salvo aquellas que se financiaran al menos en un 50% con donaciones) la Corte definió que la exención debe aplicarse de manera igualitaria a todas las religiones, y que la exigencia de inscribirse para recibirla viola el *Lemon test*.

En línea con el criterio rector sentado en esas sentencias, en los años subsiguientes se han ido resolviendo diversos casos tocantes a las exenciones impositivas para organizaciones religiosas. En *Texas Monthly*¹⁵⁷⁷, una editorial no religiosa demandó la inconstitucionalidad de la exención impositiva a las publicaciones religiosas, al tiempo que reclamó la devolución de los impuestos pagados. En un fallo dividido (seis a tres) la mayoría de la Corte opinó que la exención analizada era inconstitucional por generar de parte del Estado “un subsidio exclusivo para organizaciones religiosas” [*directs a subsidy exclusively to religious organizations*]. Tamizando la normativa a través del *Lemon test*, el tribunal consideró que la ley no tenía un propósito secular, y que no podría “considerarse razonablemente como la remoción de un elemento disuasivo impuesto por el Estado al libre ejercicio de la religión”¹⁵⁷⁸. La carga impositiva sobre las publicaciones religiosas no significa un impedimento para la libertad religiosa, por lo que el Estado no puede quitar esas cargas mientras las mantiene para las publicaciones seculares. Eso sería darles una ventaja impropia en violación de la primera enmienda. Un criterio similar se sostuvo en *Swaggart Ministries*¹⁵⁷⁹ respecto de la venta de material religioso en “cruzadas evangelísticas”.

¹⁵⁷⁵ [“*minimal and remote involvement between church and state and far less than taxation of churches.*”]

¹⁵⁷⁶ United States Supreme Court, *Larson v. Valente* (21/04/1982) US Reports 456 U.S. 228.

¹⁵⁷⁷ United States Supreme Court, *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* (21/02/1989) US Reports 489 U.S. 1.

¹⁵⁷⁸ [“*reasonably be seen as removing a significant state-imposed deterrent to the free exercise of religion.*”]

¹⁵⁷⁹ United States Supreme Court, *Swaggart Ministries v. California Board of Equalization* (17/01/1990) US Reports 493 U.S. 378.

Por lo tanto, el criterio de la Corte parece ser que las organizaciones religiosas (organizadas en forma de corporaciones sin fines de lucro) están exentas impositivamente, no obstante lo cual algunas de sus actividades no necesariamente lo están.

Finalmente cabe analizar un caso de objeción de conciencia frente a las obligaciones fiscales¹⁵⁸⁰. Se trataba de un granjero y carpintero amish, quien por creencia religiosa se sentía obligado a proveer personalmente asistencia para los compañeros de su comunidad, reemplazando la asistencia que provee la seguridad social. Durante varios años omitió retener los aportes de sus empleados, así como hacer sus propios aportes patronales, debido a que consideraba que esto violaba su fe. Intimidado por el IRS, reclamó judicialmente la inconstitucionalidad de la exigencia tributaria por violar la *free exercise clause*. La Corte sostuvo que la imposición de cotizar a la seguridad social no es inconstitucional, ya que si bien hay un conflicto entre la obligación tributaria y la fe amish, no todos los límites impuestos al ejercicio de la religión son inconstitucionales. El Estado puede justificar limitaciones a la libertad religiosa siempre que sean esenciales para el cumplimiento de un interés estatal primordial. En la especie, permitir que la cobertura privada y voluntaria de las contingencias sociales, en vez de mediante el servicio de seguridad social, socavaría el sistema y lo haría imposible de administrar. Es deseable encontrar acomodaciones a las diferentes creencias religiosas, aunque en este caso parece resultar impracticable.

Acceso a la asistencia y a la promoción religiosa

La *free exercise clause* garantiza una amplia libertad religiosa. La Corte ha distinguido dos conceptos incluidos en esa cláusula: “libertad para creer y libertad para actuar. La primera es absoluta, mientras que por la propia naturaleza de las cosas, la segunda no puede serlo”¹⁵⁸¹. Por lo tanto, no existe garantía de una protección absoluta para toda conducta motivada en la religión¹⁵⁸². No obstante ello, intenta reducirse a su mínima expresión las limitaciones al ejercicio de la libertad religiosa.

¹⁵⁸⁰ United States Supreme Court, *United States v. Lee* (23/02/1982) US Reports 455 U.S. 252.

¹⁵⁸¹ [“(the clause) embraces two concepts—freedom to believe and freedom to act. The first is absolute but, in the nature of things, the second cannot be.”] *Cantwell*, *op. cit.*

¹⁵⁸² *Cfr.* CHEMERINSKY, E., *Constitutional law: principles and policies op. cit.* p. 1248.

La inexistencia de un registro de organizaciones religiosas y de una autoridad de aplicación prevista a tal efecto se complementa, de manera natural, con la amplia libertad religiosa señalada. Esto significa que está garantizada no sólo la posibilidad de ejercer el culto, sino también de compartir la propia fe con los demás por diversos medios, y de brindar asistencia espiritual a las personas en situaciones de especial necesidad (miembros de las fuerzas armadas, pacientes internados en centros de salud, internos en instituciones penitenciarias, etc.). Los casos relativos a la *free exercise clause* que han sido resueltos por la Corte abarcan un amplio rango de situaciones¹⁵⁸³, pocas de las cuales han estado vinculadas a la posibilidad de acceso a los ámbitos mencionados y la promoción de la propia fe.

A comienzos de la década de 1980 la International Society for Krishna Consciousness demandó la inconstitucionalidad de una norma estatal que prohibía la venta pública ambulante dentro de la feria estatal anual¹⁵⁸⁴. Los hare Krishna adujeron que dicha normativa lesionaba su libertad religiosa, ya que les imposibilitaba distribuir su literatura del modo que acostumbraban. Valiéndose del criterio “tiempo, forma y lugar adecuados” [*valid time, manner, and place*] la Corte rechazó la demanda, entre otros argumentos porque la norma se aplicaba igualmente a todos los grupos, no se basaba en el contenido del mensaje de uno u otro grupo, y estaba dada con el objetivo de proteger la seguridad y conveniencia en el desarrollo de la feria.

En un caso mucho más reciente¹⁵⁸⁵, la Corte tuvo oportunidad de resolver el reclamo de los testigos de Jehová que se veían, por una normativa local, obligados a pedir autorización previa al alcalde para poder distribuir sus publicaciones puerta por

¹⁵⁸³ WITTE, J., "The Study of Law and Religion in the United States: An Interim Report" *Ecclesiastical Law Journal* 14 no. 3, (2012). La lista incluye peticiones de objetores de conciencia al servicio militar, a la educación, a los juramentos, a tratamientos médicos, etc.; reclamos de una protección constitucional especial para las vestimentas religiosas, determinada apariencia personal, el proselitismo, la observancia del día de reposo o sagrado, y el acceso a los lugares sagrados; pedidos de acomodación especial en las fuerzas armadas, las prisiones, los hospitales, las escuelas públicas, los organismos de gobierno, los espacios públicos y los lugares de trabajo.

¹⁵⁸⁴ United States Supreme Court, *Heffron v. Int. Society for Krishna Consciousness* (22/06/1981) US Reports 452 U.S. 640.

¹⁵⁸⁵ United States Supreme Court, *Watchtower Bible & Tract Society of New York v. Village of Stratton* (17/06/2002) US Reports 536 U.S. 150. La votación fue 8 a 1. El único disidente fue el Justice Rehnquist, quien sostuvo que la decisión del tribunal privó residentes del grado de responsabilidad y seguridad que la exigencia de autorización previa proporciona.

puerta¹⁵⁸⁶. El máximo tribunal consideró que dicha ordenanza viola la primera enmienda, que alcanza al proselitismo religioso, el discurso político anónimo y la distribución de volantes. El interés de las autoridades en prevenir el fraude o mejorar la seguridad no es motivo suficiente para coartar aquellas libertades.

En cuanto al ejercicio de la libertad religiosa por parte de quienes se encuentran detenidos en instituciones penitenciarias, se han presentado dos casos significativos ante la Corte. El primero de ellos fue iniciado por un grupo de reclusos musulmanes¹⁵⁸⁷, quienes por una normativa de la autoridad penitenciaria se vieron impedidos de asistir a *Jumu'ah*¹⁵⁸⁸. Ante la demanda solicitando la inconstitucionalidad de la normativa penitenciaria, la Corte sostuvo que dicha regla estaba razonablemente relacionada con un interés estatal legítimo (finalidades penales en este caso), y que por tanto no puede ser considerada violatoria de la primera enmienda. Se tuvo en cuenta que, aunque los reclusos se veían impedidos de asistir a *Jumu'ah*, podían todavía participar del resto de las ceremonias musulmanas practicadas en la cárcel. También se valoró que no existían alternativas de acomodación razonable disponibles. Se tuvo presente, además, que dirigir instituciones penitenciarias es una tarea tan delicada y compleja que las autoridades deben contar con el mayor margen posible de acción en orden a lograr sus finalidades.

El segundo de los casos fue resuelto en 2005¹⁵⁸⁹, y vino a consecuencia del planteo de los internos de una prisión de Ohio quienes alegaban que las autoridades penitenciarias no realizaban las acomodaciones necesarias para que los reclusos de religiones no tradicionales [*nonmainstream*] ejercieran su culto dentro de la prisión. Basaban su reclamo en la RLUIPA, que prescribe que el gobierno tiene prohibido imponer cargas sustanciales sobre la libertad de culto de los reclusos, excepto cuando exista un interés estatal apremiante [*compelling government interest*]. Las autoridades penitenciarias alegaron, por su parte, que la RLUIPA genera un avance

¹⁵⁸⁶ Actividad conocida en el mundo anglosajón, y entre algunas denominaciones protestantes fuera de ese ámbito geográfico, como *colportage*. Posiblemente proviene del latín *collum* (cuello) y *portare* (llevar), por lo que significaría algo así como “llevar [colgado del] cuello”, una costumbre de los primeros protestantes que distribuían libros puerta por puerta.

¹⁵⁸⁷ United States Supreme Court, *O'loné v. Estate of Shabazz* (09/06/1987) US Reports 482 U.S. 342.

¹⁵⁸⁸ Un servicio congregacional musulmán que se realiza los viernes por la tarde.

¹⁵⁸⁹ United States Supreme Court, *Cutter v. Wilkinson* (31/03/2005) US Reports 544 U.S. 709.

impropio de la religión que viola la *establishment clause*, y como consecuencia es inconstitucional. De manera unánime la Corte sostuvo la constitucionalidad de la RLUIPA. En el razonamiento del alto tribunal la ley simplemente procura aliviar los efectos gravosos impuestos por el Estado sobre la libertad religiosa de los internos de instituciones penitenciarias, sin que ello afecte la *establishment clause* y por tanto la constitucionalidad de la ley¹⁵⁹⁰.

Un reciente estudio sobre libertad religiosa en las cárceles sostiene los pedidos de acomodación para las prácticas religiosas de los internos son siempre o habitualmente aprobadas por las autoridades penitenciarias en el caso de libros y textos religiosos, reuniones con líderes de la propia fe, dieta religiosa especial y ropa o accesorios especiales. En el caso del estilo de peinado o barba, las autoridades suelen ser más restrictivas¹⁵⁹¹. En referencia a este último ítem, cabe traer a colación la reciente decisión de la Supreme Court en *Holt v. Hobbs*¹⁵⁹². Allí, se debatía si la normativa del Departamento Correccional de Arkansas que prohíbe a los internos dejar crecer su barba viola o no la primera enmienda. Holt, un interno musulmán (cuyo nuevo nombre es Abdul Maalik Muhammad), argumentó que dejarse crecer la barba es una parte necesaria de sus prácticas religiosas, y que la reglamentación penitenciaria que lo prohíbe significa una carga indebida a su religión, en violación a la RLUIPA. En el proceso, Holt ofreció cortar su barba a media pulgada, como un medio de ceder parcialmente a las demandas penitenciarias, pero tampoco eso le fue permitido. La máxima corte, en un voto unánime, sostuvo que esa reglamentación viola la RLUIPA. El Justice Alito redactó la opinión de la mayoría, afirmando que Holt había cumplido con el estándar establecido en el caso *Hobby Lobby*¹⁵⁹³, es decir, que había demostrado que la acomodación solicitada estaba basada en una creencia religiosa sincera. No resultó suficiente la alegación de que el deber de acomodación razonable ya había sido cumplido respecto de otras creencias de Holt. Según la Corte, la autoridad carcelaria tiene la carga de probar que la prohibición de usar barba persigue un interés estatal imperioso y que es el medio menos restrictivo

¹⁵⁹⁰ Esto podría ocurrir, dice la Corte, si se aplicara la ley de manera incorrecta, por ejemplo dando un tratamiento privilegiado a algunos reclusos, o perdiendo el adecuado balance entre libertad de culto y seguridad penitenciaria. *Ibid.*

¹⁵⁹¹ PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, *Religion in Prisons: A 50-State Survey of Prison Chaplains* (Washington, D.C.: 2012).

¹⁵⁹² United States Supreme Court, *Holt v. Hobbs* (20/01/2015) US Reports 574 U.S. ____.

¹⁵⁹³ *Burwell v. Hobby Lobby*, *op. cit.*

para la libertad religiosa. Esos extremos no se vieron satisfechos en el caso, ya que los objetivos de los oficiales penitenciarios –la rápida identificación de los internos y la prevención del contrabando– podían alcanzarse por otros medios menos restrictivos.

En cuanto a la acomodación de prácticas religiosas en las fuerzas armadas, se resolvió el caso de un oficial de la Fuerza Aérea que –siendo un judío ortodoxo y rabino ordenado– pretendía vestir su *yarmulke* junto con el uniforme mientras se encontraba en servicio¹⁵⁹⁴. La normativa de la Fuerza Aérea, por el contrario, prohíbe utilizar la cabeza cubierta estando en interiores. En fallo dividido (cinco a cuatro), la Corte sostuvo que dicha normativa no viola la Constitución debido –entre otras cosas– a que las demandas de inconstitucionalidad de la normativa militar deben ser examinadas con un estándar de escrutinio menor respecto de las que impugnan a la normativa civil. Esto es así porque las fuerzas armadas necesitan fomentar la obediencia, la unidad, el compromiso y el espíritu de grupo en sus filas. Es oportuno apuntar aquí que ese mismo año el Congreso federal aprobó una modificación legislativa al Título 10 del United States Code (sección 774¹⁵⁹⁵) permitiendo a los miembros de las fuerzas armadas vestir un ítem de atuendo religioso mientras viste el uniforme, siempre que sea de forma pulcra y conservadora [*neat and conservative manner*] y que no interfiera el desempeño de sus deberes [*interfere with the performance of the member's military duties*].

Presencia confesional en ámbitos públicos estatales

La presencia confesional en ámbitos públicos (es decir, en espacios estatales) es uno de los temas más controvertidos en la jurisprudencia constitucional estadounidense referida a la primera enmienda. Es, también, una buena muestra de la tensión entre las cláusulas religiosas de esa norma: mientras ciertos grupos religiosos pretenden –basados en la *free exercise clause*– que sus símbolos estén presentes y sus actividades se realicen en espacios estatales, otros sectores se apoyan en la *establishment clause* para impedirlo.

¹⁵⁹⁴ United States Supreme Court, *Goldman v. Weinberger* (25/03/1986) US Reports 475 U.S. 503.

¹⁵⁹⁵ Pub. L. No. 100-180, 101 Stat. 1086, National Defense Authorization Act for Fiscal Years 1988 and 1989 (04/12/1987).

El tema de la enseñanza religiosa en escuelas públicas fue resuelto, en gran medida, a mediados del siglo pasado en los casos *McCullum*¹⁵⁹⁶ y *Zorach*¹⁵⁹⁷. En el primero de ellos, el grupo interdenominacional Champaign Council on Religious Education (formado por judíos, católicos y protestantes) ofrecía voluntariamente instrucción religiosa a alumnos de escuelas públicas en sus aulas habituales. Si los alumnos no querían participar, debían salir del aula y estar en algún otro lugar del edificio. Esta práctica fue cuestionada por violar la primera enmienda, en particular la *establishment clause*. La Corte decidió que usar la propiedad estatal (adquirida y sostenida con impuestos) para brindar instrucción religiosa, así como pedir a los alumnos que se retiren del aula si no deseaban recibir dicha instrucción, constituye una clara violación a la primera enmienda¹⁵⁹⁸. En la opinión de la mayoría, “sostener que el Estado no puede, consistentemente a través de la primera y la decimocuarta enmiendas, utilizar el sistema de educación pública para ayudar a una o a todas las religiones a diseminar sus doctrinas e ideales [...] no es evidencia de hostilidad gubernamental hacia la religión o la enseñanza religiosa”¹⁵⁹⁹.

En *Zorach*, los hechos eran ligeramente diferentes: luego del desenlace de *McCullum*, la ciudad de New York comenzó un programa en el cual los alumnos de escuelas públicas podían ser exceptuados de algunas actividades áulicas para recibir instrucción religiosa en otro lugar. El nuevo sistema de “*released time*” fue aprobado por la Corte (en fallo dividido, seis a tres) porque consideró que no violaba la *establishment clause*, ni interfería con la *free exercise clause*, logrando por tanto un equilibrio adecuado. Se consideró especialmente que no se utilizaban instalaciones estatales para brindar la instrucción religiosa, ni los alumnos eran forzados a participar de la misma. El Justice Douglas, en su voto por la mayoría, expresó que “ningún mandato constitucional obliga al Estado a ser hostil con la religión, ni

¹⁵⁹⁶ United States Supreme Court, *McCullum v. Board of Education Dist. 71* (08/03/1948) US Reports 333 U.S. 203.

¹⁵⁹⁷ United States Supreme Court, *Zorach v. Clauson* (28/04/1952) US Reports 343 U.S. 306.

¹⁵⁹⁸ “[Dicho sistema constituía] fuera de toda duda una utilización del sistema educativo público (establecido y sostenido con impuestos) destinada a ayudar a los grupos religiosos y propagar su creencia”.

[“(The system was) beyond question a utilization of the tax-established and tax-supported public school system to aid religious groups and to spread the faith.”] *McCullum, op. cit.*

¹⁵⁹⁹ [“To hold that a state cannot consistently with the First and Fourteenth Amendments utilize its public school system to aid any or all religious faiths or sects in the dissemination of their doctrines and ideals does not (...) manifest a governmental hostility to religion or religious teachings.”]

ejercer una influencia contraria a los esfuerzos de ampliar el espectro efectivo de influencia religiosa”¹⁶⁰⁰.

Analizando conjuntamente ambos casos, aparecen dos criterios que deben observarse para resolver este tipo de casos: 1) que las actividades no generen costo para los contribuyentes; 2) que no exista ningún tipo de cohesión para los alumnos de escuelas públicas, sea que deseen recibir o no instrucción religiosa¹⁶⁰¹.

Más allá de la instrucción religiosa, existe una amplia gama de actividades de contenido religioso que puede tener lugar en las escuelas públicas, y otras que siendo de contenido secular se oponen a las creencias religiosas de algunos alumnos. En ambos casos se generan conflictos que la Corte ha tenido que resolver.

En cuanto a la acomodación de las prácticas escolares (incluso aquellas seculares) para ajustarse a las creencias religiosas de los alumnos, la Corte ha resuelto el célebre caso *Barnette*¹⁶⁰². La normativa de la Board of Education de West Virginia requería que los alumnos y el personal de las escuelas públicas participen, durante cada actividad escolar, del saludo a la bandera. Quienes se negaran a rendir homenaje a la bandera serían considerados insubordinados y podrían ser castigados con la expulsión (y otras consecuencias legales). La familia Barnett, del mismo modo que otros testigos de Jehová, enfrentaron la expulsión de sus hijos del sistema educativo público por permanecer fieles a sus convicciones. Demandaron pidiendo la inconstitucionalidad de la normativa, la que fue declarada por la Corte. Revocando lo decidido pocos años antes en *Minersville*¹⁶⁰³, el máximo tribunal sostuvo que la unificación compulsoria de las opiniones estaba condenada al fracaso y era contraria a los valores de la primera enmienda. En una recordada frase, el Justice Jackson expresó que “si hay una estrella fija en nuestra constelación constitucional, es que

¹⁶⁰⁰ [“(there was) no constitutional requirement which makes it necessary for government to be hostile to religion and to throw its weight against efforts to widen the effective scope of religious influence.”] *Zorach, op. cit.*

¹⁶⁰¹ *Cfr. MORÁN, G. M., La protección jurídica... op. cit. p. 62-63.*

¹⁶⁰² *Barnette, op. cit.*

¹⁶⁰³ United States Supreme Court, *Minersville School District v. Gobitis* (03/06/1940) US Reports 310 U.S. 586. Allí, la Corte (por una amplia mayoría de ocho a uno) había sostenido la constitucionalidad de la obligación de saludar a la bandera, dado el interés estatal en la cohesión nacional, la cual a su vez es la base de la seguridad nacional. La bandera, arguyeron los jueces, constituye un importante símbolo de unidad nacional y está destinada a “promover en la mente de los niños que asisten a las escuelas públicas su adhesión a las instituciones de su país” [“to promote in the minds of children who attend the common schools an attachment to the institutions of their country.”] En la decisión y en las palabras de la Corte se deja ver el clima político que se vivía en aquellos días en Estados Unidos.

ninguna autoridad –alta o baja– puede prescribir qué debería ser considerado ortodoxo en materia de política, nacionalismo, religión o cualquier otro asunto de opinión, o forzar a los ciudadanos a confesar por palabra o por acto su fe en ellos”¹⁶⁰⁴.

