

América Latina

Entre pluri-confesionalidad y laicidad¹

Latin America:

Between pluri-confessionalism and laicity

Roberto Blancarte*

Resumen: En América latina, como en muchos países con hegemonía católica, la construcción de un régimen de laicidad requirió de un laicismo combativo para poder generar un espacio de libertades, en un contexto de enfrentamiento entre los postulados del liberalismo político y la intransigencia doctrinal de la jerarquía católica. Los nuevos países independientes de América Latina se verían atrapados casi desde sus inicios en una lógica de confrontación que se enraizaba además en tradiciones regalistas y jurisdiccionalistas. Dos siglos después, si bien esta lógica de enfrentamiento no ha desaparecido completamente, está siendo remplazada por formas de gestión de lo religioso más acordes con el reconocimiento de una pluralidad de creencias, de la necesidad de respetar los derechos humanos y la libertad de conciencia, así como de impulsar una gestión más democrática de la vida política. Sin embargo, esta transición no necesariamente conduce del confesionalismo, el jurisdiccionalismo, o el laicismo, a la laicidad. En la práctica, las añejas tendencias aunadas a las nuevas dinámicas se presentan ahora como una disyuntiva para los regímenes políticos de América latina: laicidad o pluri-confesionalidad. Y no está claro cuál de estas contradictorias propuestas de régimen van a prevalecer.

Palabras clave: laicidad, laicismo, jurisdiccionalismo, pluri-confesionalidad, América latina

Abstract: In Latin America, as in many countries with a Catholic religious hegemony, the building of a lay (secular) regime required of a militant laicism to generate a space for freedoms, in a context of clash between the principles of political liberalism and the doctrinal intransigence of the Catholic hierarchy. The new independent countries of

* Roberto J. Blancarte (Mazatlán, México, 1957) es profesor-investigador y director del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Doctorado por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, de Paris (1988), ha sido diplomático de su gobierno ante la Santa Sede y jefe de asesores de la subsecretaría federal para asuntos religiosos de México. <blancarte@colmex.mx>.

¹ Una primera versión de este trabajo fue publicada como “Laicidad y laicismo en América latina”, en la sección Notas críticas de *Estudios Sociológicos*, v. XXVI, n. 76, p. 139-164, enero-abril, 2008.

Civitas	Porto Alegre	v. 11	n. 2	p. 182-206	maio-ago. 2011
---------	--------------	-------	------	------------	----------------

Latin America would be caught almost since the beginning of their lives in a tendency of confrontation additionally rooted in royalist and jurisdictionalist traditions. Two Centuries later, although this trend has not completely disappeared, it is been replaced by a regulation of the religious, more inclined to the recognition of a plurality of beliefs, the need to respect human rights, freedom of conscience, and a more democratic political life. Nevertheless, this transition does not necessarily goes from confesionalism, jurisdictionalism or laicism to a secular regime of laicity. In fact, the old tendencies and the new trends appear now as a crossroad for political regimes in Latin America: laicity or pluri-confesionality. Or, it is not clear which one of this contradictory regime proposals will prevail.

Keywords: laicity, laicism, jurisdictionalism, pluri-confesionality, Latin America

Preguntas y definiciones

¿Alguna vez ha habido un régimen laico en América latina, o hemos presenciado más bien diversas formas de jurisdiccionalismo o de confesionalismo estatal? ¿Cuál ha sido, si acaso, la especificidad de la laicidad latinoamericana, frente a otras laicidades en el mundo? ¿Cómo pueden interpretarse, a la luz de la historia, los acontecimientos más recientes en esta materia? ¿Son los Estados latinoamericanos cada vez más confesionales o más laicos? Son estas algunas de las preguntas que intentaremos resolver en las siguientes páginas.

Comencemos por algunas definiciones básicas para poder explicitar nuestra propuesta. Entendemos por “jurisdiccionalismo” aquella tendencia estatal en los tiempos modernos que pretende intervenir en la vida interna de las Iglesias y no sólo regular las actividades públicas de las mismas o sus efectos sociales.² Confesionalismo sería, por el contrario, la tendencia de algunos Estados a establecer sus legislaciones y políticas públicas de acuerdo con una o varias confesiones religiosas. En ambos casos estamos frente a modelos arquetípicos que pueden no existir como tales en la realidad. En ese sentido, podemos decir que no hay Estados absolutamente jurisdiccionalistas ni totalmente confesionales. Existen únicamente Estados con mayores o menores tendencias de este tipo.

Laicidad es, por su parte, un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y [ya] no por elementos religiosos. El laicismo, ligado al anterior, es sobre todo

² Émile Poulat (1987, p. 151) lo propone de la siguiente manera: “Al jurisdiccionalismo le gusta intervenir en la vida de las Iglesias; se propone como un deber el organizar y controlar a las religiones y sus cultos. Se enraiza en la tradición religiosa auto-alemana, favorecida por el luteranismo y la Ilustración”.

una actitud proselitista y de combate (como todos los ismos) a favor de la causa de la laicidad. El problema surge porque el empleo de ambos términos es en ocasiones arbitrario e indistinto, lo cual genera errores de apreciación y de interpretación acerca de nuestra historia o vida social.³ En buena medida, las razones de esta confusión se originan en el hecho que la laicidad, defendida por el laicismo, adquirió un carácter combativo y anticlerical en particular en los países de tradición latina, aproximadamente entre 1850 y 1950.⁴ De allí que la laicidad, en América latina por ejemplo, haya tenido que construirse en oposición a la Iglesia católica. Por lo tanto, la comprensión del fenómeno está permeada incluso hoy por añejas rencillas y viejos temores.

La laicidad está entonces estrechamente emparentada con el liberalismo, con la democracia, con la separación de esferas entre lo religioso y lo político, con la tolerancia religiosa, con los derechos humanos, con la libertad de religión y de creencias y con la modernidad política, sin asimilarse a ninguna de éstas. En términos funcionales, la laicidad es un régimen de convivencia diseñado para el respeto de la libertad de conciencia, en el marco de una sociedad crecientemente plural, o que reconoce una diversidad existente. Dicho elemento constituiría entonces un común denominador esencial en cualquier tipo de sistema socio-político al que se le denomina “laico”. El Estado laico es en consecuencia un instrumento jurídico-político concebido para resolver los problemas de la convivencia en una sociedad plural y diversa.

Es necesario señalar que el concepto de “laicidad” es esencialmente utilizado en aquellos países de tradición latina y lenguas romances, mientras que en otros ámbitos culturales, como el anglosajón, el término no ha sido tan conocido ni mucho menos utilizado. Por ésta y otras razones, en más de un ocasión se ha puesto en duda el valor universal de la laicidad y se le ha catalogado incluso como una excepción francesa. En realidad, hay una tendencia, por lo menos entre especialistas, a encontrar los elementos comunes que responden a una determinada definición de laicidad en diversas culturas y a extender su aplicación⁵.

³ Así por ejemplo, el libro de Guy Haarscher, *La laïcité* (1996), que debería haber sido traducido como “Laicidad”, fue traducido al español como *El laicismo*, generando una confusión no sólo terminológica, sino conceptual.

⁴ Por países de tradición latina, me refiero a aquellos donde la Iglesia cristiana de rito latino fue predominante, como Italia, Francia, España, Austria, Baviera, Portugal y las naciones independientes latinoamericanas. Se excluyen de esta definición a los países de tradición protestante o anglicana.

⁵ Ver al respecto el reciente libro de Jean Baubérot y Micheline Milot, *Laïcité sans frontières* (Paris: Éditions du Seuil, 2011).

La palabra “laico” viene del griego “laikós”: del pueblo, de donde deriva “laos”: pueblo. Se utilizó entonces originalmente para referirse a los fieles cristianos, distinguiéndolos de los miembros del clero, quienes controlan los sacramentos; diáconos, presbíteros o sacerdotes y preladados u obispos. No fue sino hasta el siglo XIX que el término “laico” comienza a denotar aquel espacio que sale del control eclesiástico. Por lo tanto como una oposición a lo clerical y posteriormente, en el fragor de la lucha, como anticlerical. Hasta mediados de ese siglo el término que se utilizaba para señalar el paso de algo o alguien de la esfera religiosa a la civil era el de “secularización”. De la palabra *sæculum* se deriva también el término “seglar”, el cual es equivalente al de “laico” en su acepción de miembro de la Iglesia no perteneciente al clero.

