



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.63939>

LAICIDAD Y ANTICLERICALISMO*



LAICITY AND ANTICLERICALISM

SEBASTIÁN RUDAS**

Universidade de São Paulo - San Paulo - Brasil

.....
Artículo recibido el 7 de abril de 2017; aceptado el 28 de junio de 2017.

* *Este artículo fue redactado durante una estancia de investigación en Ripple – Research in Political Philosophy, de la Universidad Católica de Lovaina (Flandes). Agradezco el generoso apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) al proyecto “Liberalism, Secularism, and Anticlericalism: An Implausible Alliance?” (Grant #2016/14622-1).*

** *sebrudas@usp.br / sebrudas@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Rudas, S. “Laicidad y anticlericalismo.” *Ideas y Valores* 68.171 (2019): 81-103

APA: Rudas, S. (2019). Laicidad y anticlericalismo. *Ideas y Valores*, 68(171), 81-103.

CHICAGO: Sebastián Rudas. “Laicidad y anticlericalismo.” *Ideas y Valores* 68, n.º 171 (2019): 81-103.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

De acuerdo con la postura dominante sobre la laicidad, ésta debe ser concebida en relación con el reconocimiento del pluralismo y prestando atención a no reproducir sesgos antirreligiosos. El artículo defiende una propuesta alternativa: la laicidad como anticlericalismo, cuyo elemento distintivo consiste en instaurar un arreglo institucional de separación estricta y de exclusión de los contenidos religiosos de las instituciones del Estado. Se argumenta que esta forma de concebir la laicidad responde adecuadamente a la pregunta por el lugar de la religión en la esfera pública en el contexto de los Estados liberales y democráticos latinoamericanos.

Palabras clave: laicidad, anticlericalismo, Iglesia, Estado, democracia.

ABSTRACT

According to the dominant position regarding laicity, the later must be conceived in relation to the recognition of pluralism and taking care not to reproduce anti-religious biases. The article defends an alternative proposal: laicity as anticlericalism, characterized by the establishment of an institutional arrangement that strictly separates and excludes religious contents from State institutions. It argues that this conception of laicity responds adequately to the question regarding the place of religion in the public sphere, in the context of Latin American liberal and democratic States.

Keywords: laicity, anticlericalism, Church, State, democracy.

1. Introducción

Es común que los debates en torno a la pregunta por el papel y el lugar de la religión en la esfera pública en América Latina se concentren en analizar si el poder político –esto es, el poder de influencia en la política– del que gozan las asociaciones religiosas en América Latina resulta problemático desde el punto de vista de los valores políticos defendidos por los Estados liberales y democráticos latinoamericanos, que deben proteger la libertad de conciencia de todos los ciudadanos en igualdad de condiciones.¹ El poder político de las asociaciones religiosas es problemático si está en la capacidad usar a las instituciones del Estado para defender o promover una moral pública que obedece a los dictados de una doctrina religiosa en particular. Si el poder político de las asociaciones religiosas es, de hecho, problemático, entonces resulta conveniente preguntarse cuáles son los mecanismos moralmente aceptables para reducir tal poder. En este artículo muestro que la laicidad del Estado puede ser concebida como un mecanismo de este tipo, esto es, como un mecanismo aceptable desde el punto de vista de los requisitos que se derivan de los principios propios de las doctrinas liberal y democrática del Estado. A esta forma de concebir la laicidad la denomino *laicidad anticlerical liberal*. El propósito central de este artículo es mostrar que los rasgos distintivos de esta forma de concebir la laicidad difieren de los rasgos que definen a la *laicidad pluralista*, que es la forma de entender la laicidad más influyente hoy en día en los debates académicos.

Uno de los principales defensores de la laicidad pluralista es Roberto Blancarte,² para quien la definición de la laicidad debe hacerse prescindiendo de particular atención al hecho del pluralismo que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Para ello, Blancarte sostiene que la

1 La literatura filosófica sobre la laicidad en América Latina es abundante y dispersa. La colección de estudios publicada en tres tomos por Pauline Capdevielle y Pedro Salazar (2013) es por lo tanto una valiosa guía para entender el panorama de la discusión al respecto en el contexto latinoamericano. La compilación de Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán Faúndes (2017), aunque menos ambiciosa, también recoge valiosos aportes que permiten acercarse a un estado del arte del asunto. También es de particular utilidad la compilación de Rodolfo Vázquez (2007). El estudio monográfico de Iván Garzón (2014), aunque concentrado en un debate más general –el debate particularmente anglo-americano sobre el papel de las razones religiosas y los ciudadanos religiosos en el contexto de la idea rawlsiana de la razón pública– también presenta reflexiones interesantes sobre la reflexión del rol de la religión en la esfera pública en América Latina.

2 Junto con Jean Baubérot y Micheline Milot, Blancarte es autor de la “Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI” (2007). Dado el carácter universalista de la “Declaración” y el hecho de que es escrita por autores que son autoridades internacionales en la materia, en este artículo la considero como la versión estándar de la laicidad hoy en día.

definición de la laicidad no debe desarrollarse en torno a la idea de la *separación* entre el Estado y la Iglesia, como comúnmente suele hacerse en los debates públicos, sino en términos de la mutua autonomía entre las instituciones del Estado y las organizaciones religiosas (cf. 2007 32; 2013 198-199). Como se muestra en la primera parte de este artículo, esta forma de concebir la laicidad tiene una implicación importante, a saber, que es posible que un Estado sea considerado como *laico* aun cuando mantenga un vínculo orgánico con una o varias organizaciones religiosas. En otras palabras, Estados en los que hay un establecimiento religioso pueden ser considerados como Estados laicos. La segunda parte del artículo está dedicada a mostrar que es posible concebir una interpretación distinta de la laicidad, cuya característica distintiva es que instaura un arreglo institucional de separación estricta y de exclusión de los contenidos religiosos tanto de las instituciones del Estado como de la política formal. Como se verá, esta forma de concebir al Estado laico no es solo *posible* desde un punto de vista conceptual, sino que también resulta adecuada para responder a los desafíos planteados en relación con la pregunta por el papel y lugar de la religión en la esfera pública en el contexto latinoamericano.

2. Laicidad pluralista

De acuerdo con la laicidad pluralista, un Estado es laico si las instituciones del Estado son autónomas con respecto de las instituciones eclesiásticas (cf. Blancarte 2007 30-31, 34; 2013 197-198). Así planteada, la definición toma distancia de un tipo de laicidad, la “laicidad separatista”, para la cual la separación institucional entre el Estado y las iglesias no solo es considerada como constitutiva de la laicidad, sino que es –problemáticamente– tomada como una finalidad que se persigue por sí misma (cf. Baubérot y Milot 90-95).³ Un elemento crucial de la definición de la laicidad pluralista es, entonces, que el principio de separación entre el Estado y las iglesias no es incluido como un elemento constitutivo de la definición de la laicidad.⁴

La decisión de definir la laicidad sin hacer referencia al principio de separación entre el Estado y las iglesias es justificada a partir del reconocimiento de la necesidad de que la laicidad tome como punto de partida el hecho de que las sociedades contemporáneas son cada vez más plurales, y por ello asume como propósito de la laicidad la protección de tal pluralismo. Esto es claro en las “consideraciones” preliminares

3 Este tipo de laicidad es el que critican Jocelyn Maclure y Charles Taylor, a la que culpan de concebir a la separación institucional entre el Estado y las iglesias de una manera fetichista (cf. 2011b 29).