En relación a las actividades propiamente religiosas llevadas a cabo en las instalaciones públicas, ha de recordarse el también célebre caso *Engel v. Vitale*¹⁶⁰⁵. En él se discutió la constitucionalidad de la lectura de una oración religiosa al comienzo de cada día en las aulas de las escuelas públicas. Aquella era una oración no denominacional (es decir, que no apelaba específicamente a ninguna creencia religiosa en particular¹⁶⁰⁶), que buscaba reemplazar las que se realizaban en cada escuela de manera inorgánica. La Corte, en fallo dividido¹⁶⁰⁷, decretó la inconstitucionalidad de dicha práctica. Se basó para ello en el argumento de que la provisión de una oración por parte del Estado equivalía a aprobar oficialmente la religión. Se remarcó que ni su carácter no denominacional, ni su carácter voluntario (los alumnos podían no recitar, o abandonar el salón durante el rezo), evitaban la inconstitucionalidad por violación de la *establishment clause*. Destacó la corte que “cuando el poder, prestigio y apoyo financiero del Estado se utilizan para respaldar una creencia religiosa particular, la presión coercitiva indirecta sobre las minorías religiosas para ajustarse a la religión mayoritaria aprobada oficialmente es evidente”¹⁶⁰⁸.

¹⁶⁰⁴ [“if there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein.”] *Barnette, op. cit.*

¹⁶⁰⁵ United States Supreme Court, *Engel v. Vitale* (25/06/1962) US Reports 370 U.S. 421.

¹⁶⁰⁶ “Todopoderoso Dios, reconocemos nuestra dependencia de Ti, y rogamos Tu bendición sobre nosotros, nuestros maestros y nuestro país”. [“*Almighty God, we acknowledge our dependence upon Thee, and beg Thy blessings upon us, our teachers, and our country.*”] *Ibid.*

¹⁶⁰⁷ El Justice Stewart votó por la constitucionalidad de la oración en la escuela pública, ya que para él se trata simplemente del reconocimiento de las herencias y tradiciones espirituales de la nación. Por otro lado, argumenta Stewart, si se prohíbe la oración en la escuela también debería eliminarse la invocación a la protección de Dios en la apertura de las sesiones de la propia Corte, la apelación a la ayuda de Dios en los discursos inaugurales del presidente, la inscripciones “en Dios confiamos” [*in God we trust*] de los billetes de dólar, etc. Es notable que los argumentos del Justice Stewart son muy cercanos a los expresados por la Grand Chambre del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso *Lautsi*.

¹⁶⁰⁸ [“*When the power, prestige and financial support of government is placed behind a particular religious belief, the indirect coercive pressure upon religious minorities to conform to the prevailing officially approved religion is plain.*”] *Engel, op. cit.*

El criterio adoptado en el caso Engel fue mantenido luego por la Corte en casos similares. Por ejemplo, se sostuvo la inconstitucionalidad de la práctica de invitar a un ministro religioso (de diversas denominaciones) a dar un discurso y hacer una oración en las graduaciones escolares¹⁶⁰⁹, así como de la oración —sea dirigida por el capellán, sea por un alumno— realizada antes de los partidos de *football* del equipo colegial¹⁶¹⁰.

Algunas controversias se han suscitado también sobre la posibilidad de los grupos religiosos de acceder a la utilización de las instalaciones públicas para la realización de sus actividades. Cuando la Missouri State University decidió revocar la autorización para que los grupos religiosos puedan utilizar las instalaciones universitarias (en atención a que las normativas de la universidad prohibían la utilización con propósitos de culto o enseñanza religiosa), la Corte declaró inconstitucional esa normativa en base a la primera enmienda¹⁶¹¹. En otro caso se debatió la constitucionalidad de una ley de New York que delegaba en las escuelas la potestad de definir el uso de sus instalaciones fuera del horario escolar. En uso de esas facultades, una escuela denegó a un grupo religioso (en rigor, hizo lo mismo con todos los grupos religiosos) la posibilidad de usar las aulas para proyectar películas religiosas. El supremo tribunal consideró que esa conducta violaba la primera enmienda, en este caso en cuanto a la libertad de expresión [*freedom of speech*]. Mientras que la escuela permitía a otros grupos la utilización de las instalaciones, lo impedía únicamente a los grupos religiosamente orientados, lo que constituía una indebida discriminación. Sólo se podría denegar la autorización sobre la base de un punto de vista neutral. Por otro lado, permitir el acceso a los grupos religiosos no significaría una violación a la *establishment clause*. Idéntico criterio se sostuvo en casos posteriores¹⁶¹².

¹⁶⁰⁹ United States Supreme Court, *Lee v. Weisman* (24/06/1992) US Reports 505 U.S. 577.

¹⁶¹⁰ United States Supreme Court, *Santa Fe Independent School Dist. v. Doe* (19/06/2000) US Reports 530 U.S. 290.

¹⁶¹¹ United States Supreme Court, *Widmar v. Vincent* (08/12/1981) US Reports 454 U.S. 263. Pocos años después, en el caso *Bender* [United States Supreme Court, *Bender v. Williamsport School District* (25/03/1986) US Reports 475 U.S. 534] se presentó una situación similar, pero fue resuelta por la Corte en base a cuestiones formales sin entrar en el fondo de la cuestión.

¹⁶¹² Por ejemplo, en United States Supreme Court, *Good News Club v. Milford Central School* (11/06/2001) US Reports 533 U.S. 98. Allí la escuela Milford negaba el acceso al grupo religioso Good News Club. El Justice Thomas, escribiendo por la mayoría, dijo que “la restricción de Milford viola el derecho a libertad de expresión del Club, y no hay ninguna preocupación relacionada a la *establishment clause* que justifique esa violación”. “Cuando Milford denegó a Good News Club el

El debate en torno a la presencia de símbolos y actividades religiosos en espacios estatales ha alcanzado no sólo a las escuelas, sino también a otros lugares públicos. Sin embargo en estos otros ámbitos el criterio de la Corte no aparece tan claro. En un caso sobre la instalación de un pesebre en el distrito comercial de la ciudad¹⁶¹³, el máximo tribunal decidió (en fallo dividido, cinco a cuatro) que aunque el pesebre tiene un significado religioso, no viola la primera enmienda. Según la mayoría, la imagen tiene un propósito meramente descriptivo de los orígenes históricos de la navidad y tiene propósitos seculares legítimos.

Sin embargo, unos pocos años después el criterio pareció modificarse. En *Allegheny v. ACLU*¹⁶¹⁴ volvió a debatirse la presencia del pesebre y de una gran *januquiá* ubicados en el Palacio de Justicia y en el Ayuntamiento, respectivamente. Nuevamente en fallo dividido (otra vez, cinco a cuatro) la Corte resolvió esta vez que el pesebre resultaba un inequívoco apoyo del Estado a la religión en violación de la *establishment clause*. Para decidir así se tuvo en cuenta, entre otras cosas, un prominente cartel que ponía “Gloria a Dios por el nacimiento de Jesucristo”, lo que envía un mensaje de apoyo a la religión cristiana. Es necesario matizar que en el mismo fallo el tribunal supremo manifestó que no todas las celebraciones religiosas en propiedad estatal violan la *establishment clause*. Sin ir más lejos, en el propio caso seis de los jueces votaron por la constitucionalidad de la *menorá*. Entre otros fundamentos, se tuvo en cuenta el ámbito físico en el que estaba instalado y su colocación junto con un árbol de navidad y otros símbolos (lo que transmite un mensaje de pluralismo).

La Corte, en su actual composición¹⁶¹⁵, ha tenido oportunidad de decidir sobre el tema de la oración en foros públicos. En *Galloway v. Town of Greece*¹⁶¹⁶, el tema en

acceso al foro público de la escuela con el fundamento de que el Club era de naturaleza religiosa, cometió una discriminación contra el Club a causa de su punto de vista religioso en violación de la *free speech clause* de la primera enmienda”. [“*Milford's restriction violates the Club's free speech rights and that no Establishment Clause concern justifies that violation*”. “*When Milford denied the Good News Club access to the school's limited public forum on the ground that the Club was religious in nature, it discriminated against the Club because of its religious viewpoint in violation of the Free Speech Clause of the First Amendment.*”]

¹⁶¹³ *Lynch, op. cit.*

¹⁶¹⁴ United State Supreme Court, *Allegheny v. ACLU* (03/07/1989) US Reports 492 U.S. 573.

¹⁶¹⁵ Desde 2010, y por primera vez en su historia, la *Supreme Court* no cuenta entre sus miembros con ningún juez protestante. En un cambio copernicano, el tribunal máximo pasó de tener sólo un juez católico (una práctica tradicional conocida como “*Catholic seat*”), a tener tres durante la década de 1990, para llegar a ser seis los jueces católicos a partir de 2010 (por lo que ahora es conocida como la

debate ha sido la práctica de la legislatura local de un pequeño pueblo del estado de New York que comienza cada reunión con una oración conducida por un ministro religioso invitado. Dos residentes locales –uno judío y uno agnóstico– solicitaron a la ciudad el cese de esa práctica, y al no haber sido oídos demandaron judicialmente por violación de la *establishment clause*. La Corte de Distrito desestimó la demanda, pero la Corte de Apelaciones revirtió esa decisión, opinando que se trata de un respaldo a la religión en particular (aun cuando los ministros invitados pertenecen a diversas confesiones), y por tanto es inconstitucional. En un voto complejo (cinco a cuatro, pero con distintos disensos y concurrencias), la Corte Suprema revocó esa decisión, sosteniendo la constitucionalidad de la práctica gubernamental. El voto de la mayoría, redactado por el Justice Kennedy, se apoya en el argumento de que la primera enmienda no ha tenido la intención de prohibir la oración en el ámbito legislativo, tal como –en su opinión– se deduce del contexto histórico y la jurisprudencia. Esas oraciones no tienen por qué ser no-confesionales, ya que exigir tal cosa equivaldría a exigir que el Estado entrara a evaluar el contenido del discurso religioso, lo que está vedado por la *establishment clause*. En un argumento adicional, y frente al reclamo de los demandantes de haberse sentidos ofendidos por la práctica impugnada, el Justice Kennedy sostiene que “ofensa, sin embargo, no equivale a coerción. Los adultos a menudo enfrentan un discurso que encuentran desagradable; pero no se viola la *establishment clause* cada vez que una persona experimenta una sensación de afrenta por la expresión de una posición religiosa contraria en un foro legislativo”¹⁶¹⁷. Esta opinión no fue compartida por los Justices Scalia y Thomas. El Justice Alito, en opinión concurrente, intentó despejar dudas sobre el alcance del fallo: “Estoy preocupado que al menos algunos lectores puedan tomar esas hipótesis [elaboradas por los votos disidentes] como una advertencia de que la decisión que

“*Catholic Court*”). Con el retiro del Justice Stevens en 2010, y su reemplazo por la Justice Kaplan, las tres restantes posiciones son ocupadas por jueces judíos. Cfr. VICINI, J., “Top court will have no Protestants with Kagan,” *Reuters* 2010. Tomado de <http://www.reuters.com/article/2010/05/11/us-usa-court-religion-idUSTRE64A5NP20100511>. Consultado el 21/09/2013.

¹⁶¹⁶ United States Supreme Court, *Town of Greece v. Galloway* (05/05/2014) US Reports 572 U. S.

¹⁶¹⁷ [“*Offense, however, does not equate to coercion. Adults often encounter speech they find disagreeable; and an Establishment Clause violation is not made out any time a person experiences a sense of affront from the expression of contrary religious views in a legislative forum, especially where, as here, any member of the public is welcome in turn to offer an invocation reflecting his or her own convictions.*”]

hoy se toma conduce a una nación en la cual a las minorías religiosas se les niega los beneficios igualitarios de la ciudadanía. Nada puede estar más lejos de la verdad”¹⁶¹⁸.

En su opinión disidente, el Justice Breyer valora que a pesar de que el espacio para hacer oraciones está abierto a todas las denominaciones, en la práctica no todas participaban. Según él, “en un contexto donde existen minorías religiosas, y dónde fácilmente podría haber hecho más para incluir su participación, la ciudad no hizo nada”¹⁶¹⁹. La Justice Kagan –también en disidencia– también resaltó el hecho de que en general los oradores pertenecieran a una misma fe, con exclusión de las demás, lo que constituye una preferencia inconstitucional de parte del gobierno (los Justices Ruth Bader y Sotomayor se unieron a este disenso). Personalmente comparto estas últimas dos posturas, las que además se han visto reforzada en los hechos por las dificultades que están teniendo los grupos religiosos minoritarios (incluidos los ateos) para acceder a efectuar las oraciones¹⁶²⁰.

También la exhibición pública de los diez mandamientos ha sido controversial. En *Allegheny v. ACLU*¹⁶²¹, la American Civil Liberties Union (ACLU) demandó a varios condados por la exhibición de los diez mandamientos en tribunales y escuelas

¹⁶¹⁸ [“I am concerned that at least some readers will take these hypotheticals as a warning that this is where today’s decision leads—to a country in which religious minorities are denied the equal benefits of citizenship. Nothing could be further from the truth.”]

¹⁶¹⁹ [“The significance is that, in a context where religious minorities exist and where more could easily have been done to include their participation, the town chose to do nothing.”]

¹⁶²⁰ Luego de la decisión de la Corte, un colectivo ateo solicitó ofrecer la invocación en la legislatura de Town of Greece (WINSTON, K., "Atheist to offer invocation in N.Y. town at the center of public prayer case," *The Washington Post*, 23/06/2014.) Sin embargo, en muchos otros casos ha habido dificultades. Así, entre otros ejemplos, se ha denegado el acceso a un wiccano (KROSCHER, M. “Local Wiccan uninvited to give city council invocation due to ‘community fears’”, WHNT News, 26/06/2014. Disponible online en <http://whnt.com/2014/06/26/breaking-local-wiccan-uninvited-to-give-city-council-invocation-due-to-community-fears>, consultado el 30/06/2014). En otras ocasiones se ha restringido la posibilidad sólo a oradores cristianos (CRIZER, Zach “Roanoke County supervisor ready to strike prayer policy after Supreme Court ruling” *The Roanoke Times*, 09/05/2014. Disponible online en http://www.roanoke.com/news/local/roanoke_county/roanoke-county-supervisor-ready-to-strike-prayer-policy-after-supreme/article_95c8b212-d4a5-11e3-81c0-0017a43b2370.html, consultado el 10/05/2014). También se ha intentado limitar las invocaciones solo a religiones monoteístas (RAMSEY, J. “Chesterfield undecided on prayer policy”, *Richmond Times-Dispatch*, 30/05/2014. Disponible online en http://www.richmond.com/news/local/chesterfield/article_da1b3a75-09bb-5e0a-b282-490ab3d0124a.html consultado el 02/06/2014). En un incidente reciente, cuatro de los cinco comisionados de Lake Worth (FL), incluido el alcalde, se retiraron de la sala durante la invocación secular de un representante ateo (MAYO, M. “Lake Worth commissioners walk out on atheist invocation”, *Sun Sentinel*, 09/12/2014. Disponible online en <http://www.sun-sentinel.com/news/michael-mayo-blog/sfl-mayo-lake-worth-atheist-walkout-20141209-story.html>, consultado el 11/12/2014).

¹⁶²¹ United States Supreme Court, *McCreary County v. ACLU* (27/06/2005) US Reports 545 U.S. 844.

públicas. En una opinión dividida (cinco a cuatro) la mayoría del tribunal máximo sostuvo que esa clase de exhibiciones viola la *establishment clause*, ya que suponían un apoyo a la religión. Según el voto del Justice Souter, cualquier observador imparcial hubiera concluido –al observar ese tipo de manifestaciones religiosas– que el Estado favorecía la religión. En sentido contrario, ese mismo año se resolvió *Van Orden v. Perry*¹⁶²², en el que se consideró que un monumento dedicado a los diez mandamientos en terrenos del capitolio estatal no violaba la primera enmienda. Nuevamente el fallo fue dividido, y la diferencia muy estrecha: cinco a cuatro. La mayoría argumentó que, aun cuando los diez mandamientos son religiosos, “el simple hecho de tener un contenido religioso o promover un mensaje que esté de acuerdo a la doctrina religiosa no va en contra de la *establishment clause*”¹⁶²³.

En referencia a los cargos públicos, la Corte Suprema ha invalidado por ser contrarias a la primera enmienda tanto el requisito de declarar la creencia en Dios para ser funcionario¹⁶²⁴, como la prohibición de que los clérigos o ministros religiosos sean candidatos políticos¹⁶²⁵. Por el contrario, el máximo tribunal sostuvo que las capellanías de las legislaturas son constitucionales, aun cuando sean pagadas con dinero de los contribuyentes¹⁶²⁶. En el voto de la mayoría, el Justice Burger abandona el *Lemon test* y basa en cambio su opinión en cuestiones históricas. Dado que han existido capellanes pagados con impuestos desde el primer Congreso Continental, y el Congreso federal los ha tenido desde sus inicios¹⁶²⁷, las capellanías se han convertido en “parte de la trama de nuestra sociedad” [*part of the fabric of our society*]. Según Burger, esto no viola la *establishment clause*, sino es “simplemente un reconocimiento tolerable de creencias ampliamente sostenidas por

¹⁶²² United States Supreme Court, *Van Orden v. Perry* (2706/2005) US Reports 545 U.S. 677.

¹⁶²³ [“*Simply having religious content or promoting a message consistent with a religious doctrine does not run afoul of the establishment clause.*”] *Ibid.* También permitiendo la exhibición de símbolos religiosos (en la especie, una cruz) en foros públicos, pero sobre la base de la *free speech clause*, United States Supreme Court, *Capitol Square Review and Advisory Bd. v. Pinette* (29/06/1995) US Reports 515 U.S. 753.

¹⁶²⁴ United States Supreme Court, *Torcaso v. Watkins* (19/06/1961) US Reports 367 U.S. 488.

¹⁶²⁵ United States Supreme Court, *McDaniel v. Paty* (19/04/1978) US Reports 435 U.S. 618.

¹⁶²⁶ United States Supreme Court, *Marsh v. Chambers* (05707/1983) US Reports 463 U.S. 783.

¹⁶²⁷ Tanto el Senado como la Cámara de Representantes han contado con capellanía desde sus inicios hasta el presente, excepto por el período de 1857 a 1859. Actualmente dichas capellanías son ocupadas por ministros provenientes de diversas religiones, pero que lo hacen a título individual y no representando a su grupo religioso. *Cfr.* “Miscellaneous Historical Data on Chaplains in the House of Representatives of the United States”, *Congressional Record* 110 (1964), p. 3176.

la población de este país” [*it is simply a tolerable acknowledgment of beliefs widely held among the people of this country*].

6.4 Recapitulación y conclusiones parciales

Aunque los modelos reseñados –el estadounidense y el español– se caracterizan como laicos, en la práctica las diferencias sociológicas y jurídicas son evidentes. Los matices que califican aquella laicidad –separación o cooperación– se traducen en definitiva para las minorías en una distinta posibilidad de disfrutar plenamente de la libertad e igualdad religiosa.

Precisamente en el concepto de igualdad religiosa parece residir una de las principales diferencias entre ambos modelos. Mientras que la jurisprudencia constitucional española ha sostenido un abordaje relativamente formal de la igualdad (que ha coexistido con una más que evidente desigualdad de trato en la práctica), en EEUU la *Supreme Court* ha intentado enfáticamente no privilegiar a una confesión sobre otra (ni, en general, a la religión por encima de la irreligión).

Sendos modelos procurar garantizar la libertad religiosa. Resulta destacable que los métodos elegidos en ambos sistemas sean diametralmente opuestos. Mientras que en el sistema de separación estadounidense el Estado tiene prohibido legislar sobre libertad religiosa (sea para limitar el ejercicio de ese derecho, sea para establecer una religión como oficial), en España se ha legislado abundantemente sobre el asunto: ley orgánica, reales decretos, normas reglamentarias, registro de entidades religiosas, todos encaminados a desarrollar el contenido y el modo de aplicación del derecho de libertad religiosa. No obstante, al menos en lo que toca a las minorías religiosas, no puede afirmarse que la libertad de la que gozan en España sea mayor que la que disfrutaban en EEUU. De hecho, la excesiva reglamentación parece conspirar contra las minorías más desfavorecidas, en general carentes de recursos legales, y cuyas estructuras difícilmente se adaptan al patrón de las iglesias dominantes.

A esas diferencias metodológicas parecen subyacer otras de origen histórico y social. Mientras que –al menos en el pasado– en España se ha intentado forjar la unidad e identidad nacional mediante la homogeneidad religiosa, en EEUU parece haber primado la tolerancia, hija de la diversidad. Aquél es un ideal que pone a la comunidad por encima del individuo; éste uno que privilegia al máximo al individuo y su libertad.

No obstante estas diferencias, es justo decir que en ambos países se vive un clima razonable de libertad religiosa para las minorías. Sin embargo, se ha señalado muy acertadamente que en un marco de preferencia estatal por una fe determinada, esa libertad para las minorías sólo puede conservarse en tanto se trate de una sociedad en la que la religión no ocupe un lugar de importancia, y mientras que las diferencias entre religiones “arraigadas” y “disidentes” sean mínimas. Así, por ejemplo, “algunas de las iglesias oficiales de Europa originan pocas desigualdades problemáticas porque las personas apenas les prestan atención y porque las diferencias religiosas que inspiran auténtica pasión son muy escasas”¹⁶²⁸. El reciente crecimiento de las minorías religiosas en España –especialmente por inmigración–, y los desafíos de convivencia que han traído aparejados, parecen abonar esta noción.

A nivel del texto constitucional, se ha interpretado que son cinco los elementos conformadores del sistema español¹⁶²⁹: 1) la garantía de la libertad religiosa y de culto; 2) la aconfesionalidad del Estado; 3) el mandato de tener en cuenta un tipo de creencias: las religiosas; 4) el mandato de mantener relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y con otras confesiones; y 5) la descentralización de las relaciones cooperativas en el marco de un Estado autonómico.