Queda entonces manifiesto que tanto la palabra “laico” como “secular” provienen del mundo religioso y específicamente cristiano. Pero su aplicación ha variado según el tiempo y las circunstancias. Los “laicos” o “seglares” son entonces los miembros del pueblo cristiano, el cual está dirigido por los clérigos y pastores. Sin embargo, en la medida que comenzó a existir un proceso de secularización, el cual significa ya no el paso de cosas y personas de la administración de las órdenes religiosas a la parroquial y diocesana, sino un proceso complejo de diferenciación social, privatización de la religión y separación de esferas social, política y religiosa, entonces lo “secular” y lo “laico” comenzó a entenderse como algo distinto, e incluso opuesto a lo religioso. La laico, en los países latinos y lo secular en los países anglosajones hacían referencia, a partir de mediados del siglo XIX, a la creación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa. La idea de preservar la libertad de conciencia había conducido a una “privatización” de lo religioso y a su consecuente marginación de la esfera pública. Esta autonomía de acción del poder temporal respondía al ideal liberal y a las necesidades sociales, por ejemplo en materia de desarrollo científico.

La primera vez que se utilizó el término de “laicidad” (*laïcité*, en francés) fue en 1871 en relación a un voto en el Consejo General de la Región del Sena (la Seine) a propósito de la enseñanza laica, en el sentido de educación no confesional y sin instrucción religiosa. Dos años después, el término aparece en la *Enciclopedia Larousse*. La escuela pública laica en Francia y la educación laica en general se constituyó desde entonces en la columna vertebral de los esfuerzos por construir instituciones políticas libres de influencias eclesiásticas directas, como corresponde a sociedades plurales. Pero, precisamente por esa razón, el término “laicidad” se identificó desde esos años a la experiencia francesa, mientras que en el mundo

anglosajón se utilizó la palabra “secularization” para entender un proceso similar.⁶

La historia de la laicidad, sin embargo, no se reduce a la historia del concepto. En buena medida la precede. Lo que significa que aún si no se había acuñado el término, existían los elementos que alimentaban su constitución. Ello nos obliga a plantearnos nuevamente la cuestión de la definición del fenómeno de la laicidad. Ya se mencionó anteriormente que la razón del surgimiento del Estado laico es la preservación de la libertad de conciencia. Pero fue éste un proceso paulatino que tuvo lugar entre los siglos XVI y XVIII, en medio de guerras de religión, de reconocimiento de derechos de creencia y de culto, así como la gestación de una ciudadanía no necesariamente identificada a una adscripción religiosa o eclesial. Es por ello que la laicidad está emparentada y en no pocas ocasiones es confundida con la pluralidad y la tolerancia religiosa, así como la separación de esferas. Pero en realidad hay un elemento que define mejor la gestación de la laicidad: como ya mencionamos anteriormente, éste sería la transición hacia un régimen social cuyas instituciones políticas se legitiman crecientemente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos. Es, desde nuestro punto de vista, alrededor de la cuestión de la legitimidad de las instituciones políticas en las sociedades modernas, que se puede entender mejor la especificidad de un régimen laico (Blancarte, 2000).

La anterior manera de definir la laicidad permite entender que ésta, como la democracia, constituye un proceso, más que un estado de cosas definitivo. Por lo mismo, así como no existe una sociedad absolutamente democrática, tampoco hay un sistema político que sea total y definitivamente laico. De hecho, en muchos casos subsisten diversas formas de sacralización de la sociedad o del Estado, sea bajo el esquema de una religión civil, sea por medio de un respaldo religioso del poder político. De allí que en más de una ocasión se busque llevar a cabo una laicización de las propias instituciones laicas. De la misma manera, entender la laicidad como un proceso, permite explicar que algunas sociedades formalmente laicas o que viven bajo un régimen de separación todavía conozcan una fuerte influencia social y política de las instituciones religiosas. Ello se refleja hoy en legislaciones conservadoras o restrictivas en materia de matrimonio y divorcio, aborto, anticoncepción de emergencia, censura y muchas otras áreas de la política pública. En dicho

⁶ No entraré en este artículo, por no ser objetivo del mismo, en la extensa discusión acerca del concepto y la teoría de la secularización, que ha llenado muchos tomos y volúmenes en los últimos treinta años. Me permito remitir, para esta discusión desde una perspectiva latinoamericana, a mi propio artículo (Blancarte, 2007, p. 710-727).

esquema, la construcción de un espacio temporal alejado de toda influencia religiosa ha supuesto en el mundo y en particular en América latina, un duro combate en contra de la Iglesia católica, la cual se resiste a dejar de moldear las políticas públicas y formar parte de los pilares institucionales del entramado de poder de estas sociedades.

Al respecto, es indispensable señalar ciertos matices importantes: la laicidad no siempre es laicismo, aunque no es infrecuente que el laicismo se convierta en anticlericalismo. Pero tampoco este último significa indiferencia religiosa. René Rémond señala precisamente que el anticlericalismo no implica ausencia de creencias religiosas. Por el contrario, suele presentarse bajo la forma de un esfuerzo de renovación o de purificación dentro de la Iglesia (Rémond, 1992).

De esa manera, la laicidad y el laicismo latinoamericano pueden ser observados desde dos posibles perspectivas, no necesariamente excluyentes; la de una laicidad en construcción o la de un prácticamente inevitable anticlericalismo, en la medida que la gestación de un nuevo Estado significaba la creación de un espacio público temporal autónomo y de instituciones políticas soberanas, con nuevas formas de legitimidad. La laicidad no es entonces intrínsecamente anticlerical ni mucho menos antirreligiosa. De hecho, se puede argumentar que ésta surge precisamente como un marco institucional necesario para el desarrollo de las libertades religiosas, particularmente la libertad de creencias y la de culto. Si, por el contrario, en los países de hegemonía de la Iglesia católica, la laicidad tuvo que apelar a un laicismo combativo para poder generar un espacio de libertades, ello se debió en buena medida a las circunstancias históricas, que enfrentaban al liberalismo con esa institución eclesiástica y en especial a la intransigencia doctrinal de su jerarquía. Los nuevos países independientes de América Latina se verían atrapados casi desde sus inicios en esta lógica de confrontación. Dos siglos después, si bien esta lógica de enfrentamiento no ha desaparecido completamente, está siendo remplazada por formas de gestión de lo religioso más acordes con el reconocimiento de una pluralidad de creencias, de la necesidad de respetar los derechos humanos y la libertad de conciencia, así como de impulsar una gestión más democrática de la vida política. Sin embargo, esta transición no necesariamente conduce del confesionalismo, del jurisdiccionalismo, o del laicismo a la laicidad. En la práctica, las añejas tendencias aunadas a las nuevas dinámicas se presentan ahora como una disyuntiva para los regímenes políticos de América latina: laicidad o pluri-confesionalidad. Y no está claro cuál de estas contradictorias propuestas de régimen tenderán a prevalecer.