4 Entre los autores que comparten esta postura se encuentran Capdevielle (2013 301) y Da Costa (2011 209-210).

a la “Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI”. Las “consideraciones” son observaciones acerca de la realidad de las sociedades contemporáneas y están concentradas en resaltar la necesidad de reconocer “la creciente diversidad religiosa y moral”, la “necesidad de respetar la pluralidad de convicciones religiosas, ateas, agnósticas [y] filosóficas”, y el reconocimiento de que las sociedades deben procurar principios que favorezcan “el respeto de la diversidad y la integración de todos los ciudadanos” (Blancarte 2007 35).

Para los defensores de la laicidad pluralista, las defensas de la laicidad que apelan al principio de separación usualmente tienen como resultado la restricción de la libertad de conciencia o religiosa de las minorías religiosas.⁵ Este peligro se percibe claramente en los debates recientes en Francia acerca del lugar de la religión en la esfera pública, dado que el Estado ha consolidado un diseño institucional de separación estricta cuya defensa resuelta ha sido vinculada con las restricciones a la libertad religiosa de las minorías religiosas, particularmente la musulmana.⁶ Si bien el caso francés es ejemplar en este asunto, situaciones similares se presentan en otros contextos. Con respecto al caso mexicano, Blancarte sostiene que el desprendimiento de la separación estricta y de la exclusión de la religión de la política formal, que aconteció con las reformas constitucionales de 1992, derivó en un fortalecimiento de la laicidad del Estado “por la inclusión de una concepción más respetuosa de los derechos individuales y colectivos, mayoritarios y minoritarios” (2013 238), de la cual “las principales beneficiarias [...] han sido las iglesias y las agrupaciones religiosas minoritarias” (*id.* 237).⁷ Estudiosos del caso de los Estados Unidos identifican una situación similar con el así denominado “muro de separación”, que usualmente es concebido como el principio rector de cualquier relación entre el Estado y las religiones, aun cuando su efecto inmediato sea la restricción de la libertad religiosa a las minorías religiosas. Es justamente por esta razón que uno de los propósitos centrales de la influyente postura sobre la laicidad de Jocelyn Maclure y Charles Taylor (2011a) es desvirtuar esta interpretación de la idea de la separación.⁸

5 Para Martha Nussbaum (2009), esta es una preocupación constante en su influyente estudio sobre la tradición de la libertad religiosa en los Estados Unidos.

6 Para el análisis de los argumentos en contra de esta restricción que sostienen que son especialmente restrictivos con la minoría musulmana, véase Laborde (2008 cap. 3).

7 Paulina Barrera también defiende la tesis según la cual la laicidad debe ser entendida de tal manera que las minorías religiosas no se vean “invisibilizadas” (*cf.* 10).

8 En su estudio sobre la libertad religiosa en Estados Unidos, Martha Nussbaum (2009) identifica a la “laicidad arrogante”, que se enfoca en defender el “muro de separación” entre el Estado y las iglesias, como una de las amenazas a la tradición de libertad e igualdad religiosa que caracteriza a las instituciones de los Estados Unidos.

La laicidad pluralista defiende la *autonomía* del Estado con respecto de las instituciones religiosas. Esta autonomía permite que el Estado establezca vínculos formales con una o varias instituciones eclesiásticas, así como la presencia de la religión en las instituciones del Estado –mediante símbolos religiosos, por ejemplo– y en la política formal –mediante la presencia de posiciones religiosas en debates concernientes al uso del poder coercitivo del Estado–. Este carácter permisivo se sostiene siempre y cuando el orden político tenga “la libertad para elaborar normas colectivas sin que alguna religión o convicción particular domine el poder y las instituciones públicas” (Blancarte 2007 36). De acuerdo con esta postura, no es necesario que exista separación para que exista autonomía, y por lo tanto laicidad (cf. Blancarte 2004 17, 2007 32-33). Así, países en los que existe un vínculo orgánico entre el Estado y la iglesia nacional pueden ser considerados laicos, mientras que países en los que existe una referencia explícita a la separación y un arreglo institucional especialmente diseñado para preservarla pueden, sin embargo, no ser laicos. Inglaterra y México son, respectivamente, ejemplos de ambas situaciones. La Iglesia de Inglaterra, a pesar de ser oficial, no tiene injerencia alguna en el ejercicio del poder político, mientras que la Iglesia católica, a pesar de estar estrictamente separada del Estado mexicano, juega un papel decisivo en no pocas decisiones políticas (cf. Blancarte 2013 198-199). De acuerdo con la laicidad pluralista, la falta de separación entre la religión oficial y el Estado no hacen a este último necesariamente menos laico, así como la afirmación –constitucional o legislativa– de la separación institucional no hacen al Estado un Estado necesariamente laico.

3. Laicidad anticlerical

El objetivo de esta sección es mostrar que la laicidad liberal anticlerical es una alternativa a la laicidad pluralista. De acuerdo con el anticlericalismo liberal, el Estado es laico en la medida en la que *procura* su independencia con respecto del poder político de las iglesias, para lo cual implementa un arreglo institucional de separación estricta y de exclusión del contenido religioso de las instituciones del Estado y de la política formal (cf. Rivera 2013; Laborde 2008 104). En clara oposición con la postura pluralista, para el anticlericalismo liberal el régimen de separación entre el Estado y las iglesias es constitutivo del Estado laico.

En esta sección presento la laicidad liberal anticlerical a partir de un contraste con la laicidad pluralista en dos aspectos: a) en su carácter militante, del cual se pueden distinguir dos vertientes: el laicismo antirreligioso, que no es compatible con la doctrina liberal, y el laicismo anticlerical, que sí es compatible con la doctrina liberal; y b) en el diagnóstico que se hace con respecto a la naturaleza de los conflictos que la

presencia pública de la religión reporta al Estado liberal en contextos como el latinoamericano.

a) Laicismo: antirreligioso o anticlerical

De acuerdo con la postura anticlerical liberal, el Estado es laico cuando toma una *postura activa* procurando independencia con respecto de las organizaciones religiosas poderosas. Esta postura activa se traduce en la implementación de un diseño institucional de separación estricta entre el Estado y las iglesias, y la exclusión del contenido religioso de las instituciones del Estado y la política formal. Blancarte denomina a esta postura por parte del Estado como *laicismo* (cf. 2011 183-184). De acuerdo con Blancarte, el laicismo surge en contextos en los que existe una religión mayoritaria, políticamente activa y contraria a los ideales con los que el Estado dice estar comprometido (cf. *id.* 187). En el contexto latinoamericano del siglo XIX, por ejemplo, el laicismo surgió como una estrategia para derrotar a una Iglesia católica intransigente que se oponía a subordinarse a la autoridad del incipiente Estado liberal.⁹ En este contexto, el laicismo surge como una forma de procurar la independencia de las instituciones del Estado y de la política con respecto de la religión y las instituciones religiosas.