A su tiempo, el texto de la constitución norteamericana es escueto en lo referido al tema, pero la doctrina se ha encargado de identificar algunos elementos esenciales del sistema¹⁶³⁰: 1) el principio de igualdad: todos los ciudadanos tienen iguales derechos y merecen igual respeto del Estado; 2) el principio de respeto-conciencia, que exige respetar a los ciudadanos, admitiendo el disenso y reconociendo que a la esfera pública concurren personas con diversos compromisos religiosos; 3) el principio de libertad, que implica un amplio margen de libertad sustancial (igual para todos), tanto para individuos como para comunidades religiosas; 4) el principio de adaptación, basado en la idea de que en ciertas situaciones los individuos (en general pertenecientes a minorías religiosas) deben ser eximidos de ciertas leyes de aplicación general por motivos de conciencia; 5) el principio de no establecimiento de una religión, que prohíbe al Estado manifestar ningún apoyo a una religión en

¹⁶²⁸ Cfr. NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia... op. cit.* p. 25.

¹⁶²⁹ Cfr. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *La laicidad y sus matices... op. cit.* p. 13.

¹⁶³⁰ Cfr. NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia... op. cit.* p. 33-36.

detrimento de otras creencias; y 6) el principio de separación: reconoce que la religión y el Estado tienen jurisdicción sobre esferas separadas.

Estos distintos abordajes sobre el tema generan efectos prácticos sobre el ejercicio efectivo del derecho a libertad religiosa de las minorías.

En cuanto al reconocimiento jurídico de las comunidades religiosas y la autonomía de las mismas, el sistema de registro imperante en España reproduce algunos de los problemas ya mencionados en el caso argentino. Para obtener la personalidad jurídica es preciso inscribirse en el correspondiente registro, lo que implica para muchos grupos religiosos forzar sus estructuras internas (cuando no su propia teología) para adaptarse a los requisitos estatales. En cuanto a la autonomía interna, según se ha visto, las minorías no han podido compartir la suerte de la iglesia mayoritaria de sustraerse –o al menos modificar los alcances– del cumplimiento de cierta normativa de alcance general en base a su propia reglamentación interna.

Adicionalmente, habida cuenta del mandato de cooperación y la elección de la vía pacticia para concretarlo, el Estado ha impuesto a las comunidades religiosas protestantes, judías y musulmanas la condición de federarse so pena de quedar excluidos de la colaboración estatal. Esa federación cuasicomulsiva, así como el texto prácticamente idéntico de los tres acuerdos, dan cuenta de la dificultad del modelo para adaptarse a las diferencias (a veces muy notables) entre las diversas corrientes religiosas, incluso las de una misma familia religiosa.

Una diferencia de importancia entre el sistema de separación y el de cooperación está dada por la obligación de las entidades religiosas de inscribirse en un registro público. Esta exigencia –que no existe en el primer modelo– se torna indispensable en el segundo, de modo de viabilizar la cooperación estatal. Ahora bien, la imposibilidad de establecer criterios justos y objetivos allana el terreno para la arbitrariedad estatal. A fin de cuentas, ¿qué es una religión y qué no? ¿Cuál es el criterio para determinar cuál de las religiones merece estar registrada? ¿Cómo se determina cuáles son dignas de recibir la cooperación del Estado? Los casos españoles relativos al RER hacen evidente la dificultad de dar una respuesta universalmente satisfactoria a estas preguntas. Estos problemas parecen diluirse en parte en el sistema de separación, donde no existe registro y la propia Constitución –a través del principio de “anti-establishment”– establece “la prohibición de tratamiento preferencial de, o el apoyo financiero a, una religión en particular o a las

instituciones religiosas”¹⁶³¹. No obstante ello, es claro que tampoco el sistema norteamericano está exento de dificultades ante la falta de criterios objetivos. El radical cambio de opinión de la *Supreme Court* del caso *Gobitis*¹⁶³² al caso *Barnette*¹⁶³³, o de *Lynch*¹⁶³⁴ a *Allegheny v. ACLU*¹⁶³⁵, señalan al rol central que los jueces tiene en estos temas. Más aún, siendo prácticamente inviable para las minorías imponerse en la contienda electoral destinada a conformar los poderes ejecutivo y legislativo, dependen en gran medida del poder judicial para su protección¹⁶³⁶.

En definitiva, parece justificado decir que en el núcleo de las diferencias entre ambos sistemas está el concepto de igualdad. Ese principio es prácticamente innegociable en el ordenamiento estadounidense, mientras que en el español se encuentra en tensión con conceptos como la obligación de cooperación del Estado o el reconocimiento de la importancia histórica o social de denominaciones religiosas particulares. Esta tensión se traduce en una posición privilegiada de la iglesia mayoritaria frente a las religiones minoritarias en diversos asuntos.

En cuanto a la asistencia financiera, en ambos países la principal ayuda estatal a las religiones es indirecta, a través de exenciones impositivas, aunque existen marcadas diferencias en el modo de acceder a esas exenciones. En España las comunidades religiosas deben obtener determinado status de manera previa a recibir el beneficio, lo que implica un análisis de parte del Estado sobre los fines religiosos. En el Derecho estadounidense, son las propias comunidades las que se declaran religiosas para obtener el beneficio, y luego están sujetas al control estatal. Por otro lado, en España la Iglesia Católica recibe financiación directa con cargo al presupuesto general del Estado, lo que no ocurre con las minorías religiosas.

En relación a la posibilidad de brindar asistencia religiosa, en términos generales se impone el sistema de libertad de acceso tanto en Estados Unidos (para todas las

¹⁶³¹ [“...more frequently and more typically these same words [anti-establishment principle] signify the very different principle of the prohibition of preferential treatment of, or state financial support to, particular religions or religious institutions.”]

Supreme Court of Canada, *R. v. Big M Drug Mart Ltd.* (24/04/1985) Supreme Court Judgments [1985] 1 SCR 295.

¹⁶³² *Gobitis, op. cit.*

¹⁶³³ *Barnette, op. cit.*

¹⁶³⁴ *Lynch, op. cit.*

¹⁶³⁵ *Allegheny, op. cit.*

¹⁶³⁶ *Cfr. NUSSBAUM, M., Libertad de conciencia... op. cit. p. 125.*

religiones) como en España (para las minorías religiosas). En este último país, sin embargo, el sistema de integración orgánica de la iglesia mayoritaria permanece todavía en ciertos ámbitos, sea de manera íntegra o mediante resabios (como la asignación de lugares de uso exclusivo o el pago de salarios de ministros de culto). También este aspecto existe disparidad en el trato brindado a las minorías.

En torno a la presencia confesional de las religiones en ámbitos públicos estatales, la cuestión ha sido ampliamente debatida en Estados Unidos. De cualquier forma, es razonable decir que en general esa presencia está restringida cuando se trata de denominaciones religiosas en particular, y sólo son aceptables las participaciones religiosas no denominacionales. Tal vez la excepción esté dada actualmente por la posibilidad de ofrecer invocaciones denominacionales al comienzo de las reuniones legislativas; en todo caso, con la posibilidad –no exenta de dificultades– de que representantes de todas las denominaciones puedan turnarse para realizar esa invocación. En España, en tanto, es amplia la presencia del catolicismo en la esfera estatal, con exclusión –en la práctica– de todas las otras religiones.

Estas diferencias entre la iglesia mayoritaria y las minorías religiosas ponen de manifiesto la distinta consideración del concepto de igualdad en uno y otro modelo. El sistema de cooperación implica en términos prácticos una legitimación de la colaboración del Estado con la confesión religiosa mayoritaria, que se lleva la parte del león. Las minorías religiosas por su parte deben aceptar recibir una pequeña fracción de esa cooperación, en el mejor de los casos. Es en definitiva un sistema que si bien es formalmente respetuoso de la libertad religiosa, tiende a profundizar las desigualdades religiosas. Por ello ha sido catalogado como un modelo criptoconfesional¹⁶³⁷.

En el sistema de separación, en cambio, la igualdad es un bien esencial. De ese modo, el respeto por las minorías religiosas crece exponencialmente, al tiempo que el Estado se abstiene de apoyar (simbólica o financieramente) a *cualquier* confesión particular. Sin la intervención del Estado, que se limita a establecer condiciones mínimas para garantizar la libertad de culto, las comunidades religiosas se

¹⁶³⁷ Cfr. PUENTE OJEA, G., "Del confesionalismo al criptoconfesionalismo: Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia" en AA. VV., *La influencia de la religión en la sociedad española* (Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1994), p. 81 y ss.

encuentran en igualdad y las personas logran el máximo de libertad para optar por una u otra creencia religiosa (o ninguna).

Es oportuno señalar que es imposible que el Estado sea axiológicamente neutral de modo absoluto. Sin embargo, un Estado democrático y liberal debería al menos ser neutral respecto de los sistemas de creencias y valores de los ciudadanos, defendiendo al mismo tiempo la igualdad y la libertad de ellos para perseguir sus propios fines. De esta forma, “el creyente o el ateo pueden vivir de acuerdo con sus convicciones, pero no pueden imponer a los demás su idea del mundo”¹⁶³⁸. Se trata de un liberalismo igualitario, que apela a la neutralidad moral en la medida en que es necesario para garantizar la igualdad de los ciudadanos¹⁶³⁹.

Esa igualdad en la libertad es extensiva tanto a las creencias religiosas, cuanto a otro tipo de creencias fundamentales no religiosas. En *Welsh*¹⁶⁴⁰, por ejemplo, la Supreme Court afirmó que no puede diferenciarse, sin vulnerar la *establishment clause*, entre objetores de conciencia con creencias teístas y objetores de conciencia con creencias seculares. De cualquier modo parece evidente que la protección de la libertad de conciencia de quienes tienen creencias religiosas amerita un tratamiento diferenciado, como ocurre por ejemplo con el sistema de asistencia religiosa en establecimientos públicos¹⁶⁴¹. Sin embargo, los límites de esa diferenciación no están siempre claros, como ha quedado de manifiesto en el caso *Town of Greece*¹⁶⁴².

El procedimiento diseñado en el Derecho estadounidense para garantizar esa igualdad en el disfrute del derecho de libertad religiosa y de conciencia es una sólida separación del Estado y la religión. Es la *establishment clause* la que establece el límite al poder del Estado que garantiza esa separación, haciendo posible que la *free exercise clause* sea efectiva para todos por igual¹⁶⁴³. Por ello en la jurisprudencia

¹⁶³⁸ MACLURE, J. y TAYLOR, C., *Laicidad y libertad de conciencia* (Madrid: Alianza, 2011), p. 29.

¹⁶³⁹ Cfr. DE PÁRAMO ARGÜELLES, J. R., *Tolerancia y liberalismo* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993), p. 59-61.

¹⁶⁴⁰ United States Supreme Court, *Welsh v. United States* (15/06/1970) US Reports 398 U.S. 333.

¹⁶⁴¹ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., "Prólogo" *op. cit.* p. IX.

¹⁶⁴² *Town of Greece*, *op. cit.*

¹⁶⁴³ Cfr. CELADOR ANGÓN, O., *Estatuto jurídico de...* *op. cit.* p. 50.

estadounidense la separación no es un fin en sí misma; antes bien, es el medio que permite asegurar la igualitaria protección de la libertad religiosa¹⁶⁴⁴.

El modelo de separación es apropiado para el Estado que se identifique no sólo como democrático y liberal, sino además como igualitario y plural. Es un modelo extraño a aquellas sociedades que procuran obtener la unidad en la identificación con una religión común. Es indispensable, en cambio, para aquellas sociedades que valoran el pluralismo y la diversidad, y que no sólo rechazan obtener la unidad mediante la hegemonía religiosa, sino que comprenden que cualquier tentativa que fuerce la uniformidad religiosa acarrea consecuencias devastadoras para la paz social y para la libertad individual¹⁶⁴⁵.

La bondad de este sistema desde el punto de vista de las minorías religiosas es poderosamente ilustrada por el caso de una importante minoría religiosa de Estados Unidos: el catolicismo. Era una pequeña minoría durante la época colonial en la que imperaba la intolerancia religiosa (para la década de 1790 había aproximadamente 35.000 fieles católicos, es decir menos del 1% de la población)¹⁶⁴⁶. Pero su crecimiento, luego de la implementación del sistema constitucional de separación de Estado e iglesia, fue exponencial. Para 2008, ya había alcanzado el 23,9% de la población (más de 72.000.000 de miembros), con lo que hoy constituyen la mayor denominación religiosa (individualmente considerada) del país¹⁶⁴⁷.

¹⁶⁴⁴ Cfr. MORÁN, G. M., *La protección jurídica... op. cit.* p. 49.

¹⁶⁴⁵ Cfr. MACLURE, J. y TAYLOR, C., *Laicidad y libertad... op. cit.* p. 29, 30.

¹⁶⁴⁶ Cfr. ELLIS, J. T., *American Catholicism*, 2d ed., The Chicago history of American civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 43.

¹⁶⁴⁷ Cfr. PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, *U.S. Religious Landscape Survey Religious Affiliation: Diverse and Dynamic* (Washington, D.C.: 2008), p. 5.

7. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

*«On oublie toujours que Dieu ne nous demande que notre cœur et notre amour, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus volontaire et de plus personnel ; toute loi qui ordonne une foi officielle trouble donc l'ordre divin ; c'est la force qui impose le mensonge ; c'est l'ignorance ou la politique qui déchire l'Évangile.»*¹⁶⁴⁸

(Edouard Laboulaye, 1802)

A continuación se han de expresar las principales conclusiones extraídas del presente trabajo de investigación, ordenadas en dos bloques diferenciados (aunque interrelacionados). En el primero de ellos se formularán las conclusiones principales, que en la forma de un hilo argumental han de llevar a la proposición del que considero el sistema óptimo de regulación constitucional del fenómeno religioso.

En el segundo bloque de conclusiones se han de presentar algunas otras secundarias, que o bien han derivado de las anteriores, o bien han servido de fundamento accesorio para ellas.

7.1 Conclusiones principales

a) La sociedad argentina ha estado compuesta siempre de personas de diversas religiones

A pesar del esfuerzo que se ha hecho por sostener el mito de la “nación católica” –es decir, la idea de que la religión católica es un elemento indispensable e inseparable de la nacionalidad argentina–, la historia demuestra que siempre han existido en este territorio personas con otras creencias religiosas. Incluso desde del tiempo de la conquista y la colonia, cuando se hallaba establecido por vía legal un férreo monopolio religioso, las minorías religiosas (llamadas herejes, disidentes, sectas) estuvieron presentes.

¹⁶⁴⁸ [“Siempre se olvida que Dios no nos pide sino nuestro corazón y nuestro amor, es decir, lo que hay de más voluntario y de más personal; toda ley que ordena una fe oficial turba pues el orden divino; es la fuerza quien impone la mentira; es la ignorancia o la política quien despedaza el Evangelio”].

En la actualidad, el número de esas minorías ha crecido significativamente. Esto no significa desconocer la importancia histórica y actual del catolicismo en la sociedad argentina, pero sí afirmar que no hay identidad entre catolicismo y argentinidad, y que los numerosos habitantes pertenecientes a minorías religiosas requieren, para no ser considerados ciudadanos de segunda, la existencia de un régimen jurídico justo, imparcial e igualitario.

b) El actual modelo constitucional argentino es de libertad sin igualdad

La Constitución argentina instituye un régimen de libertad sin igualdad: mientras garantiza el derecho de libertad religiosa para todos, mantiene algunos privilegios jurídicos para la Iglesia Católica (y, por extensión, para los ciudadanos que profesan esa religión).

Si bien la carta magna, en su redacción actual, sólo conserva la obligación del sostenimiento del culto católico, esa cláusula ha sido utilizada como fundamento constitucional del modelo de confesionalidad histórico-sociológica imperante. Con base en esa cláusula se ha diseñado un entramado jurídico que permite que de todas las religiones presentes en el país, sólo una reciba aportes financieros directos de parte del Estado (en forma de salarios, pensiones, subvenciones, pasajes aéreos); sólo una sea considerada persona jurídica de Derecho Público; sólo una tenga la posibilidad de brindar asistencia religiosa mediante el sistema de integración orgánica.

Estas desigualdades –y muchas otras– se suelen explicar apelando a la importancia del catolicismo en la historia nacional, o a la elevada proporción de la población que profesa esa religión. Por su parte, el argumento de que esos privilegios constituyen compensaciones por las expropiaciones estatales de comienzos del siglo XIX parece ser actualmente menos recurrido. De cualquier modo, ninguna de esas explicaciones justifica acabadamente la desigualdad en desmedro de las minorías religiosas, que resulta discriminatoria.

c) Sin igualdad religiosa no puede haber plena libertad religiosa

La libertad, la verdadera y plena libertad, no admite gradaciones normativas. Superado el concepto decimonónico de “libertad de” –es decir, mera omisión estatal de interferencias en el goce de un derecho–, que ha sido reemplazado por el mandato

actual de “libertad para”, no puede ya pensarse que la libertad religiosa consiste en la simple omisión de persecución estatal por causa de la religión. Es eso, pero al tiempo es mucho más. Supone también que cada persona será libre de elegir la opción religiosa que crea más apropiada, sin interferencias estatales, es decir en un marco donde las condiciones son las mismas para todos sin importar su elección religiosa. Por ello libertad e igualdad son ideas complementarias: de poco sirve la igualdad en la carencia de libertad religiosa; al mismo tiempo, la libertad religiosa sólo es plena y justa si es realmente igualitaria.

En una sociedad libre y democrática todos los ciudadanos son iguales ante la ley. En materia de libertad religiosa, esto significa que no sólo todos los habitantes tienen ese derecho, sino que ese derecho debe ser igual para todos ellos. Cuando el Estado crea niveles de garantía y disfrute para ese derecho, está creando niveles en la libertad y, en última instancia, en la ciudadanía. Al adoptar estatalmente, de manera expresa o implícita, una ortodoxia religiosa, apoyando jurídica, económica o simbólicamente a unas creencias sí y a otras no, inmediatamente se convierte a los excluidos en desiguales.

La protección de la igualdad de las minorías en materia religiosa se justifica por la importancia del bien tutelado por la libertad religiosa. La religión ocupa un lugar fundamental en la vida de las personas que la profesan; es un modo de buscar respuestas para el sentido último de la existencia. Es aquella búsqueda lo que ha de ser protegido, y no el contenido dogmático de una u otra religión en particular. Por ello las personas deben ser igualmente respetadas en su derecho de libertad religiosa, independiente de la opinión que se tenga sobre el acierto o error de sus creencias.

d) El modelo de cooperación es incompatible con la plena igualdad religiosa

El modelo de cooperación, al menos en la modalidad que ha sido abordada en este trabajo, mantiene las desigualdades del modelo de confesionalidad histórico-sociológica.

En primer lugar, porque continúa efectuando una diferenciación injustificada entre las creencias religiosas sostenidas por la mayoría de la población y el resto, en base a los mismos criterios (históricos y sociológicos). En segundo orden, porque al exigir el registro de las organizaciones religiosas minoritarias establece una segunda

división, esta vez entre religiones registradas y no registradas. Finalmente, la figura del “notorio arraigo” y la concreción de acuerdos de cooperación agregan una tercera segmentación, entre religiones con y sin acuerdo.

De modo que la cooperación estatal se da en un marco de desigualdad, que termina por reemplazar el monopolio religioso por un oligopolio religioso, con un grupo de religiones obteniendo beneficios estatales (bien que con diferentes alcances), y otro grupo sin poder hacerlo. Ahora bien, el punto crítico del modelo es que el criterio diferenciador se encuentra completamente en manos del Estado –y para ser más precisos, del gobierno de turno–, quien tiene la potestad tanto de efectuar el registro como de firmar acuerdos de cooperación. Es generalmente aceptado que la religión es una categoría sospechosa a la hora de determinar si existen discriminaciones indebidas; es decir, no puede darse un tratamiento más o menos favorable con fundamento en las creencias religiosas. El modelo de cooperación hace exactamente eso.

Por otro lado, sería materialmente imposible colaborar de manera igualitaria (al menos de forma directa) con todas y cada una de las religiones existentes, por lo cual debe admitirse que cierto grado de desigualdad es connatural al sistema de cooperación.

e) No es posible tener igualdad religiosa sin neutralidad estatal

La única manera de garantizar que el Estado dé un trato igualitario a todas las religiones (o, lo que es lo mismo decir, a todas las personas independientemente de su religión), es que se abstenga de beneficiar o perjudicar a cualquiera de ellas. Es decir, que sea neutral en materia religiosa.

Esto significa que el Estado no tomará partido, ni siquiera simbólicamente, por ninguna religión en desmedro de las otras, ni favorecerá la religión sobre la irreligión. Tampoco dará un trato privilegiado a las personas (y a las organizaciones que ellas conformen) en base a su pertenencia religiosa. De otra parte, no les dará tampoco un trato gravoso u hostil en razón de esa filiación religiosa. El modelo de neutralidad exige un Estado equidistante entre la hostilidad y el favoritismo hacia la religión en general, y hacia cualquier confesión religiosa en particular.

Por tanto la neutralidad estatal es la mejor manera no sólo de asegurar la igualdad, sino también la libertad religiosa. Esto es especialmente cierto respecto de las

minorías religiosas, ya que es habitual que si el Estado ofrece privilegios y beneficios inequitativos lo haga en favor de la religión mayoritaria, lo que suma dificultades a las presiones sociales que de suyo implican pertenecer a una minoría.

f) Argentina debe reemplazar su régimen de relaciones Estado-iglesias por un modelo de neutralidad

El modelo argentino de relaciones Estado-iglesias, si bien novedoso y eficaz en su día, ha quedado hoy desactualizado. La sociedad ha cambiado, así como el desarrollo de la teoría y la aplicación de los derechos fundamentales. Argentina ha adherido a numerosos documentos internacionales sobre derechos humanos, y ha adoptado diversas políticas en favor del pluralismo y la igualdad. Por ello, antes o después, el modelo constitucional de relaciones Estado-iglesias ha de ser revisado.