Antecedentes del laicismo en Latinoamérica: regalismo y patronato

Si entendemos la laicidad como la transición de sistemas de autoridad política basados en formas de legitimidad sagrada hacia un Estado fundamentado en la soberanía popular, podemos decir que las primeras repúblicas independientes hispanoamericanas no nacieron como naciones laicas. Por el contrario, en prácticamente todos los nuevos países que surgieron a raíz de la descomposición del imperio español en América, sus gobernantes pretendieron heredar el Real Patronato y redactaron constituciones que protegían a la religión católica, privilegiaban a la Iglesia romana y no toleraban la presencia de otros cultos. En algunos casos, como en los de las Constituciones de Angostura y Cúcuta de la Gran Colombia, el libertador Simón Bolívar y sus seguidores pensaron que la mejor manera de garantizar la libertad de culto (bajo forma de tolerancia hacia los inmigrantes y comerciantes extranjeros) era excluyendo de su articulado el establecimiento oficial del catolicismo. A pesar de ello, en el preámbulo de la Constitución de Cúcuta de 1821 los legisladores dejaron claro que las leyes eran acordes al dogma de la religión católica, apostólica y romana, que el catolicismo era la religión de todos y por lo tanto la del Estado, el cual contribuiría a su mantenimiento (Mecham, 1934, p. 108-109). En otros países, ni siquiera la libertad de culto fue garantizada a quienes no profesaban la religión católica. En México, los primeros insurgentes, muchos de ellos sacerdotes, asentaron en sus manifiestos que la nueva nación sería católica, que ésta sería protegida por el gobierno y que no se toleraría el ejercicio de alguna otra. Los *Sentimientos de la Nación*, de José María Morelos, el *Acta de Independencia de Chilpancingo* de 1813, el Decreto Constitucional de Apatzingán de 1814 y el Acta Constitutiva de 1823 fueron antecedentes de la primera Constitución, la cual estableció en 1824 que “la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”(Ramírez, 2000, p. 96).

Sin embargo, el hecho de que los nuevos gobiernos pretendieran ofrecer un trato privilegiado a la religión católica no se traducían necesariamente en un sometimiento a los dictados de la Iglesia. Por el contrario, significaba en todos los casos que el Estado reclamaba los derechos implícitos del Patronato y por lo tanto un control sobre las actividades del clero y de la institución eclesiástica. Así lo establecía el artículo 50 de la citada Constitución mexicana de 1824, la cual otorgaba al Congreso facultades para ejercer los derechos del Patronato y eventualmente, firmar un concordato con la Santa Sede. Lo

mismo sucedía en el caso del Congreso de Cúcuta, pues éste determinó por leyes especiales la jurisdicción eclesiástica. Una ley de agosto de 1821 abolió la Inquisición y nacionalizó sus propiedades, proveyó que los obispos y arzobispos reasumieran la jurisdicción puramente eclesiástica y espiritual, pero les impidió que se ocuparan de la disciplina externa, como la prohibición de libros (a cargo del poder civil) y estableció que todos los obispos colombianos deberían ser nativos de ese país. En otras palabras, la pretendida herencia sobre el Patronato significaba para los gobiernos de los nuevos países independientes de Hispanoamérica que la identidad nacional sería católica y que la Iglesia estaría, como en la época virreinal, bajo control y jurisdicción de la Corona.

La tradición regalista, que pretendía la sujeción de la Iglesia a los fines de los reyes, se fortaleció a partir de la llegada de los Borbones a España, en 1700. Pero fue sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con Carlos III en particular, que las llamadas “Reformas borbónicas”, emprendidas para hacer más eficiente la administración colonial e incrementar de esa manera los recursos provenientes de América, condujeron a una modificación de las relaciones de la Corona con la Iglesia. Durante la época de los Habsburgo había imperado la doctrina de las dos espadas, la temporal y la religiosa, trabajando para un objetivo común, bajo la potestad de los reyes de España. Sin embargo, a la idea de una colaboración entre el poder temporal y la Iglesia bajo la guía del monarca le siguió durante los Borbones una visión en la que la Iglesia era un instrumento más de la Corona y debía estar sometida a los fines y objetivos del Imperio español. Las diversas medidas políticas y administrativas que se pusieron en práctica sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII habrían de conducir al debilitamiento de la Iglesia en Hispanoamérica y constituirían un primer paso en el proceso de secularización posterior. Una de las más importantes fue la desamortización de bienes eclesiásticos. La doctrina económica detrás de esta medida suponía que buena parte de las tierras, bienes inmuebles y riquezas en general en propiedad de la Iglesia (manos muertas) permanecían fuera de circulación e impedían las iniciativas económicas. De allí que sugirieran desamortizar los bienes eclesiásticos, impedir nuevas amortizaciones, aprovechar los terrenos baldíos o sin trabajar y fomentar la pequeña y mediana propiedad. Si bien ello no constituía un elemento de laicización, tal como lo hemos entendido, pues los reyes basaban su imperio en la voluntad divina, sí era un antecedente importante en esa dirección, en la medida que debilitaba el poder temporal de la institución eclesiástica.

El Patronato concedido por la Santa Sede a través de diversas bulas a fines del siglo XV y principios del XVI había concedido a los reyes católicos diversos derechos sobre la gestión eclesiástica. La bula de Alejandro VI del 4

de mayo de 1493 les concedió el dominio de las Indias y el privilegio exclusivo de cristianizar a los indios, la del mismo Papa del 16 de noviembre de 1501 le garantizó a la Corona española los diezmos y primeros frutos de las Iglesias de las Indias y la bula de Julio II del 28 de julio de 1508 le concedió el derecho al patronato universal sobre la Iglesia católica en las Indias. Aunque no todos estarían de acuerdo en los siglos posteriores en el significado de esta concesión, el regalismo asumió que estas bulas reconocían la autoridad de los reyes de España para ejercer jurisdicción en todos los asuntos relacionados con el gobierno eclesiástico en las Indias. Los soberanos se asumían como “una especie de vicarios apostólicos, con autoridad sobre asuntos espirituales en América” (Mecham, 1934, p. 14). En otras palabras, en virtud de que la Corona se hacía cargo de todos los costos para la expansión de la fe, la Santa Sede admitía el derecho de los reyes a fundar Iglesias, nombrar obispos y clérigos, ayudándose a sostenerla con los diezmos. No quedaba claro (y esto sería motivo de agrias disputas durante los siglos siguientes) si lo anterior era el reconocimiento de un derecho intrínseco de los reyes o una concesión revocable de la Santa Sede.

De cualquier manera, en la práctica, los reyes españoles asumieron el control absoluto de la Iglesia católica en los territorios americanos y los litigios, aprobaciones, gestión y desarrollo de la Iglesia pasaban por el Consejo de Indias. Ello sentó las bases para el posterior regalismo centralizador de los borbones y las primeras formas de secularización. En 1749 los monarcas decretaron que todas las parroquias de las diócesis de México y Lima administradas por las órdenes mendicantes fuesen entregadas al clero secular. Pocos años después la medida se extendió a toda la Iglesia en América. La expulsión de los jesuitas de todos los dominios españoles de América y Europa constituyó de hecho otro paso en la afirmación de este regalismo, que veía en la Iglesia una institución que había acumulado una enorme riqueza, misma que la Corona requería para librar sus guerras europeas. De allí que diversas medidas durante el último cuarto de siglo fueron adoptadas para poner bajo un mayor control la administración eclesiástica, someter el poder de los clérigos y desamortizar los bienes eclesiásticos. La más trascendente de éstas fue la *Real Cédula sobre Enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías* de 1804, que en la práctica constituía un préstamo forzoso de la Iglesia y la sociedad civil a la Corona (ver López-Cano; Guerra; Wobeser, 2004). Más allá de la merma de capitales que significó para las economías coloniales de la América española, la medida reflejaba una visión de la supremacía regalista por encima de cualquier otro interés. Después de la Independencia, la mayoría de los gobiernos hispanoamericanos (liberales

o conservadores), que se ostentaban como protectores de la Iglesia, seguirían el ejemplo de los muy católicos reyes de España, desamortizando bienes eclesiásticos o pidiendo préstamos forzosos a la institución eclesiástica. Todo ello debilitaría a la Iglesia, al mismo tiempo que la alejaba parcialmente del poder político en tanto que fuente de autoridad para los nuevos Estados.

El Patronato y el distanciamiento de la Santa Sede.

La cuestión del Patronato, convertida en una pretensión jurisdiccional sobre la Iglesia católica, habría de ser la herencia envenenada de las primeras repúblicas independientes de la América hispánica. La Santa Sede aprovechó la coyuntura para reafirmar la doctrina ultramontana respecto al Patronato, argumentando que se trataba de una concesión, por lo tanto no inherente en la soberanía y consecuentemente no heredable por las nacientes repúblicas. Éstas, por el contrario, respiraban el espíritu regalista, al mismo tiempo que suponían indispensable para su identidad el mantenimiento de la legitimación religiosa de sus gobiernos. La Corona española, por su parte, seguía blandiendo sus derechos y prerrogativas pontificias y amenazaba a la Sede Pontificia en contra de cualquier posible acuerdo o reconocimiento de las nuevas repúblicas americanas.