La postura activa de la laicidad anticlerical liberal es entendida, entonces, como laicismo. Dado que hoy en día la opinión según la cual el laicismo refiere a una actitud antirreligiosa es bastante extendida (cf. Garzón 210-217; Ruiz Miguel 316-319; Salazar 213),¹⁰ es importante clarificar que tal no es necesariamente el caso. En los debates actuales

9 La intransigencia de la Iglesia católica es definida como la posición doctrinal según la cual esta no se reduce al ámbito espiritual, sino que se “opone a los otros modelos sociales, particularmente el liberalismo y el socialismo” (Blancarte 2011 196). En sus estudios sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, Ricardo Arias (2000, 2003) utiliza la misma caracterización de la intransigencia católica. Sobre la postura de la Iglesia católica en el siglo XIX con respecto al liberalismo en América Latina, véase Prieto (2009 45).

10 Este también es el caso de la Iglesia católica, que distingue entre el “Estado laicista” y la “sana laicidad” (cf. Ratzinger). El sentido del término “laicismo” que Blancarte resalta está asociado con un carácter militante, mas no necesariamente antirreligioso. Pierluigi Chiassoni realiza un ilustrativo análisis crítico de la distinción defendida por la Iglesia católica (cf. 146-174), mientras que Ermanno Vitale (2013) hace lo propio con la idea de laicidad y laicismo de Norberto Bobbio. Entre los defensores de la laicidad pluralista, Blancarte es una excepción al no asociar el laicismo con una postura antirreligiosa, sino anticlerical: “la gran mayoría eran medidas anticlericales, más que antirreligiosas, y tenían por meta eliminar la participación de la Iglesia Católica en la esfera sociopolítica” (2013 232). No obstante, la distinción entre “anticlerical” y “antirreligioso” no juega un papel relevante en su postura sobre la laicidad. Es a este sentido en específico al que me refiero en el resto de este artículo cuando se hace referencia al laicismo.

sobre la laicidad, el laicismo es usualmente presentado como la versión de la laicidad que *no* se quiere reivindicar precisamente por su presunto carácter antirreligioso. Por ejemplo, posturas conservadoras afines a la Iglesia católica tienen un interés en evitar que los privilegios históricamente asignados a la religión (específicamente a la Iglesia católica) se eliminen, mientras que posturas liberales progresistas tienen un interés en promover una política liberal que rechace las restricciones a la libertad de conciencia (religiosa) a las que han sido sometidas las minorías religiosas (por ejemplo, indígenas en el caso de las Américas, o inmigrantes musulmanes en el caso europeo).¹¹ Una versión de la laicidad afín a la planteada por la laicidad pluralista resulta atractiva para ambas posturas dado su mutuo interés en defender una forma de la laicidad que no tome una posición que pueda ser interpretada como de hostilidad frente a la religión, sea esta mayoritaria o minoritaria.¹² No obstante, al vincular al laicismo con el carácter antirreligioso se está excluyendo la posibilidad de explorar el laicismo anticlerical como una postura relevante en contextos como el latinoamericano.

El laicismo puede ser, entonces, antirreligioso o anticlerical. Estas dos formas tienen en común que ambos asumen la tarea de confrontar a una Iglesia poderosa que se opone a los ideales que el Estado promueve. El objetivo de la confrontación es el de subordinar la Iglesia a la autoridad del Estado. Lo que los diferencia es el tipo de valores políticos que persiguen en sus respectivas iniciativas de confrontar a la Iglesia dominante, puesto que estos pueden estar motivados por ideologías políticas que pueden ser explícitamente influidos por la filosofía de la ilustración, como los que inspiraron la concepción francesa de la laicidad, promoviendo una forma de liberalismo basado en una concepción de la autonomía individual que hoy en día podría ser identificado con el liberalismo perfeccionista (*cf.* Rivera 2013 370-371);¹³ o pueden ser

11 Prieto (2009) y Garzón (2014) constituyen ejemplos del primer tipo de rechazo al laicismo haciendo énfasis en la necesidad de reconocer la importancia histórica del cristianismo, y particularmente del catolicismo, en la definición de las naciones latinoamericanas. Para un ejemplo del segundo tipo de rechazo al laicismo, véase Lemaitre (2017).

12 Uno de los objetivos de Jürgen Habermas (2006), por ejemplo, es defender una versión del secularismo que abandone definitivamente el sesgo antirreligioso que históricamente ha caracterizado a los “secularistas”, y con ello que estén dispuestos a aceptar el potencial democratizador que la presencia pública de la religión puede tener.

13 La contraposición entre el “liberalismo perfeccionista” y el “liberalismo político” es propia de los debates contemporáneos, y versa principalmente sobre el tipo de valores que el Estado debe promover. Para una discusión detallada de ambas posturas, véase Nussbaum (2011). De acuerdo con Roberto Gargarella, en América Latina el perfeccionismo moral no fue exclusivo de ciertas propuestas políticas del liberalismo; por el contrario, afirma, el constitucionalismo conservador fue distintivamente perfeccionista, dado que adoptó la postura según la cual el Estado debe promover la concepción del bien que se

explícitamente liberales y respetuosos de la libertad religiosa, como los que inspiraron las Leyes de Reforma mexicanas (1854) (*cf. id.* 373-382), o las reformas liberales introducidas por la Constitución de Rionegro (1863) en Colombia (*cf. Beltrán* 35-37). Si bien estas formas del laicismo son similares dado que procuran la autonomía de las instituciones del Estado con respecto a las instituciones religiosas, su diferencia radica en que la primera promueve el debilitamiento y eventual desaparición de la religión –y por ello es antirreligiosa–, mientras que las dos restantes promueven el debilitamiento político de una institución religiosa que desconoce los valores políticos básicos que el Estado defiende y promueve –y por ello son anticlericales–.

Es importante resaltar que el rasgo de “antirreligioso” del laicismo está definido por el tipo de valores políticos que motivan los arreglos institucionales de separación y de exclusión. En su expresión más frecuente, el laicismo antirreligioso está inspirado por la crítica ilustrada a la religión, según la cual la libertad individual solo es posible a través de la emancipación con respecto de las tradiciones heredadas, particularmente de las tradiciones religiosas. En este contexto, el Estado concibe como una de sus funciones primordiales la tarea de emancipar a los ciudadanos de la religión, y por ello identifica como uno de sus valores políticos centrales una concepción de la autonomía individual que sea incompatible con la vida religiosa. De manera que el Estado no solo implementa un régimen de laicidad (esto es, de separación y de exclusión), sino que, adicionalmente, asume la tarea de promover la crítica de la religión.¹⁴

Aunque para la laicidad antirreligiosa la separación y la exclusión son vistas como arreglos institucionales *necesarios* para desarrollar con éxito el proyecto de debilitamiento de la religión, es importante no perder de vista que no son estas disposiciones institucionales las que dan el carácter de “antirreligioso” a esta forma de la laicidad. Regímenes de separación estricta no necesariamente están inspirados por el motivo de debilitar a la religión. En un marco de pluralismo religioso en el que no existe una organización religiosa claramente dominante o mayoritaria, la separación estricta cobra sentido si lo que se busca es proteger a todas las religiones de una posible imposición de una ortodoxia religiosa por parte de las autoridades políticas. El arreglo institucional de los Estados Unidos, por ejemplo, es usualmente interpretado de esta manera: la separación garantiza que ninguna religión utilice a las instituciones del

considere como la más valiosa objetivamente –que para el caso de los conservadores fue la concepción del bien defendida por la Iglesia católica– (*cf.* 87-97).