Habida cuenta de que el actual sistema es de confesionalidad histórico-sociológica, el tránsito natural sería hacia un modelo de laicidad con uno de dos énfasis: cooperación o neutralidad. Por todo lo hasta aquí expresado, el modelo de neutralidad es el más respetuoso con la libertad religiosa de todos los habitantes, sea que pertenezcan a la mayoría o a una de las numerosas minorías religiosas. La aplicación de este modelo implica tener presente que la separación del Estado y las confesiones religiosas constituye un medio –encaminado a garantizar la libertad y la igualdad religiosa–, y no un fin en sí mismo. Esto significa que el Estado intentará no tomar partido por ninguna religión (o por la religión sobre la irreligión), y que en ocasiones deberá realizar las acomodaciones razonables necesarias para que aquellos fines se concreten.

La implementación de estos principios requiere la substitución del actual art. 2 de la Constitución nacional por otro que garantice la neutralidad estatal en términos de religión. Aunque el texto de esa cláusula es susceptible de adquirir diversas redacciones, resulta oportuno realizar aquí una propuesta concreta:

Ninguna religión o ideología tendrá carácter estatal, ni será sostenida jurídica, financiera o simbólicamente por el Estado. Se garantiza a los individuos y a las comunidades las libertades ideológica, religiosa y de culto. El Estado no podrá dictar ninguna ley que restrinja esas libertades. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

7.2 Conclusiones accesorias

a) El modelo argentino fue diseñado como un modelo coyuntural

Los registros históricos acerca del debate sostenido por los convencionales de 1853, así como de la doctrina jurídica de fines del siglo XIX y comienzos del XX, demuestran que el modelo constitucional de relaciones Estado-Iglesia (en especial el art. 2) fue construido en base a una solución de compromiso entre distintas corrientes en pugna: liberales, galicanos e intransigentes.

Estos grupos coexistieron aunque todos los convencionales eran católicos, muchos de ellos clérigos. La posición liberal parece haber prevalecido, no sin antes hacer concesiones a los otros grupos (el sostenimiento de la Iglesia Católica, el mantenimiento del derecho de patronato, la exclusividad del catolicismo en la evangelización de los aborígenes, el requisito de ser católico para aspirar a la presidencia de la Nación). Estos compromisos fueron alcanzados con el objetivo de preservar la entonces frágil unidad nacional. Aunque la completa neutralidad estatal pudiera ser un modelo ideal en la mente de algunos convencionales, las circunstancias históricas aconsejaron alcanzar ese objetivo de manera paulatina.

A día de hoy, la mayor parte de aquellas disposiciones han sido derogadas. Sin embargo, subsiste todavía la de mayor impacto: el sostenimiento estatal del culto católico. El actual contexto social permite afirmar que hoy también esa cláusula puede y debe ser modificada.

b) La demografía religiosa argentina está cambiando

Las últimas tres décadas han sido testigos de una rápida y sostenida transformación en la demografía religiosa argentina. El debilitamiento del control estatal sobre la religión, especialmente luego del restablecimiento de la democracia en 1983, ha venido acompañado del fuerte crecimiento (tanto en cantidad como en variedad) de las minorías religiosas.

Ha sido particularmente notable el incremento del protestantismo, en especial de las corrientes pentecostales. También se ha ampliado paulatinamente el número de los religiosamente no afiliados, incluidos agnósticos, ateos y humanistas. Este crecimiento de las minorías se ha dado a expensas de la religión mayoritaria, el catolicismo. De modo que la sociedad argentina se configura hoy con una mayoría

católica fuerte (ligeramente por encima de los dos tercios de la población). De ese número de personas que se identifican como católicos, sólo una reducida porción pueden ser categorizados como practicantes (por ejemplo, en torno a un tercio de ellos afirman asistir a misa al menos una vez al mes). La primera minoría es el protestantismo (alrededor del 15%), junto a una creciente cantidad de no afiliados (en torno al 10%). El resto de la población se divide en una miríada de pequeñas minorías religiosas.

Esto significa, en definitiva, que cerca de un tercio de los habitantes del país no pertenecen hoy a la religión mayoritaria.

c) El modelo constitucional actual perjudica particularmente a las minorías religiosas

La forma en la que se encuentra redactado el art. 2 de la Constitución nacional parece haber sido entendida como una implícita autorización para entablar relaciones únicamente con la Iglesia Católica, y establecer desigualdades de trato en favor de ella.

Si se entiende al campo religioso como un foro al que acuden las distintas religiones a ofrecer sus visiones alternativas sobre las cuestiones trascendentes —es decir, de manera análoga a cómo opera un mercado en materia de economía—, tener la posición dominante dentro de ese campo genera una serie de beneficios. Si a esa posición dominante se suma la intervención estatal en forma de un régimen jurídico privilegiado, el resultado es una distorsión claramente perjudicial para los actores más pequeños del campo, es decir, las minorías religiosas. Las personas ya no son absolutamente libres para elegir la creencia religiosa que consideren más adecuada de entre las alternativas existentes, porque algunas opciones acarrear un “costo” adicional superior (en términos de dificultad para observar los mandatos religiosos, para difundir las propias ideas, para establecer lugares de culto, etc.).

Así, por ejemplo, las minorías no tienen asegurada la posibilidad de ejercer plenamente la autonomía interna (si bien jurisprudencialmente ha habido algunos avances en ese sentido). Más aún, para ser simplemente reconocidas por el Estado como religiones, deben atravesar por un proceso administrativo que les requiere contar con una estructura jurídica que muchas veces no coincide con la propia estructura jerárquica religiosa. En materia de asistencia religiosa, también su tarea se

dificulta al no tener asegurado el acceso a los centros penitenciarios, hospitalarios y militares. La influencia de las minorías religiosas en los espacios públicos estatales es prácticamente insignificante, frente a la abrumadora presencia (simbólica o concreta) del catolicismo en ámbitos como las instituciones educativas, los edificios gubernamentales, las zonas de uso público (calles, plazas, cementerios), etc.

Se conforma así un cuasi monopolio artificial, donde existen barreras de entrada generadas por el Estado para el ingreso y la permanencia de los actores al campo religioso. Habida cuenta de que por motivos sociales e históricos pertenecer a una minoría religiosa resulta de por sí más gravoso que ser parte de la mayoría, la adición de esas dificultades artificiales resultan en extremo perjudiciales para las minorías religiosas.

d) La igualdad religiosa puede ser instrumentalizada para obtener privilegios de parte del Estado

Si bien son muchas las voces entre las minorías religiosas que rechazan el actual sistema constitucional y legal argentino por entender que atenta contra el derecho a la igualdad, no hay uniformidad de criterio en cuanto a cuál deberían ser las modificaciones a ese sistema.

Esto ocurre así, en parte, porque hay sectores más comprometidos con la defensa corporativa de sus propios intereses que con el establecimiento de un sistema universalmente justo. En consecuencia, una postura (especialmente difundida en algunos sectores protestantes) consiste no en derogar los privilegios establecidos para la Iglesia Católica, sino en obtener del Estado similares beneficios para sí mismos. Esta posición procura solucionar la desigualdad sólo en cuanto atañe a sus propias confesiones, sin considerar la situación del resto de las comunidades religiosas (habitualmente pequeñas minorías, menos favorecidas aún).

Otro sector, sin embargo, está empeñado en modificar el sistema de manera que sea justo y equitativo para todas las personas, independientemente de sus creencias religiosas. A este grupo no lo impulsa el deseo de obtener prebendas de parte del Estado, sino por el contrario tiene la convicción de que lo mejor –no sólo para el Estado, sino para la propia religión– es mantener esos ámbitos separados.

e) La función de los jueces es fundamental en la protección de las minorías religiosas

El modelo constitucional ideal es aquel que garantiza el máximo grado de libertad religiosa; o, dicho de otro modo, aquel que evita en la medida de lo posible colocar restricciones al ejercicio de esa libertad. No obstante, es evidente que en ocasiones no puede evitarse que existan ciertas interferencias legales sobre las prácticas religiosas de algunos grupos (como ocurre, por ejemplo, cuando se debe definir el calendario de feriados oficiales). Estas cargas afectan –por lo regular– en mayor medida a las minorías religiosas, quienes no poseen la masa de votantes suficiente como para imponerse en la arena política.

Es cierto que en una moderna democracia es el criterio de la mayoría el que debe imponerse en el ordenamiento de la sociedad. Sin embargo, el propio sistema democrático debe garantizar también el respeto por las minorías, en especial en materia de derechos tan íntimos y trascendentes como la libertad religiosa y de conciencia.

Por lo tanto, si no se prevén por vía legislativa, ha de ser el poder judicial el responsable de asegurar los derechos de las minorías religiosas. Una alternativa posible es ofrecer en sede judicial excepciones a la normativa general para aliviar los efectos negativos que produce sobre las minorías; esto es, ofrecer acomodaciones razonables.

f) La complejidad del campo religioso dificulta la aplicación de sistemas de cooperación

En orden a hacer efectiva la colaboración del Estado, los modelos de cooperación requieren que las confesiones religiosas posean dos características, una interna y otra externa.

En cuanto la primera, es necesario que las confesiones tengan un liderazgo (o al menos una representación) unificado. Esta es una exigencia lógica, ya que el Estado debe tener un interlocutor válido para concretar y ejecutar los acuerdos que demanda un sistema de cooperación. En relación al requisito externo, implica la necesidad de limitar la cantidad de confesiones religiosas, al menos las que tengan acceso a la colaboración estatal. Es fácil comprender la dificultad que conlleva ofrecer esa colaboración a una inagotable cantidad de religiones. En estas características residen

dos de los principales problemas del modelo de cooperación, debido a la creciente complejidad del campo religioso.

Muchas confesiones religiosas –tal vez la mayoría– no tienen una organización jerárquica centralizada (al modo de la Iglesia Católica, por ejemplo) que permita unificar su representación a los fines de negociar acuerdos. Como consecuencia, el Estado se ve tentado a promover (y las confesiones a admitir) forzadas alianzas intra e interconfesionales, las cuales habitualmente no reflejan de manera cabal la voluntad de las comunidades religiosas. Paralelamente, las distintas corrientes religiosas se multiplican y se diversifican casi hasta el infinito, lo que en la práctica torna ilusoria la pretensión de “igualar hacia arriba”, es decir, de dar el máximo nivel de beneficios a todos.

La realidad indica que es muy difícil que las comunidades religiosas nuevas, pequeñas o sin suficientes recursos puedan acceder a los beneficios estatales que reciben las demás. En el modelo de cooperación se mantiene la distinción entre incluidos y excluidos.

REFERENCIAS

Bibliografía

- ABOSLAIMAN, L. "El derecho como fenómeno cultural y las perspectivas de las distintas propuestas respecto del tratamiento interdisciplinario." *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba* IV, no. 1 Nueva Serie II (2013): 163-177.
- ACEVAL, B. "Derecho constitucional: libertad religiosa." Universidad de Buenos Aires, 1873
- AGUIRRE ASTIGUETA, S. "El control difuso de convencionalidad." *La Ley* 47, no. XXVII (Noviembre 2011 2011): 1.
- AHSANI, S. A. "Muslims in Latin America: A Survey - Part I." *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* July (1984).
- ALBA, M. A. "Difusión del Protestantismo en la ciudad de Buenos Aires (1870 - 1910). El caso Metodista ". *Religión y Sociedad en Sudamérica* 1, no. 1 (1992): 5-28.
- ALBERDI, J. B. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915.
- . *Organización de la Confederación Argentina*. Nueva ed. 2 vols. Buenos Aires: P. García y cia., 1913.
- ALENDASALINAS, M. "La financiación directa de las confesiones religiosas por el Estado español." *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, no. 2 (2002): 31-55.
- ALEXYS, R. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- ALGRANTI, J. "La insurrección de las minorías: el caso del Pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en Argentina." *Revista de Historiografía argentina* (2007).
- ALVAREZ, J. M. A. *Instituciones de derecho real de España*. 2ª ed. 2 vols. Madrid: Imprenta de d. J. M. Rupullés, 1839.
- ALZOG, J., y DE LA FUENTE, V. *Historia eclesiástica de España o Adiciones a la historia general de la Iglesia*. 4 vols. Vol. 2, Barcelona: Librería Religiosa, 1855.
- AMESTOY, N. R. "Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura: 1850-1910, el caso argentino ". *Boletín teológico* 47/48, no. 24 (Diciembre de 1992 1992): 212-218.

- . "Ideas para repensar la historia del cristianismo en América latina." *Teología y cultura* 12, no. 7 (Diciembre 2010).
- AMIA. *Réplica al informe oficial sobre detenidos desaparecidos judíos, 1976-1983*. Buenos Aires, 1983
- ANDERSON, J. C. *Historia de los Bautistas*. 1. ed. 3 vols. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1978.
- ANDREWS, J. *Las provincias del Norte en 1825 (Capítulos del libro "Journey from Buenos Aires through the provinces of Cordova, Tucuman and Salta to Potosi")*. Buenos Aires: Coni hermanos, 1915.
- Annual Report on International Religious Freedom 2001*. Washington: U.S. Department of State, 2001
- ANTOKOLETZ, D. *Tratado de derecho constitucional y administrativo*. (2) vols. Vol. I, Buenos Aires: Librería y editorial "La Facultad", J. Roldán y cía., 1933.
- ARAYA, P. *Comentario á la Constitución de la Nación Argentina*. 2 vols. Buenos Aires: Librería La Facultad de Juan Roldán, 1908.
- ARESE, C. "Discriminación ideológica y empresas de tendencia." *Revista de Derecho Laboral*, no. 2008-2 (2008).
- ARMAGNAGUE, J. F. *Manual de derecho constitucional*. Vol. II, Buenos Aires: Depalma, 1996.
- ARMONY, P. "Los judíos en la Argentina antes de 1889." *Toldot*, no. 10 (1999).
- AVNI, H. *Argentina & the Jews: a history of Jewish immigration*. Judaic studies series, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1991.
- . *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Jerusalén: Editorial Universitaria Magnes AMIA Comunidad de Buenos Aires, 1983.
- . *Judíos en América : cinco siglos de historia*. Colección América, crisol de pueblos, Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- AYALA BENÍTEZ, L. *La Iglesia y la independencia política de Centro América*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007.
- AYROLO, V. *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Historia, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.
- BAAMONDE, J. M. *La manipulación psicológica de las sectas*. Madrid: San Pablo, 2003.
- . *La Familia, la verdadera historia de los Niños de Dios*. Buenos Aires: Planeta, 1993.

- . *Sectas y lavado de cerebro: por los senderos de la ficción y la locura*. La Llave escondida. 1. ed. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1991.
- BADENI, G. *Tratado de derecho constitucional*. 2ª ed. Vol. 1, Buenos Aires: La Ley, 2006.
- BALMER, R. H., GROBERG, L. B., y MABRY, M. *First freedom: the fight for religious liberty*. American Fork: Covenant Communications, 2012.
- BALLBÉ, M., y MARTÍNEZ QUIRANTE, R. *Soberanía dual y constitución integradora: la reciente doctrina federal de la Corte Suprema norteamericana*. Barcelona: Ariel, 2003.
- BARBA LÓPEZ, D., GARCÍA-PARDO GÓMEZ, D., MATZ QUINTANO, J. A., SÁNCHEZ PATRÓN, J. M., y VALENCIA BENÍTEZ, F. "La libertad ideológica, la libertad religiosa y la libertad de creencias a través de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional." *La libertad ideológica en la Constitución española de 1978: Actas del II Congreso de Derecho Eclesiástico del Estado para estudiantes*, 47-80, 1995.
- BARGMAN, D. "Antisemitismo y selección de inmigrantes en la Argentina." *Mitzvá*, no. 7 (1998).
- BASTIAN, J. P. "En diálogo con la obra de Lalive, d'Epinay: búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina." *Revista Cultura y religión* 2, no. 2 (2008).
- . *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1986.
- . "La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive." en Jean Pierre Bastian, *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine -Amérique latine*, 181-198. Paris: Karthala, 2001.
- . *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BEARD, C. *Historia de la civilización de los Estados Unidos de Norte América: desde sus orígenes hasta el presente*. Buenos Aires: Guillermo Kraft, 1946.
- BECKFORD, J. A. *Social theory and religion*. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2003.
- BEN DROR, G. "La revolución militar, la Argentina católica y los judíos (1943-1945)." *Judaica latinoamericana: estudios histórico-sociales* 3 (1997): 227.
- BENABENTOS, O. *Teoría General Unitaria del Derecho Procesal*. Rosario: Juris, 2001.
- BERGER, P. L. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. 2º ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

- BERMÚDEZ, H. R. "La libertad religiosa en la Constitución Nacional." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- BERTHELOT, M. "Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en occidente y España." *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 57 (2012): 79-108.
- BIANCHI, S. *Catolicismo y peronismo: religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2001.
- . *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.
- . "Los espiritistas argentinos (1880-1910): religión, ciencia y política." en Daniel Santamaría et al., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- BIDART CAMPOS, G. J. *Los equilibrios de la libertad*. Buenos Aires: Ediar, 1988.
- . *Tratado Elemental del Derecho Constitucional Argentino, nueva edición ampliada y actualizada a 1999-2000*. Vol. I -A, Buenos Aires: Ediar, 2000.
- . *Manual de la constitución reformada*. Vol. 1, Buenos Aires: Ediar, 1996.
- . *Manual de la constitución reformada*. Vol. 3, Buenos Aires: Ediar, 1996.
- . *Teoría general de los derechos humanos*. 1ª ed. México: Universidad Autónoma de México, 1989.
- BIDEGAIN, C. M. A. *Curso de derecho constitucional*. 5 vols. Vol. II, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1995.
- . *Curso de derecho constitucional*. 5 vols. Vol. V, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2001.
- BIELSA, R. *Derecho constitucional*. 3a ed. Buenos Aires: Roque Depalma, 1959.
- BJERG, M. "Dinamarca bajo la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses del centro-sur de la Provincia de Buenos Aires." Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 1994
- . *Entre Sofie y Tovelille: una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina, 1848-1930*. Colección La Argentina plural, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2001.
- BLÁZQUEZ MARTÍN, D. *Locura de libertad: Roger Williams en la Norteamérica colonial*. Historia de la Sociedad Política, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

- BÖHM, G. "Judíos alemanes en la Republica Argentina durante el siglo XIX." Ponencia presentada en Tenth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, 1990.
- BONAUDO, M., CRAGNOLINO, S., y SONZOGNI, E. "Discusión en torno a la participación política de los colonos santafesinos, Esperanza y San Carlos (1856-1884)." *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 3, no. 9 (1988).
- BOURDIEU, P. "Genese et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie* 12, no. 3 (Jul - Sep) (1971): 295-334.
- . "La disolución de lo religioso." *Cosas dichas* (1993): 102-107.
- BRANT, I. "Madison: On the Separation of Church and State." *The William and Mary Quarterly* 8, no. 1 (1951): 4-24.
- BRAUNER, S. "El cooperativismo de crédito y el Banco Mayo (1958-1998). Una aproximación." Ponencia presentada en la Universidad Argentina de la Empresa, Buenos Aires, 2003.
- . "La comunidad judía alepina en Buenos Aires: de la ortodoxia religiosa a la apertura y de la apertura a la ortodoxia religiosa, 1930-1953." *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 11, no. 1 (2000).
- BRIEGER, P., y HERSZKOWICH, E. "La comunidad islámica argentina." *Todo es historia* Mayo (2003).
- BRUNO, C. *El derecho público de la Iglesia en Indias: Estudio histórico-jurídico*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San Raimundo de Peñafort", 1967.
- . *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Don Bosco, 1974.
- . *La Argentina nació católica*. 2 vols. Argentina: Editorial Enegeia, 1992.
- . *La Iglesia en la Argentina: cuatrocientos años de historia, del siglo XVI al siglo XIX*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1993.
- BUSTOS, C. I. *Hechos, confirmación procesal, verdad y argumentación jurídica*. Ensayos procesales, Rosario: Fundación para el Desarrollo de las Ciencias Jurídicas, 2009.
- CAILLET-BOIS, R. R. *Estatutos, reglamentos y constituciones argentinas (1811-1898)*. Instituto de Historia Argentina "Doctor Emilio Ravignani". Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1956.
- CALZATO, W. A. "Testigos de Jehová. Mundos, creencias, conducta." *Gazeta de Antropología* 2006, no. 22 (2007).