En pleno restablecimiento de sus poderes a través de la Santa Alianza, luego de haber permanecido prisionera de Napoleón Bonaparte, la Santa Sede no era particularmente receptiva a las demandas de los insurgentes americanos ni de los subsecuentes gobiernos victoriosos. Austria, Francia, Prusia y Rusia establecieron la alianza entre el Altar y el Trono en 1815 y lo ratificaron en el Tratado de Verona de noviembre de 1822. Allí, las potencias se declararon convencidas de que el sistema de Gobierno representativo era incompatible con los principios monárquicos, tanto como la máxima de la soberanía del pueblo con el derecho divino. Por ello, se comprometían a “esforzarse para poner fin al sistema de los gobiernos representativos en los países de Europa donde existe y para impedir que se establezca donde todavía no es conocido”.⁷ Así que no debe extrañar que en enero de 1816 Pío VII emitiera una encíclica mediante la cual exhortara a los súbditos americanos a la obediencia a su rey, a través de la ayuda de los prelados coloniales. Dicha solicitud fue reiterada en 1822, cuando ya en la mayor parte del continente americano estaban en función gobiernos independientes. Aún así, la mayor parte de ellos enviaron diversas misiones a Roma para tratar de obtener el reconocimiento o negociar

⁷ F. R. Vizconde de Chateaubriand, “Congrès de Verona” en *Œuvres Complètes*, tomo XIII, París 1876, p. 468. Citado por Alberto Filippi, en Bolívar y la Santa Sede (Caracas: Editorial Arte, 1996), p. 41.

algún tipo de concordato que resolviera la cuestión del Patronato y la de las numerosas sedes episcopales vacantes. Mientras tanto, un Patronato de facto era ejercido por los nuevos gobiernos, lo cual no dejaba de irritar a un sector de los clérigos, instruidos para oponerse a cualquier pretensión jurisdiccionalista de las repúblicas independientes. El fracaso de la visita del Vicario Apostólico, Monseñor Juan Muzi, a tierras argentinas y chilenas en 1823-1824, mostraría las dificultades de entendimiento entre los gobiernos americanos que pretendían heredar el Patronato Real y una Sede Pontificia ansiosa de recuperar su autonomía, que aborrecía a los gobiernos republicanos, pero al mismo tiempo deseaba mantener una situación social privilegiada.

En los años siguientes, la cuestión del Patronato habría de convertirse en un elemento de discordia no sólo entre los nuevos gobiernos americanos y la Santa Sede, sino entre aquellos que defendían la alianza entre el poder temporal y la autoridad espiritual, característica del antiguo régimen, y aquellos que comenzaban a pensar en un esquema de separación de esferas de acción. En términos generales, mientras se buscaba una solución, a través de enviados plenipotenciarios a Roma, los Congresos establecieron Patronatos de facto. En otros se estableció formalmente, por decreto o por ley del Congreso, como fue el caso de la Gran Colombia (que comprendía Colombia, Ecuador y Venezuela). Allí, mediante la ley del 28 de julio de 1824, se establecieron de manera detallada las atribuciones del Congreso, del Ejecutivo, de los gobernadores e intendentes y de la Suprema Corte de Justicia. Venezuela, al separarse en 1830 incorporó la *Ley de Patronato* en su legislación. Sin embargo, siguiendo la misma práctica del Patronato, ninguno de los nuevos gobiernos se atrevió a nombrar obispos para las numerosas sedes diocesanas vacantes y en toda América se esperó pacientemente la llegada de Gregorio XVI, en 1831, para que finalmente se comenzaran a nombrar obispos. El eventual reconocimiento de la República de Nueva Granada, en 1835, no significó sin embargo una solución de la cuestión del Patronato.

En las siguientes décadas, el poder de la Iglesia católica en Hispanoamérica sería seriamente cuestionado. En la base de dicho cuestionamiento había una mezcla de liberalismo político, jurisdiccionalismo heredado del regalismo y de la práctica del Patronato, así como necesidades materiales ingentes de los nuevos gobiernos. Existía en esos países y desde la época colonial, la convicción creciente de la posición dominante de la Iglesia era un obstáculo a las oportunidades económicas de las personas y del país entero, así como a las libertades políticas de los individuos. El pensamiento liberal, difundido dentro y fuera de la masonería, predicaba “la secularización de la fuente de soberanía”. El establecimiento de repúblicas, bajo el principio de la soberanía

popular, conducía también de manera inevitable a un choque en cuanto a las fuentes de la legitimidad de las instituciones políticas. El Patronato podía subsistir, en la medida que heredaba un jurisdiccionalismo regalista, pero no constituía, más que de manera incipiente, un régimen laico, ya que pretendía seguir apoyándose en la autoridad eclesiástica. El surgimiento de una división entre conservadores y liberales y de un secularismo o laicismo combativo sería la consecuencia de ese dilema, que en muchos países no habría de resolverse en forma definitiva ni por medio de conflictos armados.

Liberalismo y laicismo.

Durante las primeras décadas en la vida de las nuevas naciones hispanoamericanas, el debate sobre el Patronato y la negativa de la Santa Sede a aceptar la independencia de éstas, aunado a la creciente expansión de las ideas liberales habría de marcar las crecientes discusiones y continuos enfrentamientos. Ahora bien, para efectos de lo que aquí intentamos probar, es necesario afirmar que no todo se resumía a un conflicto entre liberales y conservadores. En materia religiosa, como se ha visto, no parecía haber demasiadas divisiones, pues la mayoría de los criollos independentistas coincidían en la idea de que la religión católica era uno de los pocos elementos de identidad nacional, más allá de divisiones étnicas, regionales, lingüísticas, económicas, políticas o culturales. De allí que se considerase indispensable la protección del catolicismo, así como los privilegios a la Iglesia. Sin embargo, en la medida que los ideales liberales se abrían camino y que el sistema republicano (democrático representativo) se establecía en todo el continente, inevitablemente se generaba un conflicto en cuanto a las formas de legitimidad de la autoridad política. La soberanía popular no era muy compatible con la autoridad por gracia divina. Al mismo tiempo, el ideal liberal favorecía la apertura al comercio y las migraciones europeas, lo cual conducía a la necesidad de la libertad de cultos o por lo menos a la tolerancia de los no católicos. Las necesidades financieras de los gobiernos y de la población condujeron también a medidas desamortizadoras, como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la eliminación del diezmo y otras acciones tendientes a debilitar el poder religioso, como la abolición del fuero eclesiástico. Finalmente, después de muchos debates y años de frustración, se fue abriendo entre la nueva elite gobernante la idea de que quizás la mejor solución era la separación de los negocios eclesiásticos y los del Estado.

La dinámica regalista y jurisdiccionalista, heredera del Patronato, así como el surgimiento del liberalismo político condujeron a conflictos abiertos entre liberales y conservadores, apoyados estos últimos por la jerarquía

católica. Cuando los liberales emergieron triunfantes, las medidas tenían como objetivo someter a la Iglesia, más que secularizar la sociedad. Pretendían usar la religión como instrumento político, más que laicizar las instituciones públicas. Estamos entonces frente a un conflicto que eventualmente en algunos casos desembocaría en medidas políticas de separación o de laicización del Estado, pero sólo como consecuencia de la imposibilidad para convertir a la Iglesia católica en una institución aliada pero sometida.