14 Sobre este punto, véase Rivera (2013 367-373) y Laborde (2008 cap. 5).

Estado para imponer su ortodoxia, con lo cual, lejos de ser amenazadas, las religiones son protegidas (cf. Blancarte 2013 204-205).

El caso de la exclusión del contenido religioso de las instituciones del Estado y de la política es similar: si bien es considerado *necesario* para el éxito de la laicidad antirreligiosa, su sola presencia no le aporta el carácter de “antirreligioso” a la laicidad. La exclusión del contenido religioso de la política formal puede estar justificada como un mecanismo que garantiza que los términos en los que la deliberación pública se desarrolla sean compartidos por todos los involucrados en esta. Por ejemplo, la exclusión del contenido religioso en la deliberación política en la que participan personas que adhieren a doctrinas religiosas mutuamente incompatibles podría garantizar que las decisiones que se tomen sean aceptables por todos, dado que no han sido basadas en una de las doctrinas religiosas afirmadas por los partícipes en la deliberación.¹⁵ En este caso, el contenido religioso es excluido de la deliberación, no porque se pretenda debilitar a la religión, sino porque se pretende que las decisiones tomadas sean aceptables por todos independientemente de sus convicciones religiosas. Dado que el requisito de exclusión de las convicciones religiosas de la deliberación política es asignado a todos aquellos que estén involucrados en ella, todos pueden tener certeza de que las decisiones tomadas no constituyen una imposición de una doctrina religiosa particular.

La distinción entre el laicismo antirreligioso y el laicismo anticlerical permite defender, bajo el rubro del anticlericalismo, el proyecto de confrontación al poder político de una iglesia dominante sin caer en la práctica de hostilidad hacia la religión. Dado que el proyecto anticlerical no necesariamente implica implementar medidas hostiles hacia la religión, no hay necesidad de evadir el lenguaje anticlerical en el momento de afrontar el problema que representa el hecho de que en una sociedad exista una institución religiosa poderosa y políticamente activa –esto es, en el momento de afrontar lo que Julieta Lemaitre ha denominado como el “problema del Zócalo” o “de la plaza” (cf. 2015 550, 2017), que consiste en el despliegue de excesivo poder político por parte de las organizaciones religiosas poderosas, particularmente de la Iglesia católica–. Lemaitre (2010) ha insistido en la importancia de preguntarse por la posibilidad de limitar el poder político de la Iglesia católica a la luz de su reluctancia a abandonar el clericalismo, y con ello ha reivindicado el anticlericalismo decimonónico latinoamericano. No obstante, dado que Lemaitre asocia el anticlericalismo con la hostilidad

.....
 15 Esta es una de las lógicas que sigue la interpretación del liberalismo que se inspira en la idea de la razón pública, introducida en los debates de filosofía política contemporánea por John Rawls (1995 cap. 6).

antirreligiosa, su defensa del primero resulta tímida, ya que, como ella sostiene, conlleva “una sanción de rechazo político y moral de la ciudadanía” (2010 298),¹⁶ o a adoptar una versión de la laicidad similar a la laicidad pluralista, en vista del carácter antirreligioso del anticlericalismo (cf. 2015 557, 2017 29-30). La distinción entre el laicismo anticlerical y el laicismo antirreligioso permite recuperar el espíritu del anticlericalismo sin abandonar los ideales del liberalismo.

La defensa de la laicidad que proponen autores como Blancarte parte de un diagnóstico según el cual hoy en día asistimos a un escenario en el que el laicismo no resulta relevante, porque lo que caracteriza a las sociedades contemporáneas es el hecho del pluralismo y no, como en el caso del contexto latinoamericano del siglo XIX, la intransigencia de una institución religiosa poderosa (cf. Blancarte 2011 184). El deber del Estado laico de reconocer el pluralismo consiste en aceptar que en las sociedades contemporáneas los individuos suscriben a distintas, y en ocasiones incompatibles, formas de concebir la vida desde el punto de vista moral, atribuyendo mayor o menor importancia a aspectos relacionados con la religión, etnicidad, género, nacionalidad, sexualidad, cultura, u otros elementos que pueden contribuir en el desarrollo de lo que cada uno considera como su propia identidad. Este reconocimiento del pluralismo como el principal desafío al que se enfrentan los Estados liberales contemporáneos hace que el laicismo resulte política e ideológicamente anacrónico. Por ello, Blancarte sostiene que las sociedades contemporáneas, y particularmente las latinoamericanas, deben hacer un tránsito del laicismo hacia la laicidad (cf. 2011 187).¹⁷ Este tránsito consiste en aceptar que el diseño institucional de la separación estricta entre el Estado y la(s) iglesia(s), y la exclusión del contenido religioso de las instituciones del Estado y de la política formal no deben ser consideradas como arreglos institucionales innegociables. Por el contrario, la laicidad pluralista requiere que las instituciones estatales estén *abiertas* a permitir una amplia presencia religiosa en su interior, siempre y cuando ello no afecte la autonomía de la política.¹⁸ En el siguiente apartado

16 Es interesante notar que Nadia Urbinati, refiriéndose al mismo problema, pero pensando en el contexto italiano, ha llegado a una conclusión similar. De acuerdo con ella, sociedades “monoreligiosas” deben preocuparse por desarrollar un *ethos* constitucional robusto para contrarrestar las “tentaciones monopolísticas” de la religión dominante (cf. Urbinati 16). El énfasis en el *ethos* constitucional es similar a la postura de Lemaitre cuando sostiene que resulta necesario que la ciudadanía, y no el Estado, rechace los excesos de una organización religiosa dominante en la política.

17 Esta es también la postura de Garzón (2014 210-217).

18 “Laicidad abierta” es, de hecho, una manera alternativa de definir a la laicidad pluralista (cf. Maclure and Taylor 2011b 27). Para Blancarte, la laicidad, para ser propiamente “laicidad”, ha de ser abierta, con lo cual se hace referencia a interpretarla sin hacer

muestro que el desafío que enfrentan las sociedades en las que la Iglesia católica es mayoritaria, involucrada institucionalmente con el Estado y políticamente activa, es el *clericalismo* y no el pluralismo.

b) *Clericalismo*

El diagnóstico que la laicidad anticlerical toma como punto de partida es la identificación del *clericalismo*, y no del pluralismo, como el conflicto político que (algunos) Estados liberales contemporáneos tienen que afrontar en el momento de definir el rol y el lugar de la religión en las esferas pública y política. El clericalismo es la postura que afirma que la Iglesia y las instituciones religiosas tienen la autoridad y la legitimidad para usar a las instituciones del Estado para promover, o defender, su doctrina religiosa o una moral pública afín a su doctrina religiosa (cf. Hazareesingh 100; Rivera 2013 363).

Como es de esperar, el clericalismo es una postura política problemática en los contextos en los que la institución que lo adopta es poderosa.¹⁹ En América Latina, el poder político de la Iglesia católica está vinculado con un débil grado de separación entre el Estado y las iglesias, y la virtualmente inexistente política de exclusión del contenido religioso de las instituciones del Estado que caracteriza a la mayoría de los Estados en la región. Las iglesias, y en particular la Iglesia católica que es mayoritaria, se alimentan de los vínculos cercanos que existen entre las instituciones políticas y la jerarquía eclesiástica: exenciones fiscales, permisión para participar en el diseño curricular de la educación básica, financiamiento directo e indirecto a las asociaciones religiosas, reconocimiento oficial –por medio de simbología al interior de las instituciones del Estado o en los textos constitucionales– a la iglesia mayoritaria (o al hecho religioso), tratamiento privilegiado a las objeciones de conciencia por motivos religiosos, permisos para crear partidos políticos de inspiración religiosa, privilegios legales para los miembros del clero, entre varias otras disposiciones. En otras palabras, el poder político de la Iglesia católica está vinculado con la debilidad del Estado laico en América Latina.