- CANCLINI, A. "Inmigración y evangelización en el ámbito protestante argentino." en Néstor Tomás Auza y Luis Valentín Favero, *Iglesia e inmigración*, 301. Buenos Aires: Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, 1991.
- . *La libertad de cultos: historia, contenido y situación constitucional argentina*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.
- . *Los bautistas en marcha*. Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1959.
- . *Tras el alma de América Latina: una introducción a la sociología latinoamericana*. 1. ed. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1992.
- CANCLINI, S. *Los evangélicos en el tiempo de Perón: memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Mundo Hispano, 1972.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, F. "Patronato y vicariato regio español en Indias." *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales. XX semana Luso-Española de Derecho Canónico*, 58. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.
- CAPARRÓS CIVERA, N., y JIMÉNEZ-AYBAR, I. N. *El acogimiento familiar: aspectos jurídicos y sociales*. Madrid: Ediciones Rialp, 2001.
- CAPOTORTI, F. *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*. Nueva York: Naciones Unidas, 1979.
- CARBALLO, C. T. "Más allá de las creencias... Hacia una interpretación espacial de la distribución y diversidad de cultos en Argentina." en Universidad Nacional de Luján, *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*. Buenos Aires, 2007.
- CARBONELLI, M. "Campo religioso y política: el rol de las minorías religiosas en el proceso de construcción de la laicidad en Argentina." Ponencia presentada en IV Curso Internacional "Fomentando el Conocimiento de las Libertades Laicas", El Colegio de México, México, 2009.
- CARBONELLI, M., y MOSQUEIRA, M. "Minorías religiosas en Argentina: Posicionamientos frente a lo político y al Estado." *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 28, no. 4 (2010): 333-345.
- CARDOSO, J. C. "Perspectivas constitucionales sobre libertad religiosa." *La Ley*, no. 2001-A (2001): 787.
- CARINI, C. E. "Budismo global, Budismo Local: una recorrida por los grupos zen argentinos." *Revista de Estudos da Religião*, no. 3 (2005): 178-195.
- . "Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina." *Transnacionalização religiosa*, no. 16 (2009): 49.

- CARO, I. "Identidades judías contemporáneas en América Latina." *Atenea (Concepción)* online (2008): 79-93.
- CASAS RABASA, S. "La historia contemporánea de la Iglesia en España." en Giovanni Maria Vian, *Storia del Cristianesimo, bilanci e questioni aperte*, pp. 183-187. Città del Vaticano: Atti del seminario pero il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 2005.
- CASTRO JOVER, A. *La utilización de los signos de identidad religiosa en las relaciones de trabajo en el derecho de Estados Unidos*. Monografía, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005.
- CATOGGIO, M. "Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina." en Fortunato Mallimaci y Iziar Basterretxea, *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.
- CELADOR ANGÓN, O. *Estatuto jurídico de los confesiones religiosas en el ordenamiento jurídico estadounidense*. Madrid: Dykinson, 1998.
- CELESIA, E. H. *Constitución de la república del Tucumán, año 1820. Reimpresión facsimilar con introducción y notas de Ernesto H. Celesia*. Buenos Aires: J. Suárez, 1930.
- CENTENO, A. M. *Cuatro años de una política religiosa*. Buenos Aires: Editorial Desarrollo, 1964.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS. *Barómetro*. Estudio 2951, Madrid: CIS, 2012
- CERVANTES-ORTIZ, L. "Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México." *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, no. 2 (2003): 125-131.
- COLAUTTI, C. E. *Derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Universidad, 1995.
- . *Proyectos constitucionales patrios, 1811-1826*. Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1983.
- CONLEY, P. T., y KAMINSKI, J. P. *The Bill of Rights and the states: the colonial and revolutionary origins of American liberties*. Madison: Madison House, 1992.
- CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL DE NACIONES UNIDAS. *Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa: Informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor, presentado de conformidad con la resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos*. Ginebra: ONU, 2002
- CONTRERAS MAZARIO, J. M. *El régimen jurídico de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas en el sistema español*. Madrid: Ministerio de Justicia, 1989.

- . *La enseñanza de la religión en el sistema educativo*. Cuadernos y debates, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- . "La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español." *Revista CIDOB d'afers internacionals*, no. 77 (2007).
- CORBIÈRE, E. "Perón y los judíos." *Todo es historia*, no. 252 (1988).
- CORIA, H. R. "La presencia anabautista en las Pampas argentinas. Los menonitas de Pehuajó (1919-1940)." Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2003
- CUENCA TORIBIO, J. "Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España democrática." en Paul Aubert, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995), 55-76. Madrid: Casa de Velázquez, 2002.
- CHAB, S. *Entre la crisis y la esperanza: la comunidad judeoargentina tras el atentado a la AMIA*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.
- CHAIJ, F. *La separación de la iglesia y el estado: problema religioso ante la reforma de la constitución*. Buenos Aires: CES, 194-?
- CHEMERINSKY, E. *Constitutional law: principles and policies*. 3rd ed. New York,: Aspen Publishers, 2006.
- CHIARAMONTE, J. C. *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la Nación Argentina, 1800-1846*. Biblioteca del pensamiento argentino, Buenos Aires: Ariel, 1995.
- D'ALESSIO IROL. *Estudio sobre religión, sociedad y Estado en Argentina*. Buenos Aires: CALIR, 2008
- DAIA. *Informe especial sobre detenidos desaparecidos judíos (1976-1983)*. Buenos Aires 1984
- DAMBORIENA, P. *El protestantismo en America latina*. Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos, 2 vols. Friburgo: FERES, 1962.
- DE LA HERA, A. "El patronato indiano en la historiografía eclesiástica." *Hispania Sacra*, no. 32 (1980): 229-264.
- . "El patronato y el vicariato regio en Indias." en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 65. Madrid: Bac, 1992.
- . "El regio patronato español de Indias en las bulas de 1493." *Anuario de Historia del Derecho Español*, no. 29 (1959): 317-349.
- DE LUCAS, J. "Por qué son relevantes las reivindicaciones jurídico-políticas de las minorías." en Javier de Lucas, *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 1999.

- DE PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- DE PAULA, A. S. J., y GUTIÉRREZ, R. N. *Lomas de Zamora desde el siglo XVI hasta la creación del partido 1861*. La Plata: Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 1969.
- DE RAMÓN, A., COUYOUMDJIAN, J., y VIAL, S. *Ruptura del viejo orden hispanoamericano*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1993.
- DE VEDIA, A. N. *Constitución Argentina*. Buenos Aires: Coni hermanos, 1907.
- DE VITA, A. "Entrevista personal." Realizada por Juan Martín Vives. Buenos Aires: Inédita, 2013.
- DE WOLFE HOWE, M. *The garden and the wilderness: religion and government in American constitutional history*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- DEL CANTILLO, A. *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias extranjeras los monarcas españoles de la casa de Borbon desde el año de 1700 hasta el día*. Madrid: Alegria y Charlain, 1843.
- DELVAL, R. *Les Musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*. Paris: Editions L'Harmattan, 1992.
- DELLA PERGOLA, S. *Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and in the Diaspora*. Jerusalem: Jewish People Policy Planning Institute, 2011.
- DELLA PERGOLA, S., y SCHMELTZ, U. "La demografía de judíos de Latinoamérica." *Rumbos en el judaísmo, el Sionismo e Israel*, no. 15 (1986).
- DEVOTO, F., y BENENCIA, R. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Colección Historia Argentina, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- DI STEFANO, R. "En torno del presupuesto de culto y sus raíces históricas." *Revista Criterio*, no. 2366 (2010).
- . "Pensar la Iglesia. El Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)." *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 19 (2010): 221-239.
- . "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina." *Quinto Sol* 15, no. 1 (2011).
- DI STEFANO, R., y ZANATTA, L. *Historia de la iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Colección Historia argentina. 1ª ed. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000.

- DÍAZ RUBIO, P. "La Financiación de las Confesiones Minoritarias: La Fundación Pluralismo y Convivencia." *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 29 (2013): 109-137.
- DIDIER, M. M. *El principio de igualdad en las normas jurídicas: estudio de la doctrina de la Corte Suprema de Argentina y su vinculación con los estándares de constitucionalidad de la jurisprudencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos*. 1a ed. Buenos Aires: Marcial Pons, 2012.
- DIEGO-LORA, C. D. "Hacia la plena vigencia de los Acuerdos del Estado Español con la Santa Sede." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 7 (1991): 189-222.
- DÍEZ DE VELASCO VALLEJO, M. *Instituciones de derecho internacional público*. Editorial Tecnos, Biblioteca Universitaria. 10. ed. Vol. 1, Madrid: Tecnos, 1996.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE BUENOS AIRES. "La ciudad en los dos primeros censos nacionales." *Población de Buenos Aires* 4, no. 5 (2007): 77/94.
- DOCAMPO, R. "La personería jurídica de las iglesias y comunidades religiosas en el Anteproyecto de Ley de Libertad Religiosa. La igualdad religiosa." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en la Argentina: Aportes para una legislación*, 159-170. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2003.
- DOLAN, J. "Catholicism and American Culture: Strategies for Survival." en Jonathan Sarna, *Minority faiths and the American Protestant mainstream*, 61-80. Urbana: University of Illinois Press, 1998.
- DOMINGUEZ ORTIZ, A. *España, tres milenios de historia*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- DOUGLAS, D., y BROWNING, A. *English historical documents*. Vol. 8, London: Eyre & Spottiswoode, 1953.
- DUBROWSKY, S. "Tratamiento del Factor Religioso en la vigente Constitución de la Provincia de Córdoba." *Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales X*, no. agosto (2008): 70-96.
- DÜRNHÖFER, E. *Mariano Moreno inédito: sus manuscritos*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1972.
- DUVE, T. "La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)." *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 17 (2008): 219-232.
- DWORKIN, R. M. *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- ECO, U. *Cómo se hace una tesis: técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Libertad y cambio, Barcelona: Gedisa, 1995.

- ECHEVERRÍA, E. *Escritos en prosa*. Obras completas, 5 vols. Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1873.
- "Editorial." *El grito de un solitario*, Córdoba, 12 de mayo de 1825, p. 8.
- EKMEKDJIAN, M. A. *Tratado de derecho constitucional: Constitución de la Nación Argentina, comentada, y anotada con legislación, jurisprudencia y doctrina*. 5 vols. Vol. I, Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1993.
- "El sufismo en Argentina." *La Nación*, Buenos Aires, 05/02/2011.
- ELKIN, J. L. *Jews of the Latin American republics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- ELLIS, J. T. *American Catholicism*. The Chicago history of American civilization. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- ESQUIÚ, M. *Sermones patrióticos*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- ESQUIVEL, J. C. *Creencias y prácticas religiosas en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*. Bernal: Editorial de la Universidad de Quilmes, 2001.
- . "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina." *Archives des sciences sociales des religions* Institut de sciences sociales des religions de París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, no. 146 (2009): 41-59.
- . "Los espacios de laicidad en el Estado argentino." Ponencia presentada en Congress of the Latin American Studies Association, Toronto, 2010.
- ESTRADA, J. M. *Obras completas*. 12 vols. Vol. VI Curso de Derecho Constitucional, Buenos Aires: P. Igón y cia, 1897.
- EZCURRA MEDRANO, A. *Catolicismo y nacionalismo*. 2ª ed. Buenos Aires: Adsum, 1939.
- FARRELL, G. *Iglesia y pueblo en Argentina: Historia de 500 años de evangelización*. Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1992.
- FAUDA DE LOSADA, M. J. "Control de convencionalidad como mecanismo de protección de los Derechos Humanos." *La Ley* online (2012).
- FEIERSTEIN, R. *Historia de los judíos argentinos*. 3ª ed. Buenos Aires: Galerna, 2006.
- FERNS, H. S. *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*. Solar/Hachette, 1984.
- FERRARA, P. *Religion and the Constitution: a reinterpretation*. Currents in family policy, Washington, D.C. : Child and Family Protection Institute of the Free Congress Research & Education Foundation, 1983.

- FERREIRO GALGUERA, J., y SOUTO PAZ, J. A. *Profesores de religión de la enseñanza pública y Constitución española*. Atelier Canónico, A Coruña: Universidad de La Coruña, 2004.
- FERRER ORTIZ, J. "Laicidad del Estado y cooperación con las confesiones." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 3 (1987): 237-248.
- FLORES, F. C. "Identidad, cultura y vida social. El rol de las instituciones en la villa adventista de Puiggari (Entre Ríos)." Ponencia presentada en II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, CEIL, Buenos Aires, 2003.
- . "Los Adventistas en la Argentina. Reflexiones acerca de un proyecto adventista de colonización." Ponencia presentada en IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2003.
- . "Redes sociales y espacios religiosos: de la colonia ruso alemana a la Villa adventista de Puiggari, Entre Ríos, 1870-1920." *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 40 (2001).
- FORNI, F. H., MALLIMACI, F., y CÁRDENAS, L. A. *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. 2ª ed. 2 vols. Vol. 1, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- . *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. 1ª ed. 2 vols. Vol. 2, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.
- FORTESCUE, A. "Theodosius I." en *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- FRIEDMAN, L. M. *American law: an introduction*. 2nd ed. New York: W.W. Norton, 1998.
- FRIGERIO, A. "De la Umbanda al Africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones Afro-Brasileñas en Argentina." *Fronteiras da Cultura. Porto Alegre: Editora da UFRGS* (1993): 92-121.
- . *El pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.
- . "La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional." *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 117 (2002).
- . "With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina." Tesis Doctoral, University of California, Los Angeles, 1989
- FRIGERIO, A., y WYNARCZYK, H. "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los

evangélicos por sus derechos religiosos." *Sociedade e Estado* 3, no. 2 (2008): 227-260.

FRIZZI DE LONGONI, H. *Rivadavia y la reforma eclesiástica*. Buenos Aires: La Prensa Médica Argentina, 1947.

GADDY, C. W., y LYNN, B. W. *First freedom first: a citizen's guide to protecting religious liberty and the separation of church and state*. Boston: Beacon Press, 2008.

GALANTE, M. "La construcción de políticas migratorias en tiempos de transición y consolidación del primer peronismo: del nacionalismo racista a la planificación económico-social y la promoción de la inmigración." *Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad* XV, no. 30 (2005).

GALLARDO, G. *La política religiosa de Rivadavia*. Biblioteca de estudios históricos, Buenos Aires: Ediciones Theoría, 1962.

GANCEDO, A. *Reformas á la Constitución Nacional*. 2 vols. Buenos Aires: Coni hermanos, 1909.

GARCÍA HAMILTON, J. I. *Cuyano alborotador: la vida de Domingo Faustino Sarmiento*. 3ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1997.

GARGARELLA, R. "Constitución y principios democráticos. Acerca de la irrelevancia moral de la Constitución." *Lecciones y Ensayos* 55 (1990): 61-96.

GELLI, M. A. A. L. *Constitución de la Nación Argentina: comentada y concordada*. 4ª ed. Buenos Aires: La Ley, 2008.

GENTILE, J. H. "La libertad religiosa en las provincias y en la ciudad de Buenos Aires." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.

GENTILE, J. H. "Por qué una ley de libertad religiosa." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.

GEOFFROY LASSALLE, A. "Persecución a la iglesia testigos de Jehová: discriminación y derecho a la reparación en democracia." Ponencia presentada en III Congreso Internacional Derecho y Garantías en el siglo XXI: El Derecho y El Nuevo Contexto Mundial, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

GEORGE, D. "Entrevista personal." Realizada por Juan Martin Vives. Buenos Aires: Inédita, 2013.

———. *Historia de la Iglesia Anglicana en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Epifanía, 2010.

- GERSTENBLITH, P. "Associational structures of religious organizations." *Brigham Young University Law Review* 1995, no. 2 (1995): 439.
- GHIRARDI, O. A. *Common law y civil law*. Córdoba: Advocatus, 2007.
- GILL KRUG, C. "Entrevista personal." Realizada por Juan Martín Vives. Buenos Aires: Inédita, 2014.
- GIMÉNEZ, Á. M. *Un debate histórico: La reforma eclesiástica de Rivadavia*. Buenos Aires: Imprenta Federación Gráfica Bonaerense, 1932.
- GONZÁLEZ ARRILI, B. *Vida y milagros de Mister Morris*. Buenos Aires: La Aurora, 1955.
- GONZÁLEZ CALDERÓN, J. A. *Derecho constitucional argentino; historia, teoría y jurisprudencia de la Constitución*. 3 ed. 3 vols. Buenos Aires: J. Lajouane & cía, 1930.
- GONZÁLEZ CASTRO, M. *El Derecho al Recurso en el Pacto de San José de Costa Rica*. Córdoba: Lerner, 2004.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M. *Derecho eclesiástico español*. 4º ed. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1997.
- GONZÁLEZ, F. *Lecciones de derecho constitucional*. 5ª ed. Paris - México: Librería de Gil Bouret, 1909.
- GONZÁLEZ, H. "Política de nombres." *Página 12*, Buenos Aires, 29/04/2010.
- GONZÁLEZ, J. N. V. C., y ARGENTINA. *Manual de la Constitución argentina [1853-1860]*. Buenos Aires: A. Estrada, 1897.
- GONZÁLEZ, M. "La asistencia religiosa católica en el Cuerpo Nacional de Policía en España." *Il Diritto ecclesiastico* 115, no. 4 (2004): 1102.
- GONZALEZ, M. P. *Recopilación de leyes nacionales sancionadas por el honorable Congreso argentino durante los años 1854 hasta 1886*. 5 vols. Vol. 3, Buenos Aires: Imprenta Europea, 1887.
- . *Recopilación de leyes nacionales sancionadas por el honorable Congreso argentino durante los años 1854 hasta 1886*. 5 vols. Vol. 4, Buenos Aires: Imprenta Europea, 1887.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, M., y SÁNCHEZ BAYÓN, A. *Derecho eclesiástico de las Américas: fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas*. Madrid: Delta, 2009.
- GONZALEZ SCHMAL, R. *Programa de Derecho Constitucional*. México D.F: Editorial Limusa, 2007.
- GOÑI, U. *La auténtica Odessa: la fuga nazi a la Argentina de Perón*. 1a. ed. Buenos Aires: Paidós, 2002.

- GOSLIN, T. *Los evangélicos en la América latina. Siglo XIX, los comienzos*. Buenos Aires: La Aurora, 1956.
- GOYENA, J. *Digesto eclesiástico argentino, recopilación de leyes, decretos, bulas, pastorales, constituciones, etc., que se refieren a la iglesia nacional ampliada con diversas disposiciones extensivas á toda la administración*. Buenos Aires: Imprenta especial de Obras, 1880.
- GRAANER, J. A. *Las provincias del Río de la Plata en 1816: informe dirigido al príncipe Bernadotte*. Buenos Aires: El Ateneo, 1949.
- GRAMAJO, J. M. "El derecho a la libertad religiosa frente a las normas y principios del Derecho Internacional Público." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- GROSSMAN, C. "La libertad de expresión en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos." *Revista IIDH*, no. 46 (2007): 159-193.
- GROUSSAC, P. *Santiago de Liniers*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999.
- HARO, R. *Constitución, poder y control*. Instituto de Investigaciones Jurídicas. 1ª ed. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- HARPER, C. *El acompañamiento: acción ecuménica por los Derechos Humanos en América Latina 1970-1990*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2007.
- HEAD, T. *Freedom of religion*. American rights, New York: Facts on File, 2005.
- HERMIDA DEL LLANO, C. "El derecho de libertad religiosa y su interpretación por el Tribunal Constitucional." en Alfredo Montoya Melgar, *Cuestiones actuales de la jurisdicción en España*, 324-336: Dykinson, 2010.
- HOBSBAWM, E. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1998.
- HOLLAND, C. "Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante." En *PROLADES* (2007). Disponible online en <http://www.prolades.com/clas-spn.pdf>. Consultado el 23/03/2012
- . *PROLADES Encyclopedia of Religion in Latin America & the Caribbean*. San Pedro: PROLADES, 2013. Disponible online en <http://www.prolades.com/clas-eng.pdf>. Consultado el 25/03/2012.
- HORNSTEIN, L. *Autoestima e identidad: narcisismo y valores sociales*. Tezontle, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- HUDSON, W. S., y CORRIGAN, J. *Religion in America: an historical account of the development of American religious life*. 6th ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

- IBÁN, I., y GONZÁLEZ, M. *Textos de Derecho eclesiástico (siglos XIX y XX)*. Textos y Documentos, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- IBÁN, I. C., PRIETO SANCHÍS, L., y MOTILLA, A. *Curso de derecho eclesiástico*. Madrid: Universidad Complutense. Facultad de Derecho. Servicio de Publicaciones, 1991.
- IBARRA, E. A. *Congreso constituyente de 1852, constitución de 1853*. Buenos Aires: Establecimiento gráfico Enrique L. Frigerio é hijo, 1933.
- IBARS SAMANIEGO, L. "Los Testigos de Jehová: algunas anotaciones." *Quaderns-e de l'ICA*, no. 7 (2006).
- IGLESIAS, M. "Pentecostalismo (II). Un movimiento mesiánico en la Provincia del Chaco: Napalpí, 1924." en María Ester Chapp, *Religiosidad Popular en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Censos 2011 Resultados Definitivos - Portugal*. Lisboa: INE, 2012
- INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Argentina*. OEA documentos oficiales, Washington, D.C.: Secretaría General, Organización de los Estados Americanos, 1980.
- ISLAMIC STUDIES CENTER. "Islam in Argentina: A Report." *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* January (1992).
- ISOD, L. *Nosotros: las víctimas, los sobrevivientes y la sociedad*. Buenos Aires: Embajada de Israel en Argentina, 2002.
- JACKISCH, C. *El nazismo y los refugiados alemanes en la Argentina, 1933-1945*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1989.
- JEFFERSON, T. "Letter to a Committee of the Danbury Baptist Association." *Library of Congress Information Bulletin* 57, no. 6 (1998).
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, G. J. "Tribunal Constitucional y libertad religiosa." *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, no. 53 (2005): 55-80.
- JMELNIZKY, A. N., y ERDEI, E. *The Jewish Population in Buenos Aires: Sociodemographic Survey*. Buenos Aires: AMIA | JOINT - MEIDÁ, 2005.
- . *La población judía de Buenos Aires: estudio sociodemográfico*. Colección Investigaciones, Buenos Aires: AMIA, 2005.
- JOZAMI, G. "La Argentina del Islam manifiesto." *Encuentro Islamo-Cristiano*, no. 314 (1998): 1-10.