El primer liberalismo latinoamericano de la primera mitad del siglo XIX conoce entonces algunos choques con la Iglesia, los cuales son generalmente experiencias cortas de gobierno, interrumpidas por reacciones conservadoras. Es el caso de México en 1833, el Vicepresidente Gómez Farías intenta poner en marcha el programa liberal, que consiste en la prohibición de que las manos muertas (la Iglesia) adquiriesen bienes raíces, la eliminación del diezmo (es decir la obligación civil de pagarlo), la supresión de las instituciones monásticas (además de la compulsión civil para el cumplimiento de los votos) y en general “todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato de matrimonio, etc.” (Mora, 1937 apud Heróles, 1988, p. 104). Se recuerda a las autoridades eclesiásticas la observancia de las disposiciones que prohíben al clero secular y regular tratar o predicar sobre asuntos políticos. Asimismo, se busca romper el monopolio educativo que tiene la Iglesia, desde la escuela básica hasta la Universidad, la cual es suprimida al mismo tiempo que se establece una Dirección General de Instrucción Pública, responsable de la enseñanza en el país. La mayor parte de estas medidas, sin embargo, con excepción de las económicas, no alcanzan a ser implementadas y son revertidas por los sucesivos gobiernos de corte conservador. Lo mismo sucede en 1847, cuando nuevamente Gómez Farías, en plena guerra contra los Estados Unidos, intenta infructuosamente expropiar los bienes eclesiásticos. Será necesario esperar hasta la Revolución de Ayutla en 1855 para que el programa liberal pueda avanzar, penosamente, en medio de asonadas y guerras, como la de Reforma (1857-1860) y la de intervención francesa (1862-1867) (Heróles, 1988, p. 69-245).

Experiencias similares se conocieron en los países centroamericanos. En El Salvador, la llamada década trágica (desde la perspectiva de la Iglesia), entre 1829 y 1839 fue escenario de medidas liberales y anticlericales. A lo largo de estos años, “se decretó la supresión de todos los establecimientos monásticos, se confiscaron las propiedades de la Iglesia, se declaró que la Nación no recibiría en adelante en su territorio a ninguna orden religiosa, se prohibió la promulgación de Bulas papales, se decretó la libertad de cultos, se dispuso que los nombramientos para las dignidades eclesiásticas pertenecían al

estado, se suprimió el pago de los diezmos y, por fin, se decretó el matrimonio civil y el divorcio.” (Siman, 1951, p. 234). Sin embargo, la segunda Asamblea Constituyente, de 1839, revocó casi todas estas medidas.

En Colombia, cuando los liberales ocupan el poder en 1849, ponen en práctica medidas de corte regalista, siguiendo la lógica del patronato. El Papa Pío IX en su alocución *Acerbissimum* del 27 de septiembre de 1852, denunció las “impías e injustísimas leyes”, promulgadas en dicho país. Ante ello, el gobierno colombiano “resuelve abandonar el patronato y declarar la completa separación entre la Iglesia y el Estado”, mediante una ley en mayo de 1853. En otra ley de junio del mismo año se estableció el matrimonio civil y el divorcio vincular. Sin embargo, a la caída de este régimen liberal se modificaron las leyes anteriores, aunque se conservó la separación. En las décadas siguientes, muchos países latinoamericanos presenciaron un vaivén de gobiernos liberales y conservadores que tanto imponían como eliminaban los preceptos constitucionales que conducían eventualmente a una forma de laicidad, entendida ésta como autonomía del poder político frente a lo religioso. Así por ejemplo, en Colombia (que es un caso ejemplar de esta situación), después del breve paso de un gobierno conservador llegó al poder uno liberal que impuso una nueva constitución en 1863, la cual algunos consideraron “una muda manifestación del ateísmo”, porque desconocía la personalidad jurídica de la Iglesia. Pero en 1880 el liberalismo moderado o conservador toma las riendas del país y expide una nueva constitución que invoca el nombre de Dios, “declara que la Religión Católica, Romana, es la de la Nación y que los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social (art. 38); que la educación pública se organizará y se dirigirá en concordancia con la misma religión (art. 41); que el gobierno podrá celebrar convenciones con la Santa Sede Apostólica a fin de arreglar las cuestiones pendientes y definir y establecer las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica (art. 56), y que la Iglesia católica podrá libremente ejercer actos de autoridad espiritual y de jurisdicción eclesiástica sin necesidad de autorización del poder civil.” Estos artículos servirían de base para el Concordato que en 1887 celebrarían Colombia y la Santa Sede. No fue sino hasta 1936 que una reforma constitucional eliminó los artículos 38, 41 y 53, garantizando al mismo tiempo la libertad de cultos y de conciencia.

Muchos países de América del Sur siguieron esta tradición concordataria. Ello no impidió sin embargo que en el periodo de auge del liberalismo (entre 1880 y 1930 aproximadamente), algunos gobiernos establecieron leyes de corte liberal, como la libertad de cultos, la eliminación de los diezmos, la secularización del registro civil, del matrimonio y de los cementerios. Pero en

términos generales, estas medidas no cuestionaban el papel de la religión en la sociedad ni la intervención de la Iglesia en la definición de políticas públicas. La laicidad, por lo tanto, avanzaba lentamente.

De esa manera, una vez que triunfan los grupos liberales, la laicidad en la mayor parte de los países latinoamericanos comienza a identificarse más con la separación entre el Estado y la Iglesia que con una transición a las formas de legitimación de las instituciones políticas. La soberanía se ha transferido de un monarca hacia el pueblo, pero son sobre todo las medidas jurisdiccionalistas (de control sobre la Iglesia) y en algunos casos de separación, las que marcan la autonomía de lo político. En el fondo, sin embargo, una buena parte de los regímenes se sigue sustentando, abierta o veladamente, en la autoridad religiosa o, más generalmente, el poder sagrado. En el caso de Perú se llega incluso a obtener, de manera excepcional para América Latina, el derecho de Patronato reconocido por la Santa Sede en 1875, a través de la Bula *Preclara inter beneficia*, de Pío IX.

Una Iglesia intransigente⁸

Los debates no concernían exclusivamente a la sociedad política de la época. También involucraban a los propios miembros del clero en Europa e Hispanoamérica. Y fue el resultado de esa contienda interna a la Iglesia católica lo que definió su relación con el liberalismo y el mundo moderno en general. Durante la primera mitad del siglo XIX no fueron pocos los clérigos, en ambos continentes que pretendieron conciliar al liberalismo con el catolicismo. Pero el resultado final les fue adverso. Predominaron aquellos que predicaban la imposible conciliación con las nuevas ideas, pues no estaban dispuestos a aceptar las consecuencias que ello acarrearía para la Iglesia. Los propios Estados Pontificios se vieron envueltos en el torbellino de las revoluciones burguesas de mediados de siglo y condujeron a la Santa Sede a encerrarse en la creciente intransigencia y la condena al liberalismo y sus consecuencias en materia de religión. Pero antes de eso, durante las primeras décadas de los países independientes, los miembros del clero fueron actores principales en los diversos debates, tanto del lado del nuevo régimen como del antiguo. Y no eran pocos los que defendían un republicanismo católico y los derechos de la Iglesia a través del sistema liberal. Estudios recientes demuestran que,

⁸ Entiendo aquí el concepto de intransigencia tal como lo ha definido Émile Poulat en su muy extensa obra. Se refiere este autor a la actitud y posición doctrinal construida por la jerarquía católica, calificada como integral-intransigente, porque no se deja reducir al ámbito espiritual, al mismo tiempo que se opone a los otros modelos sociales, particularmente el liberalismo y el socialismo.

incluso hasta la década de los años cincuenta del siglo XIX muchos clérigos se esforzaban por demostrar la compatibilidad entre el catolicismo y el progreso, entendido como la Ilustración o la ciencia. Finalmente, hay que recordar que muchos de los hombres que fraguaron las reformas liberales o las llevaron a cabo, eran sacerdotes.⁹ En México, por ejemplo, fue el sacerdote José María Luis Mora quien, después de una primera fracasada experiencia para introducir reformas liberales, sugirió la necesidad de olvidarse de patronatos y concordatos, estableciendo una separación entre los negocios del Estado y aquellos de la Iglesia: “De la constitución –decía en 1833- se debe también hacer que desaparezca cuanto en ella hay de concordatos y patronato. Esas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas, y al eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, origen de tantas contiendas. Reasuma la autoridad civil lo que le pertenece, aboliendo el fuero eclesiástico, negando el derecho de adquirir a manos muertas, disponiendo de los bienes que actualmente poseen, sustrayendo de su intervención el contrato civil del matrimonio, etc., etc., y deje que nombren curas y obispos a los que gusten entendiéndose con Roma como les parezca.”¹⁰