Una diferencia crucial entre la laicidad pluralista y la laicidad anticlerical consiste en que, enfrentadas al contexto apenas descrito, la primera hace un diagnóstico en términos de la autonomía entre las instituciones estatales y las organizaciones religiosas, mientras que la segunda lo hace a partir del diseño institucional establecido por el

.....
 mención de la necesidad de la separación y con un espíritu de aceptación de una amplia presencia de la religión en la esfera pública (cf. Blancarte 2007 41).

19 En contextos en los que el clericalismo es adoptado por una organización religiosa que no es poderosa, la actitud por parte del Estado podría ser de tolerancia.

Estado.²⁰ Para la laicidad pluralista, por ejemplo, el excesivo poder político de la Iglesia católica afecta a la laicidad *independientemente* del diseño institucional implementado por el Estado. Así, México, un país constitucionalmente laico y en el que hay una larga tradición de separación institucional y de exclusión de los contenidos religiosos de la política formal y de las instituciones del Estado, y Costa Rica, un país constitucionalmente confesional y en el que la Iglesia católica es protegida por el Estado, podrían ser considerados igualmente *no-laicos* en el caso en el que la Iglesia católica sea igualmente poderosa en la escena política de cada país. En contraste con esta postura, la laicidad anticlerical solo puede identificar como *laico* al Estado mexicano, aun cuando sus instituciones laicas sean poco efectivas.

Podría objetarse que no es cierto que la Iglesia católica todavía asuma el clericalismo como su posición política, ya que desde la segunda mitad del siglo xx aceptó la tolerancia religiosa, el principio democrático como un principio válido para la organización política de las sociedades, la libertad de conciencia y, en general, los rasgos más salientes de la doctrina liberal. Al respecto se puede responder de dos maneras. En primer lugar, siguiendo a Faviola Rivera, se puede sostener que más que desaparecer, el clericalismo se ha trasladado de la esfera política a la esfera de la sociedad civil. Y, en segundo lugar, se puede mostrar que la interpretación de la laicidad que la Iglesia católica acepta (la “sana laicidad” o la “laicidad de cooperación”) revela que aún se resiste a aceptar estar subordinada políticamente a la autoridad del Estado.

Faviola Rivera sostiene que hoy en día el escenario en el que el clericalismo se manifiesta se ha trasladado de los ámbitos ideológico –en el que la disputa es por las conciencias de los individuos– y político –en el que la disputa es por la consolidación de la autoridad del Estado– al ámbito de la sociedad civil (*cf.* Rivera 2013 396-397).²¹ En este ámbito, la Iglesia católica entra en conflicto tanto con las organizaciones religiosas no-católicas, como con las organizaciones civiles que defienden la igualdad de género y los derechos sexuales y reproductivos. El conflicto con el segundo tipo de organizaciones es caracterizado por Rivera como uno “respecto de los estándares morales que deben ser afirmados por las instituciones del Estado para fines legislativos, jurídicos y de políticas públicas” (*id.* 398).²² Los ejemplos de casos en los que organi-

20 Sobre *cómo y por qué* concebir a la laicidad como un diseño institucional, y no como un conjunto de valores políticos, véase Rivera (2017).

21 Que el clericalismo no se manifieste en la esfera ideológica puede ser puesto en duda, si se considera su interés en preservar su influencia en la educación básica en varios países de América Latina.

22 En este contexto, la postura de Marta Lamas podría ser presentada como un ejemplo en el que la separación entre el Estado y la Iglesia es un elemento constitutivo del Estado

zaciones asociadas a la Iglesia católica (o la Iglesia católica misma) han interferido en contra de la promoción de políticas públicas en materia de salud sexual y reproductiva, y de inclusión y reconocimiento a grupos sociales cuyas prácticas, identidades o roles sociales no se adecúan al ideal promovido por la doctrina católica oficial, son incontables en la región, lo cual se constituye en una muestra del clericalismo desplegado por la Iglesia católica.²³

Adicionalmente, la reluctancia de la Iglesia católica a abandonar el clericalismo como posición política se puede ilustrar con la postura de Vicente Prieto, doctor en derecho canónico y profesor en la Universidad de la Sabana en Colombia, quien defiende la “laicidad de cooperación” como la forma adecuada de interpretar la laicidad. De acuerdo con Prieto, esperar que la Iglesia católica se subordine a la autoridad del Estado obedece a una expectativa de una forma de laicismo abiertamente hostil a la religión. En vez de promover tal tipo de requisitos, afirma Prieto, la laicidad debe ser entendida como “cooperación”. Con ello se reconoce que la Iglesia católica y el Estado son instituciones “originarias y soberanas”, lo cual significa no solo que la primera no debe estar subordinada a la segunda, sino también que “el Derecho Canónico es [...] mucho más que los estatutos de una asociación privada dependiente del Estado” (Prieto 45-46).²⁴ Si bien las tesis expresadas por Prieto pueden ser verdaderas para algunos católicos, no es razonable esperar que sean aceptadas como los lineamientos que iluminan la estructura de las instituciones del Estado, ya que son tesis que *dependen* de una cierta interpretación de una cierta doctrina religiosa. Al actuar siguiendo una postura como la de Prieto, la Iglesia católica está abrazando el clericalismo como postura política.

El problema del clericalismo es que, al usar las instituciones del Estado y los beneficios que este le brinda para promover su concepción de la moral pública, la Iglesia católica obra de manera contraria a criterios de legitimidad con los cuales los Estados liberales dicen estar comprometidos.²⁵ De acuerdo con el principio liberal de legitimidad

laico: “la exigibilidad y defensa de los derechos sexuales y reproductivos necesitan no solo de políticas públicas educativas y sanitarias, sino también de una *real separación Estado-Iglesia*. De ahí que la exigibilidad de tales derechos conduzca [...] a reivindicar el Estado laico” (127).

23 Para una descripción detallada de cómo la Iglesia católica ha asumido el liderazgo en estos asuntos en Estados Unidos, México y Colombia, véase Lemaitre (2013).

24 Para otra caracterización de la “laicidad de cooperación”, véase Lemaitre (2017 30-32). El argumento presentado por Prieto es similar a los argumentos presentados por la postura del “institucionalismo religioso”. Para un análisis crítico de esta postura, véase Laborde (2017 161-171).