- . "The manifestation of Islam in Argentina." *The Americas* 1, no. 53 (1996): 67/85.
- KAMEN, H. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. El libro de bolsillo, Madrid: Alianza, 1987.
- KAUFMAN, E., y CYMBERKNOPFI, B. "La dimensión judía en la represión durante el gobierno militar en la Argentina (1976-1983)." en Leonardo Senkman et al: *El antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1986.
- KAUPER, P., y ELLIS, S. "Religious Corporations and the Law." *Michigan Law Review* 71, no. 8 (1973): 1499-1574.
- KIERNAN, S. "La Circular 11 fue derogada." *Página 12*, Buenos Aires, 09/06/2005.
- KLICH, I. *Sources on the Lebanese and other Middle Easterners in Latin America*. Papers on Lebanon, Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1995.
- KOEBEL, W. H. *British exploits in South America. A history of British activities in exploration, military adventure, diplomacy, science, and trade, in Latin-America*. New York: The Century co., 1917.
- KRISHMASWAMI, A. *Estudio sobre la discriminación en materia de libertad de religión y de prácticas religiosas*. Nueva York: Naciones Unidas, 1960.
- KURLAND, P. "The Irrelevance of the Constitution: The Religion Clauses of the First Amendment and the Supreme Court." *Villanova Law Review* 24, no. 3 (1978).
- . *Religion and the law: of church and state and the Supreme Court*. New Brunswick: AldineTransaction, 2009.
- "La presidenta Cristina Fernández recibe a representantes evangélicos en la Casa Rosada." *Actualidad Evangélica*, http://www.actualidadevangelica.es/index.php?option=com_content&view=article&id=5425:la-presidenta-cristina-fernandez-recibe-a-representantes-evangelicos-en-la-casa-rosada&catid=46:actualidad. Consultado el 25/04/2013.
- LALIVE D'ÉPINAY, C. *Religion, dynamique sociale et dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Interaction, Paris; La Haye: Mouton, 1975.
- LANCELOTTI, M. A., y GALLI, L. A. *Apuntes de derecho consitutional: antecedentes nacionales y extranjeros*. Buenos Aires: Imprenta La Buenos Aires, 1898.
- "Leitartikel." *Allgemeine Zeitung des Judentumus*, Berlin, 28/09/1846.
- LERENA RODRÍGUEZ, D. "Principios reguladores del derecho eclesiástico de la República Argentina." Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2008

- LERNER, N. "La vida comunitaria judía en Buenos Aires." Ponencia presentada en Primera Conferencia de Investigadores y Estudiosos Judeo-Argentinos en el Campo de las Ciencias Sociales y la Historia, Universidad Hebrea de Jersusalem - AMIA, Buenos Aires, 1961.
- LÉRTORA MENDOZA, C. A. "Católicos y protestantes en la Argentina decimonónica." *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 9 (2000): 259-276.
- LEVAGGI, A. "Constitucionalismo argentino 1810-1850." *Ius Historia*, no. 2 (2005).
- LEWIN, B. *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*. Colección Esquemas históricos, Buenos Aires: Plus Ultra, 1971.
- . *El Judío en la época colonial: Un aspecto de la historia rioplatense*. Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores, 1939.
- . *La colectividad judía en la Argentina*. Colección del sol, Buenos Aires: Alzamor Editores, 1974.
- . *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*. Ensayos / Milá, Buenos Aires: Milá, 1987.
- . *Los judíos bajo la inquisición en hispanoamérica*. Buenos Aires: Dedalo, 1960.
- . *Mártires y conquistadores judíos en la América Hispana*. Buenos Aires: Editorial Candelabro, 1954.
- "Libertad religiosa ¿bendición o maldición?". *Despertad!* 80, no. 1 (08/01/1999 1999): 6-9.
- LIPTAK, A. "The Memo That Rehnquist Wrote and Had to Disown." *The New York Times*, 11/09/2005.
- LO PRETE, O. "The Protection of Religious Freedom by the National Constitution and by Human Rights Treaties in the Republic of Argentina." *Brigham Young University Law Review* (2009): 673-1907.
- LOMBARDI, C. "Crucifijos en escuelas públicas italianas: Un retroceso para la laicidad de la sociedad." *La Ley - Suplemento Constitucional LA LEY2011-C*, 160 (2011).
- LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A. "Derecho y factor religioso: una propuesta de asignatura en el marco de Bolonia." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 28 (2012): 785-801.
- LÓPEZ ALARCÓN, M. "Organización de las confesiones religiosas ante el Derecho español." en José M. González del Valle, *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. Pamplona: EUNSA, 1980.

- LÓPEZ CASTILLO, A. "La libertad religiosa en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional." en Abraham Barrero Ortega y Manuel José Terol Becerra, *La libertad religiosa en el estado social*, 117-138. Valencia: Tirant lo Blanch, 2009.
- LORENZO, C. R. N. *Manual de historia constitucional Argentina*. Santa Fe, Argentina: Editorial Juris, 1997.
- LVOVICH, D. "La derecha argentina y las prácticas antisemitas 1930-1943." en Sandra McGee Deutsch y Ronald Dolkart, *La derecha argentina*. Buenos Aires: Ediciones B, 2001.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. "El principio de cooperación del Estado con las confesiones religiosas: fundamentos, alcance y límites." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 5 (1989): 69-102.
- . "Principios, técnicas y modelos de relación entre Estado y grupos ideológicos religiosos (confesiones religiosas) y no religiosos." *Revista de estudios políticos*, no. 88 (1995): 29-62.
- . "Prólogo." en Oscar Celador Angón, *Estatuto jurídico de los confesiones religiosas en el ordenamiento jurídico estadounidense*. Madrid: Dykinson, 1998.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., y LLAMAZARES CALZADILLA, M. C. *Derecho de la libertad de conciencia*. Tratados y manuales. 2a ed. Vol. 1, Madrid: Civitas, 2002.
- . *Derecho de la libertad de conciencia*. Tratados y manuales. 2a ed. Vol. 2, Madrid: Civitas, 2002.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., y SUÁREZ PERTIERRA, G. "El fenómeno religioso en la nueva Constitución española: bases de su tratamiento jurídico." *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, no. 61 (1980): 7-34.
- MACLURE, J., y TAYLOR, C. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza, 2011.
- MALLIMACI, F. "Para una renovada comprensión histórica del fenómeno protestante en América Latina." *Sociedad y Religión*, no. 8-12 (1991).
- . *Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE, 2008
- . "Prólogo." en Juan Cruz Esquivel, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- . "Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI." en CLAEH-ALFA, *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo, 2006.

- MALLIMACI, F., y DI STEFANO, R. *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial, 2001.
- MALLIMACI, F., ESQUIVEL, J. C., y GIMÉNEZ BELIVEAU, V. "Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI." *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, no. 124 (2009).
- MANDELLI, H. A. *La proyectada constitución tucumana de 1834 (aporte para el estudio del derecho público tucumano)*. Buenos Aires: Talleres gráficos H. Krasilovsky y cía., 1940.
- MARDER, J. "The Organización Israelita Argentina: Between Perón and the Jews." *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, no. 39-40 (1995).
- MARÓSTICA, M. "Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993." Tesis Doctoral, University of California, Berkeley, 1997
- MARTÍ, J. M. "La idea de tolerancia y su aplicación en el Derecho contemporáneo." *Humana Iura: suplemento de derechos humanos*, no. 4 (1994): 53-98.
- MARTÍ SÁNCHEZ, J. M. "La enseñanza de la religión islámica en los centros públicos docentes." Ponencia presentada en El islam en España: historia, pensamiento, religión y derecho. Actas del Primer Encuentro sobre Minorías Religiosas, 21-22 de marzo, Cuenca, 2000.
- MARTIN, B. "Judaísmo conservador y reconstruccionismo en las tres últimas décadas." *Maj'Shavot/Pensamientos* 18, no. 2 (1979).
- MARTÍN DÉGANO, I. *El régimen tributario de las confesiones religiosas y de sus entidades en el derecho español*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana, 1999.
- MARTÍN, J. P. *La Iglesia católica argentina: en democracia después de dictadura*. Veinticinco años, veinticinco libros, Buenos Aires: Biblioteca Nacional - Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008.
- MARTÍN SÁNCHEZ, I. "Prólogo." en Marcos González Sánchez y Antonio Sánchez-Bayón, *Derecho eclesiástico de las Américas: fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas*. Madrid: Delta, 2009.
- . "El derecho de libertad religiosa en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español." *Ius Canonicum* 33, no. 65 (1993): 61.
- . "Laicidad e igualdad religiosa: algunas cuestiones debatidas." *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, no. 13 (2009): 179-204.
- MARTINELL, J. M. "Prólogo." en Alex Seglers Gómez-Quinteros, *La laicidad y sus matices*. Granada: Comares, 2005.

- MARTINEZ-TORRÓN, J. *Religión, derecho y sociedad: antiguos y nuevos planteamientos en el derecho eclesiástico español*. Granada: Comares, 1999.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. *Constitución y libertad religiosa en España*. Madrid: Dykinson, 2000.
- MARTÍNEZ MONTIEL, L. *Afroamérica: La ruta del esclavo*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- MATIACCI, Á. "Entrevista personal." Realizada por Juan Martin Vives. Buenos Aires: Inédita, 2013.
- MCCONNELL, M. "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion." *Harvard Law Review* 103, no. 7 (1990): 1409-1517.
- MEADOR, D. J. *American courts*. St. Paul: West Pub. Co., 1991.
- MEDINA, J. T. *El tribunal del Santo oficio de la inquisición en las provincias del Plata*. Biblioteca enciclopédica argentina, Buenos Aires: Editorial Huarpe, 1945.
- MELO, C. R. *Constituciones de la Provincia de Córdoba*. Córdoba: Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1950.
- MÉNDEZ, N. R. "El rol de las colectividades árabe/islámica y judía en la Argentina respecto del Medio Oriente (1947/2007)." Tesis Doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 2008
- METZ, A. "Reluctant partners: Juan Perón and the Jews of Argentina, 1946-1955." *Judaism* 1, no. 41 (1992).
- MEYER, J. A. *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*. La Reflexión. 1. ed. México, D.F.: Vuelta, 1989.
- MÍGUEZ BONINO, J. "Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar (1976-1983)." *Cristianismo y Sociedad* 23, no. 83 (1985).
- MÍGUEZ, D. "El pentecostalismo popular en la Argentina. Las lógicas de la expansión del pentecostalismo durante el siglo XX." *Anuario del IEHS*, no. 17 (2002).
- . "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de la expansión del pentecostalismo durante el siglo XX." *Anuario del IEHS*, no. 17 (2002).
- MÍGUEZ, N. "Entrevista personal." Realizada por Juan Martin Vives. Buenos Aires: Inédita, 2013.
- MILLER, N. P. *The religious roots of the First Amendment: dissenting Protestants and the separation of church and state*. Oxford | New York: Oxford University Press, 2012.

- MILLER, R. T., y FLOWERS, R. B. *Toward benevolent neutrality: church, state, and the Supreme Court*. 3rd ed. Waco: Markham Press Fund, 1987.
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. "Biblioteca Digital de Tratados " En línea, <http://tratados.cancilleria.gob.ar>. Consultado el 25/01/2012.
- . *Instrumentos internacionales de carácter bilateral suscriptos por la República Argentina (hasta el 30 de junio de 1948)*. 3 vols. Buenos Aires: Biblioteca de la Cancillería, 1951.
- MIRELMAN, V. *Jewish Buenos Aires, 1890-1930: in search of an identity*. Detroit: Wayne State University Press, 1990.
- . "Jewish life in Buenos Aires before the East European immigration (1860-1890)." *American Jewish Historical Quarterly* 3, no. 67 (1978).
- "Miscellaneous Historical Data on Chaplains in the House of Representatives of the United States." *Congressional Record* 110 (1964): 3176-3178.
- MOHR, E. "La Confederación de Iglesias del Río de la Plata (1939-1958) y su actuación en el cumplimiento de una finalidad primordial: la defensa de la libertad religiosa." *Cuadernos de Teología* 13, no. 2 (1994).
- MONTES DE OCA, M. A. *Lecciones de Derecho Constitucional*. 2 vols. Buenos Aires: Imprenta y litografía La Buenos Aires, 1902.
- MONTI, D. P. *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Biblioteca de estudios teológicos, Buenos Aires: La Aurora, 1969.
- MORA MÉRIDA, J. L. *Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá*. Colección Iglesia católica en el Nuevo Mundo, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- MORALES PEREIRA, Y. "La desaparición de la religión como sistema simbólico tradicional y la aparición de nuevos movimientos portadores de nuevos significados ideológicos." Ponencia presentada en El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas, Sevilla, 2007.
- MORÁN, G. M. *La protección jurídica de la libertad religiosa en U.S.A.* Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1989.
- MORENO ANTÓN, M. "La asistencia religiosa." en Isidoro Martín Sanchez y Juan Gregorio Navarro Floria, *La libertad religiosa en España y Argentina*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006.
- MORISON, S., COMMAGER, H., y LEUCHTENBURG, W. *Breve historia de los Estados Unidos*. 3ª ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.

- MOTILLA DE LA CALLE, A. "La reforma de los Acuerdos de Cooperación con las Federaciones evangélica, judía y musulmana." en Joaquín Mantecón Sancho, *Los Acuerdos con las confesiones minoritarias. Diez años de vigencia*. Madrid: Ministerio de Justicia, 2004.
- MULHALL, M. G. *The English in South America*. Buenos Aires: Standard office, 1878.
- MÜNTER, P. "Proclamación evangélica y nacionalsocialismo en la Argentina. Un estudio de caso: los "sermones patrióticos" del Pastor Emil Gottfried Hagedorn en Rosario (Santa Fe) 1933-1945." Tesis, ISEDET, 1993
- NAVARRO FLORIA, J. G. "Algunas cuestiones actuales de Derecho Eclesiástico argentino." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 21 (2005): 301-328.
- . "Derecho eclesiástico y libertad religiosa en la República Argentina." en Juan Navarro Floria y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina*, Colección Panóptico. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009.
- . "Introducción." en Juan Navarro Floria y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina*, Colección Panóptico. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009.
- . "La legislación en materia de libertad religiosa en América Latina y en especial en la República Argentina." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 13 (1997): 173-188.
- . "Sobre el 'presupuesto de culto'." *Revista Criterio* 2368 (2011).
- . "Sobre la competencia de los jueces civiles en asuntos internos de las comunidades religiosas." *El Derecho* ED 213-132 (2012).
- . "Una nueva ley de cultos para la Argentina." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en la Argentina: Aportes para una legislación*, 171-180. Buenos Aires: CALIR | Konrad Adenauer Stiftung, 2003.
- NEWLAND, C. *Buenos Aires no es pampa: la educación elemental porteña, 1820-1860*. Colección Estudios políticos y sociales. 1ª ed. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1992.
- NINO, C. S. "¿Es la tenencia de drogas con fines de consumo personal una de "las acciones privadas de los hombres"?". *La Ley* 1979 D-743/758 (1979).
- . *Fundamentos de derecho constitucional: análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1992.
- Nota de la Comisión de Negocios Constitucionales a la H. Sala, y proyecto de constitución para la Provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: Imprenta de la Libertad, 1834.

- NÚÑEZ, U. *Historia de San Luis*. 2a ed. Buenos Aires: Plus Ultra, 1980.
- NUSSBAUM, M. *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*. 1º ed. Barcelona: Tusquets, 2009.
- O'DONNELL, G. A. *1966-1973, el Estado burocrático autoritario: triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982.
- OLIVA, L. "Mi Dios ¿Qué tan tolerantes con las religiones somos los argentinos?" *La Nación*, Buenos Aires, 24/08/2014.
- ONIDA, F. *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti: dagli anni Sessanta agli anni Ottanta*. Milano: Giuffrè, 1984.
- OTTAVIANI, A. "Iglesia y Estado: algunos problemas actuales a la luz del magisterio de Pio XII." *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* LI, no. 649 (1953): 346-358.
- PADILLA, N. "Derecho a practicar la propia religión. Argentina." en Isidoro Martín Sánchez y Juan G. Navarro Floria, *La Libertad Religiosa en España y Argentina*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006.
- . "Ley de libertad religiosa. La historia que he vivido." Ponencia presentada en Jornada organizada por el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), Universidad Argentina de la Empresa (UADE), Buenos Aires, 2009.
- PAJARES LEIVA, D. *Documentos oficiales: 1976 - 2009*. Madrid: Arzobispado Castrense de España, 2009.
- PALACIO DE CAEIRO, S. B. *Constitución Nacional en la doctrina de la Corte Suprema de Justicia de la Nación*. 1º ed. Buenos Aires: La Ley, 2011.
- PALOMINO LOZANO, R. *Manual breve de derecho eclesiástico del Estado*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- PARSONS, W. *The first freedom: considerations on church and state in the United States*. New York: D.X. McMullen, 1948.
- PÉREZ-MADRID, F. "La asistencia religiosa penitenciaria en Cataluña: la instrucción 1/2005 del "dret a rebre atenció religiosa en el medi penitenciari"." *Ius canonicum* 46, no. 91 (2006): 219-244.
- PÉREZ, F. "La entrevista como técnica de investigación social: Fundamentos teóricos, técnicos y metodológicos." *Extramuros* 8, no. 22 (2005): 187-210.
- PÉREZ PORTILLA, K. "Aproximaciones al concepto de minoría." Ponencia presentada en IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional, UNAM, México D.F., 2001.

- PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2014
- . *Religion in Prisons: A 50-State Survey of Prison Chaplains*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2012
- . *U.S. Catholics View Pope Francis as a Change for the Better*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2014
- . *U.S. Religious Landscape Survey Religious Affiliation: Diverse and Dynamic*. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2008
- PFEFFER, L. "Freedom and Separation: America's Contribution to Civilization." *Journal of Church and State* 2, no. 2 (1960): 100-111.
- POLIARQUÍA CONSULTORES. *Actitudes y prácticas religiosas en la República Argentina*. Buenos Aires: Exclusiva para La Nación, 2010
- PREMAT, S. "Ser católico." *La Nación*, Buenos Aires, 25/03/2007.
- PRESS RELEASES DATABASE. "IVA – La Comisión pide a España que modifique el trato dado a las entregas de bienes con destino a la Iglesia Católica." en *IP/05/1620*. Bruselas, 2005.
- PRIORA, J. C. *Don Francisco Hermógenes Ramos Mejía*. Buenos Aires: Editorial Casa Editora Sudamericana, 2008.
- PROVINCIA DE SANTA FE. *Registro oficial*. Santa Fe, 1888.
- PUENTE OJEA, G. "Del confesionalismo al criptoconfesionalismo: Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia." en AA. VV., *La influencia de la religión en la sociedad española*, 81-146. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1994.
- QUIJADA MAURIÑO, M. "Política inmigratoria del primer Peronismo: Las negociaciones con España." *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 47 (1989): 43-64.
- QUIROGA LAVIE, H. *Propuesta para reforma de la Constitución Argentina*. 4 vols. Vol. 1, San Luis: Editorial Universitaria San Luis, 1992.
- . *Constitución de la Nación Argentina Comentada*. Buenos Aires: Zavalía, 2000.
- . *Curso de derecho constitucional*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1985.
- RABASA, O. *El derecho angloamericano: estudio expositivo y comparado del "common law"*. 2a ed. México: Editorial Porrúa, 1982.
- RAMELLA, P. A. *Derecho constitucional*. 3. ed. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1986.

- RANIERI DE CECHINI, D. "Las tres lecciones dadas en Lautsi c. Italia (2011): el respeto de la Corte del Consejo de Europa por las instituciones nacionales de tradición católica." *elDial.com* DC16E6, no. 03/10/2011 (2011).
- RAVIGNANI, E. *Asambleas constituyentes argentinas*. 6 vols. Buenos Aires: Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, ltda., 1937.
- REDONDO, A. "Análisis de la integración cultural de los refugiados laosianos en la Argentina." *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, no. 5 (1987).
- Registro Nacional*. Publicación oficial. Vol. 1, Buenos Aires: Imprenta La República, 1879.
- RIBES SURIOL, A.-I. "La no discriminación de los alumnos, opten o no por la enseñanza de la religión." *Revista española de derecho canónico* 57, no. 148 (2000): 153-171.
- RICCI, C. "Francisco Ramos Mejía y el Padre Lacunza." *La Reforma*, no. Mayo (1929).
- RICHARDSON, V. G. "Churches and Religious Organizations." Internal Revenue Service, 2012.
- RISSECH, E. "Inmigración judía a la Argentina, 1938-1942. Entre la aceptación y el rechazo." *Rumbos en el judaísmo, el Sionismo e Israel*, no. 14 (1986).
- ROCCA, C. V., y SANTÁGATA, M. V. "La evolución de la perspectiva legal argentina respecto de los Testigos de Jehová." *Revista del Hospital Italiano de Buenos Aires* 30, no. 2 (2010): 99-101.
- RODRÍGUEZ BEREIJO, A. "La libertad religiosa en el Tribunal Constitucional español: intervención en la mesa redonda «La libertad religiosa en los Tribunales Constitucionales y en los Tribunales Internacionales de Derechos Humanos»." *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional*, 41-49, 1998.
- RODRÍGUEZ CHACÓN, R. *El factor religioso ante el Tribunal Constitucional*. Madrid: Facultad de Derecho - Universidad Complutense de Madrid, 1992.
- RODRÍGUEZ DE LA VEGA, L. "Diáspora, religión e identidad. Notas sobre la evolución histórica de la diáspora india y de su situación actual en Argentina." en *XIII Congreso Internacional de ALADAA*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- . "Religión e identidad entre los inmigrantes de la India en Argentina." *Calidad de Vida UFLO* 1, no. 5 (2010): 119-134.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, C. "Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII y XIX." *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, no. 19 (1999): 197-218.