La posición de Mora, como la de otros sacerdotes y feligreses católicos en el mundo no alcanzó a imponerse. Más bien, desde Roma se generó una reacción que buscaba conservar o recuperar para la Iglesia un régimen de privilegios en el marco de un Estado católico. El débil liberalismo católico es sometido y todos aquellos grupos que preconizan una aceptación de las libertades modernas, respetando la pluralidad religiosa y los derechos individuales son acallados por una jerarquía que insiste en” que el Magisterio recuerde solemnemente las condenas hechas anteriormente contra el liberalismo y otros errores modernos. Esto es lo que hace Pío IX en diciembre de 1864, cuando publica la encíclica *Quanta cura*, la cual acompaña de un catálogo de 80 proposiciones consideradas inaceptables por el magisterio eclesial. Este catálogo es el famoso *Syllabus* o *Recopilación que contiene los principales errores de nuestro tiempo que son anotados en las alocuciones consistoriales, encíclicas y otras cartas apostólicas de nuestro Santo Padre el Papa Pío IX*. El *Syllabus* condena la idea de que cada hombre puede abrazar y profesar la religión que él considere verdadera, de acuerdo a la luz de su razón,

⁹ Ver por ejemplo el capítulo de Brian Connaughton, “The enemy within: catholics and liberalism in independent Mexico, 1821-1860”, en Jaime E. Rodríguez O. (Editor) *The divine charter: constitutionalism and liberalism in nineteenth-century Mexico* (Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2005).

¹⁰ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, tomo I, 1837, p. 341-342.

condena también las ideas de que los hombres pueden encontrar el camino de la salvación y obtenerla en la práctica de cualquier religión, condena la idea de que el protestantismo no es más que otra forma diversa de la verdadera religión cristiana, condena el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas, las sociedades clérico-liberales, condena las formas concretas del laicismo, como son las limitaciones al poder temporal de la Iglesia, la eliminación de los fueros y privilegios, el laicismo escolar, la separación del Estado y de la Iglesia, la separación de las ciencias filosóficas y morales del control eclesiástico, la abrogación del poder temporal de la Iglesia y por supuesto el liberalismo moderno, específicamente la abolición del catolicismo como religión de Estado, la libertad de cultos y la negación de la idea que la libertad de pensamiento no lleva a la corrupción de las costumbres. Cabe aclarar que estas dos proposiciones, última y antepenúltima del texto son extraídas de la alocución *Nunquam fore*, que señalaba “los atentados cometidos en México contra los católicos”. Pero la última proposición que se condenaba era la más clara al respecto, pues tendía a resumir la posición pontifical respecto a su época. El *Syllabus* condenaba la idea que “El Pontífice romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna”. En cualquier caso, cabe reiterar que no fueron los católicos liberales los que vencieron la contienda interna en la Iglesia y que el predominio de la intransigencia generaría en contrapartida un laicismo combativo en contra de una Iglesia que se negaba a abandonar a esfera pública y los privilegios como institución religiosa hegemónica.

El apogeo del liberalismo laico.

Después del *Syllabus*, las condiciones estaban dadas para el feroz enfrentamiento entre los liberales (incluidos muchos sacerdotes y por supuesto fieles católicos) y la jerarquía católica. En prácticamente todo el mundo occidental el credo liberal habría de imponerse en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Eso significaba que, en materia religiosa, la libertad de conciencia, de creencias y de culto se volvería la norma. En muchos casos, la autonomía de lo político frente a lo religioso, aunque bajo diversas formas jurídicas, también se convertiría en una constante. Finalmente, en América Latina estos procesos condujeron a una incipiente pluralidad religiosa. Pero el proceso de laicización de las instituciones públicas sería más complejo, en la medida que muchos Estados seguían apoyándose en la autoridad (y por lo tanto la legitimidad) de la Iglesia católica. Algunos países, llevaron a cabo una separación formal entre el Estado y las Iglesias. Tal fue el caso de Colombia en 1853, México en 1857, Brasil en 1890 y posteriormente Panamá en 1904,

Ecuador en 1906, Uruguay en 1916, Honduras en 1924, Chile en 1925, o Cuba en 1940. En la mayor parte de estos países una parte importante del proceso de laicización fue el concerniente a la instrucción pública. Sin embargo, debido a la ausencia de medios económicos, la extensión de la escuela laica fue limitada durante todo el siglo XIX. Otros países, particularmente en América Central y del Sur, mantuvieron unilateralmente el Patronato e impusieron desde esa posición reformas liberales. Fue el caso de Venezuela, Guatemala, Costa Rica, Paraguay y Argentina, la cual mantuvo el Patronato hasta 1966. Finalmente, en no pocas naciones donde el liberalismo tuvo más dificultades para imponerse, o hubo retornos de gobiernos conservadores, se establecieron concordatos con la Santa Sede para reglamentar las relaciones con la Iglesia local y el Vaticano. Tal fue el caso ya mencionado de Perú en 1875, de Colombia en 1887 (dando así marcha atrás a la separación) y de Bolivia, que en 1925 es oficialmente consagrada al Sagrado Corazón de Jesús, por el Presidente de la República.

De cualquier manera, entre 1880 y 1930 en la mayor parte de los países latinoamericanos que antes no habían conocido reformas liberales o no las habían conservado, se dieron casi simultáneamente regímenes liberales, mismos que impusieron medidas laicistas, como la eliminación del pago forzoso del diezmo, la nacionalización de bienes eclesiásticos, el establecimiento del registro civil de nacimientos o del matrimonio como contrato civil, la secularización de los cementerios e incluso como ya se vio, en algunos casos, la formal separación entre el Estado y la Iglesia. Se trataba, en la mayoría de los casos, de regímenes oligárquicos basados en modelos económicos agro-exportadores, ideológicamente liberales o liberal-conservadores, que más por razones económicas que políticas buscaban la disminución de las propiedades eclesiásticas, para poner en el mercado tierras y bienes, lo cual implicaba también controlar el poder de la Iglesia. En no pocos casos dichas medidas fueron precedidas por enfrentamientos bélicos o guerras civiles entre conservadores y liberales. Pero en la medida que el fin de siglo XIX se acercaba, era evidente que las oligarquías de ambos bandos tendían a imponer un orden para el progreso, basado en regímenes autoritarios, ilustrados, influidos por el positivismo y el ideal científico de modernidad. La Iglesia aparecía en ese contexto como una institución necesaria para la conservación del orden moral, pero al mismo tiempo como un obstáculo para el progreso social.

Los ideales de libertad se unían entonces a la necesidad de promover la circulación de la riqueza (eliminando o limitando los bienes de manos muertas), a la convicción de que el poder político no podía compartirse (estamos frente a regímenes no democráticos) y al anticlericalismo militante. Medidas como la continua expulsión de los jesuitas (considerados los principales defensores

de la Santa Sede), el cierre de conventos o la pura y simple prohibición para entrar a un monasterio, se volvieron comunes. El liberalismo positivista consideraba por ejemplo que ningún ser humano tenía derecho a renunciar a su libertad, por lo que se impedía jurídicamente la existencia de órdenes religiosas conventuales. La confiscación de tierras e inmuebles pertenecientes a la Iglesia se justificaba igualmente por razones económicas. Cuando la Iglesia se resistía, en más de una ocasión se abría el camino para los excesos del anticlericalismo. De cualquier manera, salvo en casos aislados, la jerarquía católica permaneció en las esferas de poder de los países latinoamericanos. Armados con la convicción de que el pueblo era católico prácticamente en su totalidad y respaldados por la lógica corporativista, los obispos continuaron apareciendo como los garantes del orden social, junto con los militares y gobernantes.