25 Sobre la ilegitimidad de la Iglesia católica como un actor político, véase Lemaitre (2010).

planteado por John Rawls, por ejemplo, el ejercicio del poder político es adecuado solo cuando es ejercido de manera consistente con los valores políticos que inspiran la concepción de la justicia vigente (y su constitución política) a la cual todos los ciudadanos razonables pueden consentir.²⁶ El tipo de moral pública que la Iglesia católica quiere promover usando las instituciones del Estado y los beneficios que este le brinda no pueden ser consistentes con los valores políticos de una sociedad liberal contemporánea, ya que desconoce los principios de libertad de conciencia y de igualdad en el respeto hacia todos los ciudadanos: no es razonable esperar que en una sociedad libre todos los ciudadanos acepten una única doctrina moral, y mucho menos que acepten una única interpretación de una doctrina religiosa.²⁷

4. Laicidad anticlerical y liberalismo

A lo largo de este artículo he hecho énfasis en que la motivación de la laicidad anticlerical no es atacar a la religión o las libertades religiosas, sino el clericalismo exhibido por algunas asociaciones eclesíásticas. En esta sección mi interés es clarificar una diferencia conceptual entre el liberalismo y el anticlericalismo, a saber, que el primer término refiere principalmente a una ideología política,²⁸ mientras que el segundo refiere a un diseño institucional que *puede* desarrollarse al interior del liberalismo, pero que cuya compatibilidad con este no es necesaria.

El objetivo de reducir el poder político de las iglesias dominantes, esto es, el objetivo anticlerical, puede ser parte de idearios políticos antiliberales. Para que el anticlericalismo pueda ser considerado de manera coherente al interior del liberalismo, debe estar comprometido con la defensa de la libertad de conciencia y de religión –además de la protección de las demás libertades individuales típicamente asociadas con el liberalismo–. En un régimen anticlerical *liberal*, las iglesias son autónomas en la definición del contenido de sus doctrinas religiosas, y por ello pueden adoptar elementos ajenos a los principios de la igualdad y la libertad, ambos vinculados con el liberalismo. Por ejemplo, la Iglesia católica está en libertad de asumir concepciones jerárquicas de los roles de género o posiciones discriminatorias frente a ciertas minorías o grupos sociales. El Estado, en este tipo de casos, *tolera* la expresión de

.....
26 El principio liberal de legitimidad está definido en diversas partes de *Political Liberalism*, la definición que sigo en este párrafo se encuentra en Rawls (2005 217).

27 En una sociedad libre es esperable que las personas adhieran a concepciones morales que son mutuamente incompatibles e irreconciliables. Esto es lo que Rawls denominó como el “pluralismo razonable”. Sobre los orígenes y condiciones del pluralismo razonable, véase Rawls (2005 54-58).

28 Naturalmente, además de ser una ideología política, el liberalismo también es una ideología moral y económica.

posturas que contradicen ciertos valores centrales de las democracias liberales. La Iglesia católica no es requerida a abandonar la discriminación en materia de género que tradicionalmente se ha expresado al interior de la jerarquía eclesiástica –impedimento a las mujeres de ordenarse como sacerdotisas, por mencionar un caso– o a democratizar su funcionamiento interno.²⁹ Bajo la interpretación anticlerical liberal, el Estado laico tiene como propósito crear el contexto institucional en el que la libertad religiosa se pueda ejercer al interior de los principios y valores delimitados por el ideario liberal, y para ello resulta necesario eliminar el vínculo orgánico entre el Estado y la(s) iglesia(s) que existe hoy en día en la mayoría de los Estados de América Latina.

La compatibilidad del anticlericalismo con el liberalismo no significa, sin embargo, que se trate de uno de sus elementos *característicos*. “Liberalismo” es una noción más amplia que “anticlericalismo”, y es de hecho compatible con distintos diseños institucionales entre el Estado y las iglesias. El caso de Inglaterra, mencionado al inicio de este artículo, es un ejemplo. De acuerdo con la concepción anticlerical, Inglaterra no es un Estado laico, lo cual no pretende sugerir que se trate de un Estado que desconozca la libertad de conciencia y de religión o el principio de igualdad.³⁰ Dadas las circunstancias históricas específicas de ese país, la manera de consolidar la autoridad del Estado sobre todas las asociaciones civiles consistió en permitir la existencia de una iglesia nacional. Los países escandinavos son ejemplos de esta estrategia, en la cual la sumisión de la Iglesia a la autoridad estatal se hace evidente por cuanto la iglesia nacional no puede ir en contra de las disposiciones legales aprobadas por el Estado. En Dinamarca, por ejemplo, la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo por parte del Estado significa que la Iglesia evangélica luterana de Dinamarca, que es la iglesia oficial y por lo tanto la única sobre la cual recae la obligación, está en el deber de no discriminar a las parejas del mismo sexo

29 Iniciativas de este tipo fueron contempladas en Francia durante la elaboración de la ley promulgada en 1905 que introdujo la separación entre el Estado y las iglesias (cf. Laborde 2008 37-38). Recientemente, Chiara Cordelli (2017) ha argumentado que la toma de cierto tipo de decisiones al interior de instituciones religiosas tales como la Iglesia católica y la Iglesia católica ortodoxa deberían seguir principios democráticos, y que tal requisito de democratización no es incompatible con las libertades liberales y democráticas de asociación, de culto, de conciencia, o de religión.

30 No obstante, la postura según la cual el régimen británico tiene un déficit igualitarista debido a la existencia de una iglesia oficial es defendida por varios autores (cf. Nussbaum 2009; Laborde 2013). Para corregir este déficit, Tariq Modood ha defendido la pluralización del establecimiento religioso (cf. caps. 4 y 8). Naturalmente, el debate sobre la pluralización del establecimiento religioso debe responder a la objeción de que inevitablemente discrimina entre, al menos, ciudadanos religiosos y no religiosos.

que deseen contraer matrimonio al interior de esta iglesia.³¹ En casos en los que el pluralismo religioso se presenta de manera tal que no existe una religión claramente mayoritaria y dominante, como usualmente se describen a las distintas denominaciones religiosas en los Estados Unidos, la autoridad del Estado se puede consolidar mediante su separación con respecto a todas las religiones, garantizando libertad de conciencia en igualdad de condiciones.

La laicidad anticlerical es, entonces, una alternativa entre otras para promover el ideario liberal. Mostrar si es la más adecuada para el contexto de las sociedades latinoamericanas correspondería a otro artículo.³² No obstante, una respuesta preliminar debería tener en cuenta las siguientes dos consideraciones. En primer lugar, modelos de reconocimiento oficial a la Iglesia implicarían que la doctrina religiosa se adecúe a la moral pública promovida por el Estado, y no al revés, como pretende el clericalismo. En el contexto actual, resulta inconcebible que la Iglesia católica acepte este tipo de condiciones, pues ello significaría que la autonomía doctrinal de la Iglesia se condicione a los valores que el Estado promueve. Esto implica, por ejemplo, que la iglesia oficial no podría discriminar a las mujeres o a miembros de la comunidad LGBTTI. Dado que se trata de una condición que, es de esperarse, no resulta atractiva para la postura oficial vigente de la Iglesia católica, la separación estricta le ha de resultar atractiva. En segundo lugar, a pesar de la diversificación religiosa y moral que ha atestiguado América Latina en las últimas décadas, difícilmente se puede decir que existan asociaciones civiles que puedan hacer contrapeso en condiciones de igualdad a la influencia de la Iglesia católica en materia de derechos sexuales y reproductivos. Al respecto, Julieta Lemaitre usa la analogía con los controles democráticos que el Estado está requerido a hacer con respecto al poder económico –y político– que despliegan las compañías multinacionales y que debilitan a las democracias liberales (cf. 2010 300). De manera análoga, Lemaitre afirma que en los países de América Latina la Iglesia católica funciona como una “multinacional de la moral” que debería estar sometida a algún tipo de control democrático. La laicidad anticlerical opera como el control necesario para garantizar que ninguna concepción moral del bien use a las instituciones del Estado para imponerse. En otras palabras, la laicidad anticlerical es el instrumento que el Estado puede usar para garantizar el libre florecimiento

31 El requisito recae sobre la institución y no sobre los individuos: los ministros de culto pueden oponerse a realizar matrimonios a personas del mismo sexo amparados por el derecho a la objeción de conciencia. No obstante, la Iglesia está en la obligación de proveer el servicio, garantizando que no objetores estén disponibles a formalizar la unión (cf. Masci, Sciuipac y Lipka).