- ROJAS, R. "Noticia preliminar." en Dalmacio Vélez Sarsfield, *Relaciones del estado con la iglesia en la antigua América española*, Biblioteca Argentina. Buenos Aires: Librería «La facultad», 1930.
- ROLDÁN, A. F. "Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1955)." Tesis, ISEDET, 1996
- ROLDÁN, L. E. "Crítica a la exposición de motivos del anteproyecto de ley de 'libertad religiosa'." en José Baamonde, Luis Roldán y Ricardo Bach de Chazal, *Libertad religiosa, cultos y sectas en la Argentina: Análisis del anteproyecto de Ley de Libertad Religiosa de la Secretaría de Culto*, 36-78. Buenos Aires: S.P.E.S., 2001.
- ROOY, S. "La evangelización protestante en América latina." *Boletín teológico* 24, no. 47/48 (1992).
- ROSENBERG, S., y RUBINSTEIN, D. "El rol de la tradición en la comunidad judía en la Argentina." Ponencia presentada en Primera Conferencia de Investigadores y Estudiosos Judeo-Argentinos en el Campo de las Ciencias Sociales y la Historia, Universidad Hebrea de Jerusalem - AMIA, Buenos Aires, 1961.
- RUDA SANTOLARIA, J. J. "Una mirada al tratamiento de la libertad religiosa en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos." en Juan Navarro Floria y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina*. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009.
- RUTLAND, R., y RACHAL, W. *The Papers of James Madison. 10 March 1784-28 March 1786*. Vol. 8, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- SABSAY, D. "El derecho a no sufrir discriminación por condiciones personales. Una sentencia que analiza la relación Iglesia-Estado." *La Ley DFyP* 2011 no. septiembre (2011).
- SALDÍAS, A. *Ensayo sobre la historia de la constitución argentina*. Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1878.
- SALINAS ARANEDA, C. "Las relaciones iglesia-Estado en la América indiana." en Juan Navarro Floria y Carmen Asiaín Pereira, *Estado, derecho y religión en América Latina*, Colección Panóptico. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009.
- SAN MARTINO DE DROMI, M. L. *Historia de las relaciones institucionales entre iglesia y estado en Argentina*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1999.
- SANDLER, G. "Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom." *Journal of the History of Ideas* 21, no. 1 (1960): 110-116.
- SANTAMARÍA, D. "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología." en Daniel Santamaría et al., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

- . "Pentecostalismos (I). Pentecostalismo e identidad étnica: Formas de educación religiosa entre originarios del Chaco y sus emigrantes a centros industriales argentinos." en María Ester Chapp, *Religiosidad Popular en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- SANTAMARÍA, D., y BIANCHI, S. *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- SANTIAGO, A. *Religión y política: sus relaciones en el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina*. Estudios de filosofía del derecho y de derechos constitucionales. 1ª ed. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2008.
- SARACCO, N. "Argentine Pentecostalism, its History and Theology." Tesis Doctoral, University of Birmingham, 1989
- . "Peronismo y Pentecostalismo. Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954)." *Religión y Sociedad en América Latina*, no. 1 (1992).
- SARMIENTO, D. F. *Comentarios de la Constitución de la Confederación Argentina*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentina de L.J. Rosso, 1929.
- SATORRAS FIORETTI, R. *El derecho a la asistencia religiosa en los tanatorios*. Barcelona: Bosch Editor, 2004.
- SCIALABBA, R. "Los bautistas y la libertad religiosa." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en la Argentina: aportes para una legislación*, 113. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2003.
- SCHEJBAL, J. A., LAVRAKAS, P., y MASSAD, J. P. N. *Report on the Survey of Religious Organizations at the National Level* Chicago: DePaul University College of Law Center for Church and State Studies, 1994
- SCHIFFRIN, L. "La libertad religiosa y el Derecho Penal." en Roberto Bosca, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- SCHMIDEL, U. *Viaje al Río de la Plata, 1534-1554*. Buenos Aires: Cabaut y Cía., 1903.
- SCHWABE, J. *Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal alemán: extractos de las sentencias más relevantes*. México: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2009.
- SCHWARCZ, A. J. *Y a pesar de todo: los judíos de habla alemana en la Argentina*. Colección Estudios políticos y sociales. 1a. ed. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- SECRETARÍA DE CULTO DE LA NACIÓN. <http://www.culto.gov.ar/> Consultado el 30/01/2013.

- SEGATO, R. L. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A. "Hacia unas condiciones básicas que garanticen la igualdad en el ejercicio de los derechos de la libertad religiosa." *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, no. 5 (2004).
- . "Il concetto «chiesa» nell'ordinamento giuridico spagnolo: la sentenza 15 febbraio 2001, n. 46, del Tribunale costituzionale." *Il diritto ecclesiastico* 114, no. 2 (2003): 596-608.
- . *La laicidad y sus matices*. Granada: Editorial Comares, 2005.
- SEIGUER, P. "Inmigración e identidad. Las tensiones internas de la Iglesia Anglicana en la Argentina." Ponencia presentada en IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2003.
- . "La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional." *Anuario del IEHS* 17 (2002).
- . "Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina." *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal: Ensayos sobre letras, historia y sociedad*. 9, no. 34 (2009): 163-168.
- SENKMAN, L. *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables, 1933-1945*. Colección Estudios políticos y sociales. 1a ed. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- . "Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo." *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 2, no. 3 (1992).
- SHAMMAH, N. "Pluralismo y diversidad religiosa: los Testigos de Jehová en la Argentina." en *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2000.
- SILVA, C. A. *El poder legislativo de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Cámara de Diputados de la Nación, 1937.
- SILVESTRE, D. "Estudio histórico del protestantismo en Argentina: siglo XIX." *Boletín teológico* 36, no. diciembre (1989).
- SILLETTA, A. *La ofensiva de las sectas: los falsos mesías en la Argentina*. Colección Argentina hoy, Buenos Aires: Ediciones Temas de Hoy, 1995.
- . *La secta Moon: como destruir la democracia*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1985.
- . *Las sectas invaden la Argentina*. Colección de la aldaba. 2a ed. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1986.

- SKORKA, A. "Entrevista personal." Realizada por Juan Martin Vives. Buenos Aires: Inédita, 2013.
- SOUTO PAZ, J. A. *Comunidad política y libertad de creencias: introducción a las libertades públicas en el derecho comparado*. Manuales universitarios. 2 ed. Madrid | Barcelona: Marcial Pons, 2003.
- SURRIDGE, M. "Aftershock." *Liberty Magazine*, no. November/December (2013).
- TAHZIB-LIE, B. "Interdiction of religious discrimination." en J.-F. Flauss, *La protection internationale de la liberte religieuse*, 57. Bruselas: Bruylant, 2002.
- TAYLOR, S. J., y BOGDAN, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós Básica, 1987
- TECH, H. "Inmigración e iglesia suiza en Misiones." Tesis, ISEDET 1989
- TECHERA MARSET, W. "Entre la resistencia y la sumisión: el discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina (1955-1982)." Tesis, ISEDET, 1995
- TODOROV, T. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- TONDA, A. R. A. *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma, 1810-1858: problemas, conflictos, soluciones*. Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe: Librería y Editorial Castellví, 1965.
- TORRES GUTIÉRREZ, A. "La financiación de las Confesiones religiosas en España." *Estudios de Progreso*, no. 18/2005 (2005).
- TORRES RIPA, J. *Manual de estilo Chicago-Deusto*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2013.
- TRIBE, L. "Church and State in the Constitution." en Dean Kelley, *Government Intervention in Religious Affairs*. New York: Pilgrim Press, 1982.
- U.S. CENSUS BUREAU. *Statistical Abstract of the United States*. Suitland: Bureau of the Census, 2012
- UDAONDO, E. *Antecedentes del presupuesto de culto en la República Argentina*. Buenos Aires: San Pablo, 1949.
- UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires: 1820-1825*. Buenos Aires: Ediciones Argentinas Solar, 1942.
- UN PAISANO DE LA SIERRA DE SAN VICENTE-ANEJOS. "Editorial." *El Cristiano Viejo*, Córdoba, 01/01/1826.
- UNITED STATES CONGRESS. "The debates and proceedings in the Congress of the United States with an appendix containing important state papers and

public documents, and all the laws of a public nature." Washington: Gales and Seaton, 1834.

URANGA, W. "En la Rosada por primera vez." *Página 12*, Buenos Aires, 11/01/2013.

VAL TENA, A. L. D. "Las empresas de tendencia ante el Derecho del Trabajo: libertad ideológica y contrato de trabajo." *Proyecto social: Revista de relaciones laborales*, no. 2 (1994): 177-198.

VALDÉS DAL-RÉ, F. "La libertad religiosa y su problemática acomodación con la organización del trabajo." *Relaciones Laborales (La Ley)* 24, no. Año XX (2004): 97.

VARGAS LLOVERA, M. D. "La función familiar en el actual pluralismo religioso: el caso de los Testigos Cristianos de Jehová." *Alternativas: cuadernos de trabajo social*, no. 1 (1992): 153-162.

VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, J. "Posición jurídica de las confesiones religiosas y de sus entidades en el ordenamiento jurídico español." en AA.VV., *Tratado de derecho eclesiástico*, 547. Pamplona: Eunsa, 1994.

VEDIA Y MITRE, M. D., DELGADO, I., GUASTAVINO, J. E. V., y DEL CARRIL, S. M. A. *La Carta de mayo, 1825--15 de julio--1925*. Buenos Aires: J. Menéndez, 1925.

VIANA TOMÉ, A. "La igualdad constitucional en el régimen jurídico español sobre confesiones religiosas." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 3 (1987): 375-404.

VICINI, J. "Top court will have no Protestants with Kagan." *Reuters*, 2010.

VIDELA, H. *Historia de San Juan*. Vol. III Época Patria (1810-1836), Buenos Aires: Academia del Plata, 1962.

———. *Historia de San Juan : (1551-1982)*. Colección Historia de nuestras provincias, Buenos Aires: Plus Ultra, 1984.

VILADRICH, P. "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español." en José María González del Valle, *Derecho Eclesiástico del Estado español*. Pamplona: Eunsa, 1983.

———. "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español." en José María González del Valle, *Derecho Eclesiástico del Estado español*, 211-316. Pamplona: Eunsa, 1980.

VILAR, P. *Historia de España*. Biblioteca de bolsillo. 6ª ed. Barcelona: Crítica, 2010.

VILLALPANDO, L. *Las Iglesias de trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970.

- VILLALPANDO, W. *Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina*. 1ª ed. Buenos Aires: Inadi, 2005.
- . "Religión y discriminación en la Argentina." en Roberto Bosca y Juan G. Navarro Floria, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*. Buenos Aires: CALIR | Konrad Adenauer Stiftung, 2007.
- VILLAR PÉREZ, A. "La financiación del Derecho de Libertad Religiosa." *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, no. 8 (1992): 229-254.
- VINCENT, B., y GIL AMBRONA, A. 1492, "el año admirable". Barcelona: Crítica, 1992.
- VIVES, J. M. "No man's land: las minorías religiosas y su compleja relación con el secularismo." *Enfoques XXIV* (2012): 77-83.
- VULCANO, G. "La Mezquita de Palermo." *Diario Perfil*, Buenos Aires, 18/03/2006.
- WAUGH LEONARD, V. "Church-state relations in education in Argentina since 1943." University of Florida, 1975
- WALKER, D. M. "Common law." en *The Oxford companion to law*. Beijing: Law Press, 2003.
- WATCH TOWER BIBLE. *Los Testigos de Jehová y la educación*. New York: Watch Tower Bible and Tract Society, 2005.
- WEIL, A. *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina: testimonio*. Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, 1988.
- WHITE, T., DUESING, J. G., y YARNELL, M. B. *First freedom: the Baptist perspective on religious liberty*. Nashville: B & H Academic, 2007.
- WILLIAMS, R. *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia*. Clásicos políticos, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.
- WINSTON, K. "Atheist to offer invocation in N.Y. town at the center of public prayer case." *The Washington Post*, 23/06/2014.
- WITTE, J. "The Study of Law and Religion in the United States: An Interim Report." *Ecclesiastical Law Journal* 14 no. 3, (2012).
- WOLF, E. *Ordnung der Kirche; Lehre und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1961.
- WOOD, J. E., y BAYLOR UNIVERSITY. INSTITUTE OF CHURCH-STATE STUDIES. *The First freedom: religion & the Bill of Rights*. 1st ed. Waco: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 1990.

WRIGHT, P. "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba." *Cristianismo y Sociedad* 105 (1990).

WYNARCZYK, H. *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009.

———. *El trabajo de tesis. Orientaciones técnicas, especialmente para las áreas de ciencias de la administración y sociales*. Buenos Aires: Técnica Administrativa, 2002.

———. "Los que salieron del templo." *Le Monde Diplomatique (Cono Sur)* Julio de 2009, no. 121 (2009).

———. *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Di Tella | Siglo XXI, 2010.

———. "También en Argentina la moral sexual divide a los evangélicos." *Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación*, Buenos Aires, 31/07/2003.

ZANATTA, L. *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Colección Historia y cultura, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.

ZARINI, H. J. *Análisis de la Constitución nacional: comentario exegético, origen, reformas, concordancias y antecedentes*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1986.

ZIULU, A. G. "La libertad religiosa en los 150 años de la Constitución Nacional." *Jurisprudencia Argentina*, JA 2003 II 917 (2003).

ZORZÍN, A. "Pastor Wilhem Nelke (1875-1966). Un impulsor de la germanidad en el Río de la Plata." *Cuadernos de Teología* 1, no. 12 (1992).

———. "El proceso de naturalización en una iglesia de origen inmigratorio. De Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata a Iglesia Evangélica del Río de la Plata (1946-1980)." *Cuadernos de Teología* 2, no. 14 (1995).

ZURETTI, J. C. *Nueva historia eclesiástica argentina: del Concilio de Trento al Vaticano II*. Buenos Aires: Itinerarium, 1972.

Casos Judiciales

Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Agüero, Carlos Antonio c/ Universidad Nacional de Córdoba* (30/06/1949) Fallos 214:139.

United States Supreme Court, *Aguilar v. Felton* (01/07/1985) US Reports 473 U.S. 402.

Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Albarracini Nieves, Jorge Washington s/medidas precautorias* (01/06/2012) La Ley 08/06/2012, 4.

- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Almonacid Arellano y otros vs. Chile* (26/09/2006) Caso N°12.057.
- Cámara Contencioso Administrativa, Tucumán, Sala I, *Alperovich, José J. c/ Pcia. de Tucumán* (02/05/2003) La Ley La ley 2003-E-490.
- United State Supreme Court, *Allegheny v. ACLU* (03/07/1989) US Reports 492 U.S. 573.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Arancibia Clavel, Enrique Lautaro s/ homicidio calificado y asociación ilícita y otros* (24/08/2004) Fallos 327:3312.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Ascensio, José H.* (09/09/1982) Fallos 304:1293.
- Juzgado en lo Civil N° 24 de la Ciudad de Mendoza, *Asociación Civil Asamblea Permanente por los Derechos Humanos c/ Dirección General de Escuelas de la provincia de Mendoza s/Acción de Amparo* (04/09/2013) Inédito. Expte: 250.169.
- Cámara de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributario de Mendoza, *Asociación Civil Asamblea Permanente por los Derechos Humanos c/ Dirección General de Escuelas de la provincia de Mendoza s/Acción de Amparo* (19/11/2013) Inédito.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Asociación de Testigos de Jehová c/ Consejo Provincial de Educación del Neuquén* (09/08/2005) A. 639. XXXV, Fallos 328:2966.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Asociación por los Derechos Civiles y otros c/Estado Nacional - Poder Judicial de la Nación* (21/11/2006) Fallos 329:5261.
- Tribunal Constitucional de España, *Auto 40/1999 de 22 de Feb. 1999* rec. 2.688/1998.
- Tribunal Constitucional de España, *Auto 480/1989 de 2 Oct. 1989*.
- Tribunal Constitucional de España, *Auto 551/1985 de 24 Jul. 1985*.
- Tribunal Constitucional de España, *Auto 1227/1988 de 07 de Nov. 1988*.
- Tribunal Constitucional de España, *Auto de 23 Jun. 2009* (Pleno), rec. 3141/2009.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Bahamondez, Marcelo s/ medida cautelar* (06/04/1993) B. 605. XXII, Fallos 316:479.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Barros, Pablo A. y otro* (06/03/1979) Fallos 301:151.

- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Bazterrica, Gustavo Mario s/tenencia de estupefacientes* (29/08/1986) Fallos 308:1392.
- United States Supreme Court, *Bender v. Williamsport School District* (25/03/1986) US Reports 475 U.S. 534.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Blegio, Aroldo c/ Ministerio de Educación y Cultura de la Prov. de Buenos Aires* (11/06/1981) Fallos 303:811.
- United States Supreme Court, *Board of Education v. Allen* (10/06/1968) US Reports 392 U.S. 236.
- United States Supreme Court, *Bob Jones University v. United States* (24/05/1983) US Reports 461 U.S. 574.
- United States Supreme Court, *Bradfield v. Roberts* (04/12/1899) US Reports 175 U.S. 291.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Bramajo, Hernán Javier s/ incidente de excarcelación* (12/09/1996) Fallos 319:1840.
- United States Supreme Court, *Burwell v. Hobby Lobby Stores* (30/06/2014) US Reports 573 U.S. ____.
- Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, sala G, *C. de Q., A. E.* (11/08/1995) La Ley 1996-C , 390.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Cabrera García y Montiel Flores vs. México* (26/09/2010) Caso N° 735/01.
- United States Supreme Court, *Cantwell v. State of Connecticut* (20/05/1940) US Reports 310 U.S. 296.
- United States Supreme Court, *Capitol Square Review and Advisory Bd. v. Pinette* (29/06/1995) US Reports 515 U.S. 753.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Carrizo Coito, Sergio c/ Dirección Nacional de Migraciones* (26/06/1980) Fallos 302:604.
- Cámara Civil y Comercial de Salta, Sala III, *Castillo, Carina Viviana y otros c/ Gobierno de la Provincia de Salta y Ministerio de Educación de la Provincia de Salta s/acción de Amparo* (23/02/2012) La Ley AR/JUR/472/2012.
- Corte de Justicia de Salta, *Castillo, Carina Viviana y otros c/ Provincia de Salta; Ministerio de Educación de la Provincia de Salta* Inédito Expte. N° CJS 33.659/10.
- United States Supreme Court, *City of Boerne v. Flores* (25/06/1997) US Reports 521 U.S. 507.
- United States Supreme Court, *Committee for Public Education v. Nyquist* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 756.

Referencias

- United States Supreme Court, *Committee for Public Education v. Regan* (20/02/1980) US Reports 444 U.S. 646.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Contra el Práserbitero Jacinto Correa, por infracción del art. 118 de la ley de Matrimonio Civil de 12 de noviembre de 1888 (110 de la ley de 12 de noviembre de 1889)* (29/07/1893) Fallos 53:188.
- United States Supreme Court, *Corporation of Presiding Bishop v. Amos* (31/03/1987) US Reports 483 U.S. 327.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Criminal, contra D. Guillermo Olivar, por complicidad en el delito de rebelión* (01/05/1875) Fallos 16:118.
- United States Supreme Court, *Cutter v. Wilkinson* (31/03/2005) US Reports 544 U.S. 709.
- Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, Sala I, *Chami, Elisa c/ Casabe, David* (08/07/1999) inédito.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Chocobar, Sixto c/ Caja Nacional de Previsión Social para el Personal del Estado y Servicios Públicos* (27/12/1996) Fallos 319:3241.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *D'Aversa, Aurelio Francisco c/ Nación Argentina* (27/10/1983) Fallos 305:1784.
- Juzgado Nacional de Primera Instancia del Trabajo N° 37 - Capital Federal, *A. de L., S. E.* (7-13/08/1975) La Ley.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *E., F. E., suc.* (09/06/1987) Fallos 310:1080.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Ekmekdjian, Miguel Angel c/ Sofovich, Gerardo y otros* (07/07/1992) E. 64. XXIII, Fallos 315:1492.
- United States Supreme Court, *Employment Division v. Smith* (17/04/1990) US Reports 494 U.S. 872.
- United States Supreme Court, *Engel v. Vitale* (25/06/1962) US Reports 370 U.S. 421.
- United States Supreme Court, *Everson v. Board of Education of Ewing TP* (10/02/1947) US Reports 330 U.S. 1.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Falcón, Javier Ignacio* (21/06/1983) Fallos 305:809.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Falcón, Javier Ignacio c/ Nación Argentina* (30/04/1981) Fallos 303:625.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Felicetti, Roberto y otros (La Tablada)* (21/12/2000) Fallos 323:4130.

- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Fiscal c/ Albarracín* (07/09/1871) Fallos 10:380.
- United States Supreme Court, *Follet v. Town of McCormick* (27/03/1944) US Reports 321 U.S. 573.
- Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, sala I, *G., C. L. c/ Mediconex S.A. y otros* (31/05/2007) La Ley 2007-E, 280.
- Juzgado de 1a Instancia de Instrucción Nro. 2 de Bariloche, *G., S. s/presentación* (26/04/2012) La Ley AR/JUR/18005/2012.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Gelman vs. Uruguay* (24/02/2011) Caso N°12.607.
- Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal, sala I, *Ghiotti, Gustavo s/inf. art. 667 del Código de Justicia Militar* (10/10/1984) Abeledo Perrot 9/2917.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Giroldi, Horacio David y otro s/ recurso de casación* (07/04/1995) Fallos 318:514.
- United States Supreme Court, *Gitlow v. New York* (08/06/1925) US Reports 268 U.S. 652.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Glaser, Benjamín Abel* (23/09/1966) Fallos 265:336.
- United States Supreme Court, *Goldman v. Weinberger* (25/03/1986) US Reports 475 U.S. 503.
- United States Supreme Court, *Good News Club v. Milford Central School* (11/06/2001) US Reports 533 U.S. 98.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Gorlier de D'Alessandro, Mercedes c. ENTel* (10/03/1981) El Derecho ED 95-253.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Hagelin, Ragnar c. Estado nacional - Poder Ejecutivo* (22/12/1993) Fallos 316:3176.
- United States Supreme Court, *Heffron v. Int. Society for Krishna Consciousness* (22/06/1981) US Reports 452 U.S. 640.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Hidalgo de Feltan, Aidé Ada* (22/12/1977) Fallos 299:358.
- United States Supreme Court, *Holt v. Hobbs* (20/01/2015) US Reports 574 U.S. ____.
- United States Supreme Court, *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School v. Equal Employment Opportunity Commission* (11/01/2012) US Reports 565 U.S. ____

Referencias

- Juzgado en lo Criminal y Correccional Nro. 1 de Transición de Mar del Plata, *Hospital Interzonal General de Agudos Dr. Oscar Alende (HIGA)* (09/05/2005) La Ley LLBA2005, 641.
- Cámara 5a de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributaria de Mendoza, *Hospital Luis C. Lagomaggiore* (26/07/1996) La Ley 1997-F, 609.
- United States Supreme Court, *Hunt v. McNair* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 734.
- United States Supreme Court, *Jones v. Wolf* (16/01/1979) US Reports 443 U.S. 595.
- United States Supreme Court, *Kedroff v. Saint Nicholas Cathedral* (24/11/1952) US Reports 344 U.S. 94.
- Bundesverfassungsgericht, *Kruzifix* (16/05/1995) BVerfGE 93, 1.
- Bundesverfassungsgericht, *Kreuz im Gerichtssaal* (17/07/1973) BVerfGE 35, 366.
- United States Supreme Court, *Larson v. Valente* (21/04/1982) US Reports 456 U.S. 228.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Lastra, Juan c/ Obispado de Venado Tuerto* (22/10/1991) L. 267. XXIII, Fallos 314:1324.
- European Court of Human Rights - Grand Chamber, *Lautsi v. Italy* (03/11/2009) HUDOC 30814/06.
- United States Supreme Court, *Lee v. Weisman* (24/06/1992) US Reports 505 U.S. 577.
- United States Supreme Court, *Lemon v. Kurtzman* (28/06/1978) US Reports 403 U.S. 602.
- United States Supreme Court, *Levitt v. Committee for Public Education* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 472.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Lopardo, Fernando Gabriel* (26/10/1982) Fallos 304:1524.
- United States Supreme Court, *Lynch v. Donnelly* (05/03/1984) US Reports 465 U.S. 668.
- Juzgado de 1a Instancia de Familia y Minoridad de Río Grande, *M. V., D. del C.* (06/08/1998) La Ley 1999-D, 154.
- Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil, sala A, *M., A. J. y otro c/ L., R. A. y otros* (08/04/2005) La Ley AR/JUR/9720/2005.
- Juzgado de Paz Letrado de Ensenada, *M., D. R.* (09/03/1993) La Ley AR/JUR/3369/1993.

- United States Supreme Court, *Marbury v. Madison* (February Term, 1803) US Reports 5 U.S. 137 (Cranch).
- United States Supreme Court, *Marsh v. Chambers* (05707/1983) US Reports 463 U.S. 783.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Mazzeo, Julio Lilo s/ recurso de casación e inconstitucionalidad* (13/07/2007) Fallos 330:3248.
- United States Supreme Court, *McCullum v. Board of Education Dist. 71* (08/03/1948) US Reports 333 U.S. 203.
- United States Supreme Court, *McCreary County v. ACLU* (27/06/2005) US Reports 545 U.S. 844.
- United States Supreme Court, *McDaniel v. Paty* (19/04/1978) US Reports 435 U.S. 618.
- United States Supreme Court, *Meek v. Pittenger* (19/05/1975) US Reports 421 U.S. 349.
- United States Supreme Court, *Minersville School District v. Gobitis* (03/06/1940) US Reports 310 U.S. 586.
- United States Supreme Court, *Mitchell v. Helms* (28/06/2000) US Reports 530 U.S. 793.
- United States Supreme Court, *Mueller v. Allen* (29/06/1983) US Reports 463 U.S. 388.
- United States Supreme Court, *Murdock v. Pennsylvania* (03/05/1943) US Reports 319 U.S. 105.
- United States Supreme Court, *New York v. Cathedral Academy* (06/12/1977) US Reports 434 U.S. 125.
- United States Supreme Court, *O'lonc v. Estate of Shabazz* (09/06/1987) US Reports 482 U.S. 342.
- United States Supreme Court, *Palko v. Connecticut* (06/12/1936) US Reports 302 U.S. 319.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Petric, Domagoj Antonio c/ Diario Página 12* (16/04/1998) Fallos 321:885.
- Cámara Nacional Electoral, *Pieroni Amadeo R. y otros s/pedido de justificación de no emisión del voto* (21/03/1991) La Ley 1991-E, 165.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Portillo, Alfredo s/ infr. art. 44 ley 17.531* (18/04/1989) Fallos 312:496.

Referencias

- United States Supreme Court, *Presbyterian Church v. Hull Church* (27/01/1969) US Reports 393 U.S. 440.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Prestaciones Médico Asistenciales S.A.* (08/08/1996) Fallos 319:1363.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Procurador Fiscal c/ Angel Rosenblat s/ retiro de carta de ciudadanía* (10/08/1934) Fallos 171:103.
- Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial de San Martín, sala II, *A. Q., J. R.* (11/11/1986) La Ley AR/JUR/630/1986.
- United States Supreme Court, *Quick Bear v. Leupp* (18/05/1908) US Reports 210 U.S. 50.
- Supreme Court of Canada, *R. v. Big M Drug Mart Ltd.* (24/04/1985) Supreme Court Judgments [1985] 1 SCR 295.
- Juzgado Nacional de 1a Instancia en lo Civil Nro. 9, *R., N. E.* (04/12/1986) La Ley AR/JUR/1378/1986.
- United States Supreme Court, *Roemer v. Board of Public Works of Maryland* (21/06/1976) US Reports 426 U.S. 736.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Rybar, Antonio c/ García, Rómulo y/u Obispado de Mar del Plata y/o quien corresponda* (16/06/1992) R. 47. XXIII, Fallos 315:1294.
- Juzgado Nacional de 1a Instancia en lo Civil Nro. 43, *S., J. M. c/ G., A. M.* (28/11/1998) La Ley 1999-D, 151.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Samuel, Kot S.R.L. s/ recurso de hábeas corpus* (05/09/1958) Fallos 241:291.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Santa Cruz, Hilario Gabriel y otro* (16/09/1981) Fallos 303:1366.
- United States Supreme Court, *Santa Fe Independent School Dist. v. Doe* (19/06/2000) US Reports 530 U.S. 290.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Sejean, Juan Bautista c/ Ana María Zaks de Sejean* (27/11/1986) Fallos 308:2268.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 1/1981 de 26 Ene. 1981* rec. 65/1980.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 5/1981 de 13 Feb. 1981* rec. 189/1980.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 24/1982 de 13 May. 1982* rec. 68/1982.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 34/1995 de 6 Feb. 1995* rec. 3488/1993.

- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 38/2007 de 15 Feb. 2007* rec. 4831/2002.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 39/1983 de 16 May. 1983* rec. 208/1980.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 46/2001 de 15 Feb. 2001* rec. 3083/1996.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 51/2011 de 14 Abr. 2011* rec. 3338/2002.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 64/1988 de 12 Abr. 1988* rec. 1375/1986.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 80/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 4126/2003.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 81/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 5162/2003.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 82/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 5924/2003.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 83/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 785/2004.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 84/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 786/2004.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 85/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 1127/2004.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 86/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 2764/2004.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 87/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 3633/2005.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 88/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 4465/2005.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 89/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 2750/2006.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 90/2007 de 19 Abr. 2007* rec. 2751/2006.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 97/1993 de 22 Mar. 1993* rec. 323/1990.

Referencias

- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 101/2004 de 2 Jun. 2004* rec. 2563/2002.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 103/1983 de 22 Nov. 1983*.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 128/2001 de 4 Jun. 2001* rec. 5303/1997.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 128/2007 de 4 Jun. 2007* rec. 1656/2001.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 130/1991 de 6 Jun. 1991* rec. 1879/1990.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 177/1996 de 11 Nov. 1996* rec. 2996/1994.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 207/2013 de 5 Dic. 2013* rec. 4285/2013.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 292/1993 de 18 Oct. 1993* rec. 2410/1990.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 340/1993 de 16 Nov. 1993* rec. 1658/1988.
- Tribunal Constitucional de España, *Sentencia 353/1993 de 29 Nov. 1993* rec. 284/1991.
- Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 14 Abr. 1998* rec. 225/1995.
- Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 19 Jun. 1996* rec. 2743/1995.
- Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 20 Oct. 1997* rec. 6947/1990.
- Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 24 Jun. 1994* rec. 1644/1991.
- Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 26 Ene. 1998* rec. 123/1995.
- Tribunal Supremo de España, *Sentencia de 31 Ene. 1997* rec. 87/1995.
- United States Supreme Court, *Serbian Orthodox Diocese v. Milivojevich* (21/06/1976) US Reports 426 U.S. 696.
- United States Supreme Court, *Sherbert v. Verner* (17/06/1963) US Reports 374 U.S. 398.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Siri, Angel s/ interpone recurso de hábeas corpus* (27/12/1959) Fallos 239:459.
- United States Supreme Court, *Sloan v. Lemon* (25/06/1973) US Reports 413 U.S. 825.

- United States Supreme Court, *Swaggart Ministries v. California Board of Equalization* (17/01/1990) US Reports 493 U.S. 378.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Testigos de Jehová c/ Argentina* (18/11/1978) CIDH Caso 2137.
- United States Supreme Court, *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* (21/02/1989) US Reports 489 U.S. 1.
- United States Supreme Court, *Tilton v. Richardson* (28/06/1971) US Reports 403 U.S. 672.
- United States Supreme Court, *Torcaso v. Watkins* (19/06/1961) US Reports 367 U.S. 488.
- United States Supreme Court, *Town of Greece v. Galloway* (05/05/2014) US Reports 572 U. S. ____.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Trabajadores Cesados del Congreso (Aguado Alfaro y otros) vs. Perú* (24/11/2006) Caso N°11.830.
- United States Supreme Court, *United States v. Ballard* (24/04/1944) US Reports 322 U.S. 78.
- United States Supreme Court, *United States v. Lee* (23/02/1982) US Reports 455 U.S. 252.
- United States Supreme Court, *Van Orden v. Perry* (27/06/2005) US Reports 545 U.S. 677.
- Bundesverfassungsgericht, *Verfassungsbeschwerden von minderjährigen Schülern und erziehungsberechtigten Eltern* (16/05/1995) BVerfGE 93, 1.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Villacampa c/ Almos de Villacampa* (09/02/1989) V. 40. XXII, Fallos 312:122.
- United States Supreme Court, *Walz v. Tax Commision of City of New York* (04/05/1970) US Reports 397 U.S. 664.
- United States Supreme Court, *Watchtower Bible & Tract Society of New York v. Village of Stratton* (17/06/2002) US Reports 536 U.S. 150.
- United States Supreme Court, *Watson v. Jones* (Diciembre 1871) US Reports 80 U.S. (13 Wall.) 679.
- United States Supreme Court, *Welsh v. United States* (15/06/1970) US Reports 398 U.S. 333.
- United States Supreme Court, *West Virginia State Board of Education v. Barnette* (14/06/1943) US Reports 319 U.S. 624.

United States Supreme Court, *Widmar v. Vincent* (08/12/1981) US Reports 454 U.S. 263.

United States Supreme Court, *Witters v. Washington Department of Services for the Blind* (27/01/1986) US Reports 474 U.S. 481.

United States Supreme Court, *Wolman v. Walter* (24/06/1977) US Reports 433 U.S. 299.

Cámara Nacional de Apelaciones en lo Comercial, sala A, *Zarillo, Osvaldo P. c/ Prestaciones Médico Asistenciales S.A.* (17/03/2003) La Ley 2003-D, 951.

Corte Suprema de Justicia de la Nación, *Zarrillo, Osvaldo Pablo c/ Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionados y otro* (11/10/2005) Fallos 328:3709.

United States Supreme Court, *Zorach v. Clauson* (28/04/1952) US Reports 343 U.S. 306.

Legislación

"Acuerdo entre el Presidente de la Conferencia Episcopal y los Ministros de Justicia y Sanidad " (Madrid, 24/07/1985).

"Acuerdo de Amistad, Comercio y Navegación entre las Provincias Unidas del Río de la Plata y su Majestad Británica" (Buenos Aires, 02/02/1825).

"Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos" (Ciudad del Vaticano, 3 de enero de 1979).

"Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales" (Ciudad del Vaticano, 3 de enero de 1979).

"Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos" (Ciudad del Vaticano, 03/01/1979).

"Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede sobre el libre ejercicio del poder espiritual y culto, llamado Concordato" (Buenos Aires, 10/10/1966). Ley 17.032 (B.O. 22/12/1966).

"Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede sobre Jurisdicción Castrense y Asistencia Religiosa de las Fuerzas Armadas" (Ciudad del Vaticano, 28/06/1957). Decreto-ley 7623/1957 (B.O. 17/07/1957).

Constitución del Estado de Buenos Aires. Buenos Aires: La Tribuna, 1854.

"Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales", (CONSEJO DE EUROPA), Adopción: 04/11/1950.

"Convención relativa al Intercambio de Valijas Diplomáticas entre la República Argentina y la Santa Sede" (Ciudad del Vaticano, 17/04/1940). Dec. 64.323 M 116 (B.O. 04/06/1940).

"Convenio entre el gobierno de la República Argentina y Caritas Argentina" (Buenos Aires, 31/05/1965).

"Convenio entre el gobierno de la República Argentina y Caritas Internationalis para facilitar la acción de Caritas Argentina" (Buenos Aires, 02/11/1971). Ley 19.985 (B.O. 29/11/1972).

"Convenio entre el gobierno de la República Argentina y Caritas Internationalis para facilitar la acción de Caritas Argentina" (Buenos Aires, 21/10/1981). Ley 22.614 (B.O. 18/06/1982).

"Convenio entre el Gobierno de la República Argentina y el Servicio Católico de Ayuda -Catholic Relief Services-" (Buenos Aires, 06/08/1959).

Convenio sobre asistencia religiosa católica en los centros hospitalarios del Instituto Nacional de Salud, entre el Director General de ese instituto y el Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral.

Resolución de 23 de abril de 1996 por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Consejo de Ministros, de 1 de marzo de 1996, y el Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa evangélica en los centros docentes públicos de Educación Primaria y Secundaria (BOE 4 Mayo 1996).

Resolución de 23 de abril de 1996 por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Consejo de Ministros, de 1 de marzo de 1996, y el Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos de Educación Primaria y Secundaria (BOE 4 Mayo 1996).

Orden Ministerial de 24 de noviembre de 1993 por la que se dispone la publicación del Acuerdo sobre asistencia religiosa católica en los establecimientos penitenciarios (BOE-A-1993-29646).

Ley Orgánica 10/2002, de Calidad de la Educación (BOE 24 Diciembre 2002).

Ley Orgánica 9/2011, de derechos y deberes de los miembros de las Fuerzas Armadas (BOE 28 de julio de 2011).

Real Decreto 710/2006, de desarrollo de los Acuerdos de Cooperación firmados por el Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España, en el ámbito de la asistencia religiosa penitenciaria (BOE-A-2006-10349).

Ley Orgánica 2/2006, de Educación (BOE 4 Mayo 2006).

Ley 39/2007, de la carrera militar (BOE 20 Noviembre 2007).

- Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa (BOE 24 Julio 1980).
- Ley 50/1998, de Medidas Fiscales, Administrativas y del Orden Social (BOE-A-1998-30155).
- Ley Orgánica 1/1990, de Ordenación General del Sistema Educativo (BOE 4 Octubre 1990).
- Ley 2/2004, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2005 (BOE-A-2004-21688).
- Ley 22/2013, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2014 (BOE-A-2013-13616).
- Ley 24.571, Días no laborables para los judíos (Boletín Oficial, 30/10/1995).
- Ley 24.757, Días no laborales para los musulmanes (Boletín Oficial, 02/01/1997).
- Ley 24.660, Ejecución de la pena privativa de la libertad (Boletín Oficial, 16/07/1996).
- Ley Orgánica 1/1979, General Penitenciaria (BOE 5 Octubre 1979).
- "Protocolo Constitutivo del Parlamento del Mercosur", (MERCOSUR), Res. 23/05. Adopción: 09/12/2005. Aprobación en la República Argentina: Ley 26.146 (B.O. 27/09/2006).
- "Convención contra la Tortura y otros tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes", Asamblea General (NACIONES UNIDAS), Res. 39/46. Adopción: 10/12/1984. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.338 (B.O. 26/02/1987).
- "Convención sobre el Estatuto de los Apátridas", Conferencia de Plenipotenciarios (———), Res. 526 A, XVII. Adopción: 28/09/1954. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 19.510 (B.O. 10 de abril de 1972).
- "Convención sobre el Estatuto de los Refugiados", Conferencia de Plenipotenciarios (———), Res. 429 (V). Adopción: 28/07/1951. Aprobación en la República Argentina: Ley 15.869 (B.O. 11/10/1961).
- "Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer", Asamblea General (———), Res. 34/180. Adopción: 18/12/1979. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.179 (B.O. 03/06/1985).
- "Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial", Asamblea General (———), Res. 2106 A, XX. Adopción: 21/12/1965. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 17.722 (B.O. 08/05/1968).
- "Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad", Asamblea General (———), Res. 2391,

XXIII. Adopción: 26/11/1968. Aprobación en la República Argentina: Ley 24.584 (B.O. 29/11/1995).

"Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio", Asamblea General (———), Res. 260 A, III. Adopción: 09/12/1948. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 6286/1956 (B.O. 25/04/1956).

"Convención sobre los Derechos del Niño", Asamblea General (———), Res. 44/25. Adopción: 20/11/1989. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.849 (B.O. 22/19/1990).

"Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones", Asamblea General (———), Res. 36/55. Adopción: 25/11/1981.

"Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas", Asamblea General en su resolución del (———), Res. 47/135. Adopción: 18/12/1992.

"Declaración Universal de Derechos Humanos", Asamblea General (———), Res. 217 A, III. Adopción: 10/12/1948.

"Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos", Asamblea General (———), Res. 2200, XXI. Adopción: 16/12/1966. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.313 (B.O. 13/05/1986).

"Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales", Asamblea General (———), Res. 2200 A, XXI. Adopción: 16/12/1966. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.313 (B.O. 13/05/1986).

Pub. L. No. 100-180, 101 Stat. 1086, National Defense Authorization Act for Fiscal Years 1988 and 1989 (04/12/1987).

"Convención Americana sobre Derechos Humanos, llamada Pacto de San José de Costa Rica", Conferencia Especializada Interamericana de Derechos Humanos (ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS), Adopción: 22/11/1969. Aprobación en la República Argentina: Ley 23.054 (B.O. 27/03/1984).

"Convención Interamericana contra el Terrorismo", Asamblea General (———), Res. AG 1840. Adopción: 03/06/2002. Aprobación en la República Argentina: Ley 26.023 (B.O. 18/04/2005).

"Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia", Conferencia General (———), Res. A-69. Adopción: 06/05/2013. Aprobación en la República Argentina: aún no ratificada.

"Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas", Asamblea General (———), Adopción: 09/06/1994. Aprobación en la República Argentina: Ley 24.556/1995 y (B.O. 18/10/1995).

Referencias

- "Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre", IX Conferencia Internacional Americana (———), Adopción: 10/12/1948.
- "Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, llamado Protocolo de San Salvador", Asamblea General (———), Adopción: 11/17/1988. Aprobación en la República Argentina: Ley 24.658 (B.O. 19/06/1996).
- "Convenio sobre la discriminación en materia de empleo y ocupación", Conferencia General (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO), Res. C111. Adopción: 25/06/1958. Aprobación en la República Argentina: Ley 17.677 (B.O. 19/03/1968).
- Ley Orgánica 8/2013, para la Mejora de la Calidad Educativa (BOE 10 Diciembre 2013).
- Real Decreto 190/1996, por el que se aprueba el Reglamento Penitenciario (BOE-A-1996-3307).
- Real Decreto 1145/1990, por el que se crea el Servicio de Asistencia Religiosa en las Fuerzas Armadas y se dictan normas sobre su funcionamiento (BOE-A-1990-23337).
- Real Decreto 696/2007, por el que se regula la relación laboral de los profesores de religión prevista en la disposición adicional tercera de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (BOE 9 Junio 2007).
- Ley 24.430, Publicación de la Constitución Nacional (B.O., 10/01/1995).
- Ley Orgánica 1/2002, reguladora del Derecho de Asociación (BOE 26 de marzo 2002).
- Ley 17/1989, reguladora del Régimen del Personal Militar Profesional (BOE-A-1989-17199).
- Pub. L. No. 103-141, 107 Stat. 1488, Religious Freedom Restoration Act of 1993 (16/11/1993).
- Pub. L. No. 106-274, Religious Land Use and Institutionalized Persons Act of 2000 (22/09/2000).
- "Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con el Reino de Prusia y los Estados del Zollverein" (Paraná, 19/09/1857). Ley 154 (B.O. 25/09/1857).
- "Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre la Confederación Argentina y los Estados Unidos" (San José de Flores, 27/07/1853). Ley 17 (B.O. 02/12/1854).
- "Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza", Conferencia General (UNESCO), Adopción: 14/12/1960. Aprobación en la República Argentina: Decreto-ley 7672/1963 (B.O. 19/09/1963).