Las medidas laicistas, de corte combativo, no alcanzaron entonces a construir más que a medias una laicidad del Estado, puesto que la transición de las formas de autoridad sagradas a la soberanía popular no se efectuó completamente. Ni los regímenes dejaron de depender del apoyo proveniente de la Iglesia católica, ni se constituyeron gobiernos verdaderamente democráticos, apoyados en la voluntad popular. El autoritarismo y la manipulación política, el caudillismo o la represión fueron la constante en América Latina durante la época del predominio de los regímenes oligárquicos. El laicismo predominó, pero la laicidad todavía estaba por construirse.

El populismo y los concordatos morales.

A principios del siglo XX, los regímenes oligárquicos de América Latina comenzaron a mostrar signos de resquebrajamiento. El primero de ellos en caer fue el de México, a manos de otros miembros de la oligarquía que, apoyados en las crecientes clases medias, reivindicaron la causa de la democracia. El posterior estallido popular convertiría ese movimiento en una verdadera revolución social con enormes repercusiones en el plano político religioso. El hecho que en dicho país la jerarquía y el Partido Católico Nacional hubieran apoyado al golpista dictador militar Victoriano Huerta selló el destino de las relaciones Estado-Iglesia y condujo a casi un siglo de permanencia de leyes anticlericales, represión, guerras abiertas y arreglos incómodos, bajo el signo del laicismo oficial. Pero México fue en ese sentido, junto con Uruguay y posteriormente Cuba, una excepción en la América Latina del siglo XX.

La mayor parte de los regímenes oligárquicos agro-exportadores cayeron por la crisis de 1929 y mediante golpes de Estado militares, bajo

la cada vez mayor presión de las nacientes clases medias y las crecientes demandas populares. Aquí se reveló en toda su amplitud la debilidad de las medidas laicistas que habían sido puestas en práctica en América Latina. Las oligarquías liberales no lograron construir en la mayor parte de los casos una verdadera base institucional laica. Se dedicaron a reducir la riqueza material de la Iglesia y en algunos casos establecieron instituciones autónomas del Estado en los ritos de paso de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte). Pero salvo en raros casos, las oligarquías no prescindieron de la fuente de autoridad religiosa. Más bien se apoyaron en ella cuando pudieron y no construyeron una democracia fuerte que consolidara el régimen mediante el apoyo del pueblo como soberano. La consecuencia de lo anterior fue que en el momento del derrumbe de las oligarquías, todo el poder simbólico de la Iglesia católica estaba intacto y listo para reconstituirse.

Entre 1930 y 1980 aproximadamente, se gesta un tipo de relación entre la Iglesia mayoritaria y el Estado que bien podría definirse como el periodo del nacionalismo católico o el de los concordatos morales. Es el caso de Brasil y Argentina, que inauguran gobiernos militares, de corte populista pero apoyados por la Iglesia. En Brasil, un levantamiento de jóvenes tenientes llevó al poder a Getúlio Vargas, quien estableció un pacto informal o “concordato moral”, prolongado en la práctica hasta principios de la década de los años sesenta. En buena medida, tanto en Brasil como en otros países latinoamericanos, el temor común a los movimientos sociales radicales, socialistas o comunistas, contribuyó a este acuerdo informal entre los militares y la Iglesia (Beozzo apud Serbin, 2000, p. 25). En Argentina, desde finales del siglo XIX la Iglesia católica había acusado a los liberales el haber imitado la legislación laica de algunos países europeos y de haberla “trasplantado artificialmente” a América del Sur. La Iglesia se presentaba como representante de la Nación frente a un Estado que habría violado su Constitución natural e impuesto el liberalismo a una mayoría. La batalla simbólica continuó a lo largo del periodo de predominio liberal. Pero cuando el régimen oligárquico se resquebrajó, al mismo tiempo que lo hizo la bolsa de valores, la Iglesia insistió en la identidad entre Iglesia y Nación: “Al ser la Argentina una nación católica, se planteaba como necesario que el país abandonase su orientación laica, extraña a su “verdadera” tradición y volviese a sus orígenes. El Estado, en consecuencia, debía apoyar a la Iglesia católica, considerada la institución central para la cultura y la identidad nacional (Di Stefano; Zanatta, 2000, p. 350-405; Mallimaci, 2007). La jerarquía católica apoya entonces, no sin muchas ambigüedades, complejidades y contradicciones, las nuevas dictaduras, a cambio de un nuevo estatus para la institución eclesiástica y sobre todo de una nueva definición de

la identidad y la cultura nacional, identificadas ahora ya no con el progreso y la modernidad secular, sino con las “tradiciones” nacionales y el catolicismo. Incluso en el caso de México, marcado por la guerra cristera (1926-1929) con su secuela de persecuciones anticlericales, la Iglesia católica y el Estado llegan a un llamado *modus vivendi*, a partir de 1938. No se trataba en ese caso, como en otros países de América Latina, de la constitución de un nacionalismo católico, pues el carácter laico del Estado se mantuvo, particularmente a través de la educación pública y una estricta separación de esferas. Tampoco el régimen de la Revolución Mexicana quiso compartir el poder con la institución eclesiástica, por lo que prefirió mantener un autoritarismo con fachada democrática. La Constitución de 1917 había retomado la de 1857, pero había introducido una serie de artículos anticlericales (más de control político sobre la Iglesia que laicistas), que prohibían el establecimiento de órdenes monásticas, no otorgaban reconocimiento jurídico a las Iglesias e impedían cualquier participación del clero en la política nacional. A pesar de ello, la conciliación condujo a que en ciertos lugares el episcopado recuperara lentamente algo de su poder. Posteriormente, en la medida que el régimen se fue debilitando, la Iglesia pasó de justificadora a institución cuestionadora o fiscalizadora del régimen revolucionario, recuperando parte de su acervo crítico gracias a la visión renovada de lo social que significó la introducción del Concilio Vaticano II en América Latina.

En el Cono Sur, el concordato moral sufrió un duro revés con el incremento de la represión hacia los sectores eclesiales involucrados en movimientos sociales. Aunque las tensiones se aliviaron mediante negociaciones al más alto nivel, el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado condujo al fin del concordato moral y a una efectiva mayor separación de esferas. En Argentina, el apoyo de la jerarquía católica a la Junta Militar golpista también traería consecuencias para las relaciones de la Iglesia con el Estado, una vez que terminó la dictadura militar. En Chile por el contrario, el papel de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos y en contra de la represión del régimen golpista de Pinochet, permitió una extensión del papel central de la Iglesia católica chilena en la vida política del país. El resultado fue que en ese país ciertas leyes laicas, como la de divorcio, no pudieron ser votadas por el Congreso sino hasta el año 2004 y otras esperan un mejor momento para su discusión. En otras latitudes, como en los países andinos, centroamericanos o caribeños, el nacionalismo católico no fue tan evidente. Sin embargo, la alianza entre la oligarquía, los militares y los jerarcas eclesiásticos funcionó siempre en detrimento de las transformaciones sociales y de las pocas posibilidades del establecimiento de medidas laicas.

Presente y futuro de la laicidad en América Latina

En las últimas dos décadas del siglo XX y principios del nuevo milenio, tres factores han permitido la reactivación de la laicidad: 1) la gestación de una efectiva y significativa pluralidad religiosa; 2) la mayor conciencia de la necesidad de proteger los derechos humanos y por lo tanto los derechos de minorías en la crecientemente reconocida diversidad, y; 3) la gradual pero real democratización de las sociedades latinoamericanas.