32 Sobre exactamente este punto, véase Rivera (2013 394-402, 2017).

del pluralismo en sociedades en las que este se ve impedido a causa de la presencia de una asociación civil poderosa que se opone a aceptar al pluralismo de doctrinas morales como una condición normal de las sociedades contemporáneas.

5. Conclusión: dos objeciones

Quisiera terminar este artículo respondiendo a dos objeciones que comúnmente se hacen a la laicidad y que también podrían ser planteadas a la interpretación anticlerical que he presentado. La primera es que, aun cuando sea explícitamente diseñada para no reproducir sesgos antirreligiosos, la laicidad termina promoviendo la secularización social y con ello el debilitamiento de la religión.³³ Esta es una crítica que naturalmente podría ser presentada en contra del laicismo anticlerical liberal. En este caso la hostilidad frente a la religión se presenta de manera indirecta. De acuerdo con esta crítica, la exclusión del contenido religioso de la política formal y de las instituciones estatales, y la promoción de la separación estricta entre el Estado y las iglesias, podrían ser identificadas como generadoras de un eventual proceso de secularización social que, aunque no sea programado por el Estado, constituye una forma velada de permitir los propósitos antirreligiosos.

A esta crítica se puede responder de varias formas. En primer lugar, es importante clarificar que, aunque el laicismo anticlerical liberal está comprometido con garantizar un trato en condiciones de igualdad a todas las asociaciones religiosas, garantizándoles libertad religiosa, esto no quiere decir que el Estado laico esté comprometido con garantizar que todas las organizaciones religiosas tengan el mismo éxito y florezcan de la misma manera. El hecho de que una religión sea incapaz de mantenerse en el tiempo, atraer fieles y recaudar fondos es problemático únicamente si tal situación es producto de una disposición particular del Estado que evita alguna de estas actividades. En este caso, el Estado podría estar requerido a intervenir en favor de tal religión. Un tipo de intervención que es compatible con la laicidad anticlerical es la adopción de acomodos razonables para proteger la libertad de culto del grupo afectado. Este caso es típico de las minorías religiosas que han sido históricamente invisibilizadas o no reconocidas y que, por lo tanto, tendrían un argumento potencialmente válido a favor de este beneficio.³⁴ Pero si el debilitamiento se debe a dinámicas propias de la

33 Una versión de esta crítica es discutida por Rawls (2005 195).

34 En este contexto, el recurso de la objeción de conciencia o el reclamo por acomodos razonables es un mecanismo útil para prevenir la interferencia a la libertad de conciencia de los individuos más vulnerables. En los contextos en los que la Iglesia católica es mayoritaria y políticamente activa, el recurso de la objeción de conciencia usualmente resulta instrumentalizado para sabotear iniciativas gubernamentales a las que la iglesia

sociedad civil y no a intervenciones del Estado, entonces no habría razones para intervenciones proteccionistas.

Una segunda manera de responder a la crítica consiste en mostrar que, por sí misma, la separación y la exclusión de contenidos religiosos de las instituciones del Estado no genera secularización social. En Estados Unidos la separación es estricta (aunque compatible con una cierta presencia de símbolos y prácticas religiosas al interior de las instituciones del Estado) y, no obstante, su sociedad es altamente religiosa, con lo cual los temores de la secularización social generados por los requisitos de la laicidad anticlerical liberal resultan infundados. Adicionalmente, se puede observar el caso de Europa occidental, considerada como una de las regiones en donde la secularización social es más alta y, no obstante, en la mayoría de los Estados no se implementan las medidas que la laicidad anticlerical requiere. Por el contrario, las iglesias oficiales y los privilegios a las religiones históricamente mayoritarias son comunes.³⁵ De modo que no existe una conexión necesaria entre la secularización social y la laicidad anticlerical. Una tercera respuesta consiste en mostrar que la laicidad anticlerical, al requerir total separación entre el Estado y las religiones, abre un espacio de libertad para la autodeterminación de estas últimas. Así se hace posible su renovación y actualización al mundo contemporáneo, con lo cual se mantienen como asociaciones atractivas para los miembros de la sociedad. Sistemas de reconocimiento oficial pueden incentivar un estancamiento y conservadurismo doctrinal que no resulta atractivo en las sociedades contemporáneas. Al respecto, Martha Nussbaum sostiene que la separación típica de los Estados Unidos ha contribuido a que las grandes religiones escuchen los reclamos de inclusión avanzados por las mujeres y con ello no pierdan su vigencia (*cf.* 2009 95). Esta situación contrasta tanto con el caso de la India, que reconoce y financia a las grandes religiones, haciéndolas menos sensibles a incorporar tal tipo de reformas y con ello a sostener en el tiempo normas sociales-religiosas discriminatorias, como con el caso europeo, en el que la cooperación con las iglesias mayoritarias contribuye a su lento dinamismo doctrinario y con ello a su distanciamiento con respecto de una sociedad altamente secularizada que las considera

.....
 está en oposición (por ejemplo, atención en materia de interrupción voluntaria del embarazo) (*cf.* Lemaitre 2017 33).

35 Es probable que en los países europeos en los que la Iglesia católica es mayoritaria y recibe tratamiento preferencial, por ejemplo, Italia o España, la laicidad anticlerical sea también relevante. De acuerdo con un artículo recientemente publicado por Kristina Stoeckl (2016), en los países en los que la Iglesia católica ortodoxa es mayoritaria, los “actores tradicionalistas”, esto es, actores afines a la religión dominante que adoptan el clericalismo según se ha definido en este artículo, justificarían la implementación de una forma de laicidad anticlerical.

como instituciones del pasado. La laicidad anticlerical, entonces, no solo no es una forma indirecta de hostilidad hacia la religión, sino que tiene el potencial de permitir el dinamismo al interior de las doctrinas religiosas que las podría hacer más exitosas en su labor de atraer fieles.

La segunda objeción se refiere a las propuestas que defienden la separación estricta, ya que pueden ser acusadas de reproducir lo que Maclure y Taylor han denominado como “fetichismo de los medios” (cf. 2011b 29; Taylor 41). De acuerdo con esta crítica, la postura de algunos defensores de las restricciones a la libertad religiosa de la minoría musulmana en Francia en nombre de la laicidad toma, erróneamente, la separación entre el Estado y la religión como uno de los fines fundamentales del Estado, en vez de entenderla, correctamente, como un posible medio para alcanzar tales fines (que consisten en la búsqueda de la libertad, la igualdad y la fraternidad).³⁶ El “fetiche de los medios” consiste entonces en confundir los fines del Estado con los medios de los cuales este dispone para alcanzar tales fines. El principio de separación entre el Estado y las iglesias es usado de una manera fetichista cuando su implementación implica restringir las libertades religiosas de los ciudadanos, y la única justificación que se tiene para ello apela al principio mismo.³⁷ Este uso del principio olvida que la separación tiene como propósito promover los valores morales que el Estado dice abrazar.

De manera similar a la laicidad pluralista, la laicidad anticlerical concibe la separación estricta como un medio para alcanzar los fines morales a los cuales el Estado dice estar comprometido. En particular, la separación estricta es concebida como el medio necesario para garantizar que las instituciones estatales no sean utilizadas para imponer una doctrina moral religiosa. Dado que en América Latina la Iglesia católica y algunas de las denominadas “megaiglesias” se presentan como la mayor amenaza a tal garantía estatal, la laicidad busca excluir el contenido religioso de todas las instituciones oficiales y sus distintas formas expresivas. La defensa de la separación no obedece, entonces, a una defensa “fetichista” de tal arreglo institucional, sino a su idoneidad para garantizar que el poder del Estado no sea utilizado para promover una religión en particular. En este caso, el anticlericalismo es relevante si es efectivo en su propósito de reducir el poder de influencia política de las asociaciones eclesiásticas con pretensiones de adoptar el clericalismo como bandera política. No sobra decir que del hecho de que el anticlericalismo liberal no sea efectivo en su propósito, lo cual es de

36 En este punto, la postura de Nussbaum es similar, ya que sostiene que la separación debe ser vista como *posterior* a las ideas de libertad e igualdad (cf. 2009 20).

37 El fetichismo de los medios es entonces característico del laicismo antirreligioso, descrito en la sección tercera de este artículo.

analizar empíricamente, no se sigue que no se trate de una postura coherente, o que su valor al interior de la teoría política liberal deba ser descartado. Estas dos características son suficientes para continuar el debate académico sobre el anticlericalismo.

Bibliografía

- Arias, R. "Estado laico y catolicismo integral en Colombia: la reforma religiosa de López Pumarejo." *Historia Crítica* 19 (2000): 69-96. <https://doi.org/10.7440/histcrit19.2000.05>
- Arias, R. *El Episcopado Colombiano. Intransigencia y Laicidad (1850-2000)*. Bogotá: CESO; Ediciones Uniandes; Icanh, 2003.
- Barrera Rosales, P. "Estado laico y educación para minorías religiosas." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 1. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 9-48.
- Baubérot, J., Blancarte, R., y Milot, M. "Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI." *Laicidad: una asignatura pendiente*. Ed. Rodolfo Vázquez. México D.F.: Ediciones Coyoacán, 2007. 43-50.
- Baubérot, J., y Milot, M. *Laïcités sans Frontières*. Paris: Seuil, 2011.
- Beltrán, W. M. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Blancarte, R. "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)." *Revista Internacional de Filosofía Política* 24 (2004): 15-28.
- Blancarte, R. "Laicidad: la construcción de un concepto universal." *Laicidad: una asignatura pendiente*. Ed. Rodolfo Vázquez. México D. F.: Ediciones Coyoacán, 2007. 27-50.
- Blancarte, R. "América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad." *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 11.2 (2011): 182-206.
- Blancarte, R. "La construcción de la República Laica en México." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 1. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 183-248.
- Capdevielle, P. "Libertad, igualdad, laicidad: las objeciones de conciencia." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 2. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 287-326.
- Capdevielle, P., y Salazar, P., eds. *Para entender y pensar la laicidad*. 3 Vols. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013.
- Chiassoni, P. "Laicidad y libertad religiosa. Compendio de política eclesiástica liberal." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 2. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D.F.: UNAM, 2013. 119-180.
- Cordelli, C. "Democratizing Organized Religion." *The Journal of Politics* 79.2 (2017): 576-590.
- Da Costa, N. "El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo." *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 11.2 (2011): 207-220.

- Gargarella, R. *Los presupuestos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América (1776-1860)*. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- Garzón, I. *La religión en la razón pública*. Bogotá; Buenos Aires: Universidad de la Sabana; Editorial Astrea, 2014.
- Habermas, J. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14.1 (2006): 1-25.
- Hazareesingh, S. *Political Traditions in Modern France*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994.
- Laborde, C. *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Laborde, C. "Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment." *Journal of Political Philosophy* 21.1 (2013): 67-86.
- Laborde, C. *Liberalism's Religion*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2017.
- Lamas, M. "El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos." *Laicidad: una asignatura pendiente*. Ed. Rodolfo Vázquez. México D. F.: Ediciones Coyoacán, 2007. 125-142.
- Lemaitre, J. "Anticlericales de nuevo. La Iglesia Católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina." *Derecho y sexualidades*. Buenos Aires: SELA, 2010.
- Lemaitre, J. "Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 2. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 153-211.
- Lemaitre, J. "El problema del zócalo: la separación Iglesia-Estado y la libertad religiosa en América Latina." *Revista Jurídica UPR* 84.2 (2015): 545-560.
- Lemaitre, J. "The Problem of the Plaza: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church in Latin America's Public Square." *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*. Eds. Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán Faúndes. New York: Springer, 2017. 21-42.
- Maclure, J., y Taylor, C. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011a.
- Maclure, J., and Taylor, C. *Secularism and Freedom of Conscience*. Trad. Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2011b.
- Masci, D., Sciupac, E., and Lipka, M. "Gay Marriage Around the World." *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*. 26 Junio 2015. <http://www.pewforum.org/2015/06/26/gay-marriage-around-the-world-2013/>
- Modood, T. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2013.
- Nussbaum, M. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2009.
- Nussbaum, M. "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism." *Philosophy & Public Affairs* 39.1 (2011): 3-45.
- Prieto, V. "La laicidad positiva del Estado colombiano." *Pensamiento y Cultura* 12 (2009): 39-65.

- Ratzinger, J. (Benedicto XVI). "Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos." Web. 9 diciembre 2006. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html
- Rawls, J. *Liberalismo político*. México D. F.: UNAM, 1995.
- Rawls, J. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Rivera, F. "La laicidad liberal." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 1. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 361-405.
- Rivera, F. "Laicism: Inclusive or Exclusive?" *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*. Eds. Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán Faúndes. New York: Springer, 2017. 43-56.
- Ruiz Miguel, A. "Libertad religiosa, confesionalidad y laicidad." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 2. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 289-358.
- Salazar, P. "Laicidad y democracia constitucional." *Laicidad: una asignatura pendiente*. Ed. Rodolfo Vázquez. México D. F.: Ediciones Coyoacán, 2007. 205-220.
- Stoeckl, K. "Political Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots." *Philosophy & Social Criticism* 43.1 (2016): 34-50.
- Taylor, C. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?" *The Power of Religion in the Public Sphere*. Eds. Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press, 2011. 34-59.
- Urbinati, N. "Laïcité in Reverse: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere." *Constellations* 17.1 (2010): 4-21.
- Vaggione, J. M., and Morán Faúndes, J. M., eds. *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*. New York: Springer, 2017.
- Vázquez, R., ed. *Laicidad: una asignatura pendiente*. México D. F.: Ediciones Coyoacán, 2007.
- Vitale, E. "Dos perspectivas del siglo xx sobre la laicidad." *Para entender y pensar la laicidad*. Vol. 1. Eds. Pauline Capdevielle y Pedro Salazar. México D. F.: UNAM, 2013. 271-318.