En efecto, es necesario recordar que en América Latina, contrariamente a Europa, la laicidad es más una condición que un producto de la pluralidad religiosa. En otras palabras, en Europa el Estado laico surgió como una necesidad a partir de las guerras de religión, la búsqueda de tolerancia y el fin de la concepción centrada en la frase: “una Rey, una ley, una religión”, que simbolizaba la unicidad de la religión y la nación. En Latinoamérica las Iglesias y confesiones religiosas distintas a la católica sólo pudieron comenzar a implantarse hasta que fueron decretadas las leyes de libertad de cultos, décadas después de la independencia. Pero no es sino hasta bien entrado el siglo XX (prácticamente después de la Segunda Guerra Mundial), que el monopolio religioso católico es seriamente puesto a prueba. Mientras que todavía hasta 1950 el porcentaje de no católicos es mínimo (entre un dos y un cinco por ciento), a principios del siglo XXI esa cifra se sitúa entre el 15 y 20 por ciento de la población latinoamericana, aproximadamente. Hay países como Brasil que tienen ya más de un 30 por ciento de no-católicos. Protestantes, evangélicos pentecostales, testigos de Jehová y mormones, se agregan a los no creyentes en forma numerosa, para constituir un importante sector de la población que tiene que ser considerado a la hora de definir las leyes y políticas públicas. Hay entonces una necesidad real que ha empujado al establecimiento de un Estado autónomo de normas religiosas particulares y la formulación de políticas laicas, para garantizar entre otras cosas la igualdad de las Iglesias ante la ley y la no discriminación religiosa.

Aunado a lo anterior, el fin de las dictaduras militares y el resquebrajamiento de los regímenes autoritarios ha venido acompañado de una mayor interiorización de los derechos humanos en las sociedades de América Latina. Este hecho ha repercutido en una creciente defensa de la libertad de conciencia y de numerosas libertades civiles aunadas a ella. El derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo, el de las parejas a tener el número de hijos que les parece conveniente y a espaciar su nacimiento, el de los adolescentes a tener una educación sexual, el de los individuos a vivir de acuerdo a la orientación sexual de su preferencia, por mencionar sólo algunos,

han sido garantizados en la medida que se expande la libertad de conciencia y se elaboran leyes para protegerla, así como los actos que de ella se derivan. Se abre paso la conciencia de una enorme diversidad en la sociedad y que este reconocimiento se debe traducir en garantías y derechos para minorías étnicas, religiosas, sexuales, etc., independientemente de la voluntad de las mayorías.

Finalmente, la llegada de regímenes verdaderamente democráticos en América Latina, sobre todo desde la década de los años ochenta del siglo XX, ha significado el reforzamiento del principal elemento de la laicidad, es decir el traslado de formas de legitimidad basadas en lo sagrado hacia formas de autoridad política apoyadas en la soberanía popular. Ciertamente, no sólo en Latinoamérica sino en todo el mundo, tanto la laicidad como la democracia constituyen esencialmente un horizonte hacia el cual los pueblos y gobiernos se dirigen de manera permanente, aunque por definición sea siempre inalcanzable. Pero en la medida que hay mayor demanda de transparencia, escrutinio de la función pública y exigencia de rendición de cuentas, la autoridad política está más sujeta a la voluntad de los ciudadanos. La consecuencia de ello es la conformación de Estados más laicos (se identifiquen o no como tales), que responden en mayor medida a las plurales necesidades y exigencias de los diversos sectores sociales y sus visiones de la vida, más que a una específica doctrina religiosa.

Sin embargo, pese a los avances antes mencionados, al mismo tiempo que se dibuja la necesidad de un Estado laico, en algunos países con minorías religiosas cada vez más poderosas e influyentes la tendencia no es hacia la laicidad del Estado, sino a una pluri-confesionalidad del mismo. En países como Brasil, Chile o incluso Perú, la presión de las minorías y el cortejo electoral que les hacen muchos políticos ha conducido a una lógica de distribución de favores y prebendas clientelares. De esa manera, en lugar de eliminar los privilegios ancestrales y la influencia política de la Iglesia mayoritaria, lo que ahora se está viendo es el otorgamiento de esos privilegios a otras Iglesias con capacidad de representación y movilización política, aunque dejando siempre a otras Iglesias y religiones fuera de este esquema y perpetuando el trato desigual e inequitativo. Así, mientras que en Brasil se forman “bancadas evangélicas”, en Chile se duplica el “Te Deum” y los espacios concedidos a las Iglesias, mientras que en lugares como Perú o Centroamérica la confesionalidad del Estado únicamente se pluraliza pero no se laicizan las instituciones públicas.

De esa manera, algo está sucediendo en América Latina: la pluralidad y la secularización inciden en las comunidades indígenas, al igual que en las zonas urbanas. Los movimientos cívicos, en defensa de derechos y libertades

(por ejemplo de mujeres y homosexuales respecto a los derechos sexuales y reproductivos) ponen en cuestión los poderes establecidos, políticos y eclesiásticos. El proceso de democratización supone escrutinio, transparencia y rendición de cuentas por parte de todas las instituciones públicas; ni el Estado ni las instituciones religiosas escapan a esta lógica. La consecuencia es que, pese a tradiciones y presiones político-eclesiásticas, el Estado latinoamericano está siendo obligado a laicizarse. Sin embargo, al mismo tiempo, en muchos lugares esta tendencia parece estar luchando con la antigua lógica regalista y jurisdiccionalista, que usaba a la religión como parte de su política de cohesión y control social, dando paso a un esquema pluri-confesional de privilegios para las Iglesias más importantes o las más capaces de movilizar apoyo político. De esa manera, la laicización de las instituciones públicas que la democratización y la pluralidad religiosa suponen y exigen, se enfrenta a la opción de la pluri-confesionalidad, que está a su vez ligada a las tendencias clientelares y populistas de algunos regímenes. El resultado es una tensión creciente entre dos modelos de sociedad; uno que perpetúa las antiguas tradiciones regalistas, jurisdiccionalistas e incluso laicistas y otro que aspira a una real democratización y des-sacralización del espacio público.

Referencias

- BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcité sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (ed.). *História geral da civilização brasileira*. Sao Paulo: DIFEL, 1984. Tomo 3, v. 4, p. 271-341.
- BLANCARTE, Roberto J. Retos y perspectivas de la laicidad mexicana. In: BLANCARTE, Roberto (ed.). *Laicidad y valores en un Estado democrático*. México: D. F. El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000.
- _____. Mexico: A mirror for the sociology of religion. In: BECKFORD, James A; DEMERATH III, N. J. *The sage handbook of the sociology of religion*. London: Sage Publications, 2007. p. 710-727.
- CONNAUGHTON, Brian. The enemy within: catholics and liberalism in independent Mexico, 1821-1860. In: RODRÍGUEZ, O. Jaime E. (ed.). *The divine charter: constitutionalism and liberalism in nineteenth-century Mexico*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Di STEFANO, Roberto; ZANATTA, Loris. *Historia de la iglesia argentina; desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000.
- FILIPPI, Alberto. *Bolívar y la Santa Sede*. Caracas: Editorial Arte, 1996.
- HAARSCHER, Guy. *La laïcité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (Colección Que sais-je?, n. 3129).

HAARSCHER, Guy. *El laicismo*. Santiago de Chile: Ediciones del Instituto Laico de Estudios Contemporáneos, 2002

HEROLES, Jesús Reyes. *El liberalismo mexicano*. V. III. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.

LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez; GUERRA, Elisa Speckman; WOBESER, Gisela Von. *La iglesia y sus bienes: de la amortización a la nacionalización*. México: D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

MALLIMACI, Fortunato. Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. In: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, D. F.: El Colegio de México, 2007.

MECHAM, John Lloyd. *Church and State in Latin America: a history of politico-ecclesiastical relations*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1934.

MORA, José María Luis. *México y sus revoluciones*. Tomo I. París: Librería de Rosa, 1837.

POULAT, Émile. *Liberté, laïcité; la guerre de deux France et le principe de la modernité*. Éthique & Société. Paris: Cerf-Cujas, 1987.

RAMÍREZ, Manuel Ceballos. El siglo XIX y la laicidad en México. In: BLANCARTE, Roberto J. (compilador). *Laicidad y valores en un Estado democrático*. El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000.

RÉMOND, René. *L'anticléricalisme en France: de 1815 à nos jours*. Paris: Éditions Complexe, 1992.

SERBIN, Kenneth P. *Secret dialogues: Church-State relations, torture, and social justice in authoritarian Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

SIMAN, Emilio. El Salvador. In: PATEE, Richard. *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Editorial Fides, 1951.