

No tan distintos.

El secularismo estatal, la politización eclesiástica y el imperativo del consenso¹

Not so different.

State secularism, ecclesiastical politization, and the imperative of consensus

Macarena Marey²

Universidad de Buenos Aires /CONICET
Argentina

Fecha de recepción: 16-03-2020

Fecha de aceptación: 28-05-2020

Resumen

¿Es el *desideratum* secularista de separación Iglesia-Estado capaz de enfrentar las consecuencias negativas de la revitalización política de los conservadurismos religiosos y la instrumentalización de la religiosidad popular para fines antiigualitarios? La respuesta negativa es la tesis de la que parto para analizar por qué los liberalismos secularistas y postsecularistas no pueden procesar ni en la teoría ni en la práctica la reordenación política de las iglesias cristianas conservadoras (católicas y evangélicas) en nuestra región.

Abstract

Can the secularist desideratum of separation of church and state face the negative consequences of the political revitalization of religious conservatisms and the instrumentalization of popular religiosity to advance antiegalitarian ends? I take the negative answer as my basic thesis to analyze why secularist and postsecularist liberalism cannot process in theory or praxis the political reordination of the conservative Christian (Catholic and Evangelist) churches in our region. This does not mean I will defend

¹ Este artículo es parte de las investigaciones del proyecto PICT-2018-01575, “La noción de consentimiento en las teorías modernas del contrato social: cuestiones conceptuales y normativas”, bajo mi dirección. Agradezco la lectura atenta de las personas que evaluaron este artículo y a Diego Fernández Peychaux por nuestros debates sobre la religión en la filosofía política moderna, tan enriquecedores para mí.

² Investigadora adjunta de CONICET y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: m.marey@conicet.gov.ar.

Esto no me conduce a abrazar una teología política ni un relativismo abstencionista. Me interesa estudiar la plausibilidad de desarrollar una postura ético-política anticlerical que no desprecia la religiosidad popular ni el potencial emancipador en los fenómenos religiosos, en un mundo en el que no es ni moral ni históricamente viable soslayarlos insistiendo en colocarlos en la esfera inasible de lo privado o en un pasado sublimado en procesos de secularización. La hipótesis guía de este artículo es que la cuestión normativa y política básica sobre la que tratan la mayor parte de los debates sobre secularización en la actualidad es la participación de las iglesias *en lo político* por medio de la formación del juicio y la voluntad públicos.

Palabras clave: secularismo; religión; consenso; politización; lo político.

political theology or an abstentionist relativism. I am interested in studying the plausibility of developing an ethico-political anti-clerical position that does not despise popular religiosity or the emancipating potential of religious phenomena in a world where it is neither historically nor morally viable ignoring them by placing them in the private sphere and a past sublimated by process of secularization. The hypothesis organizing this paper is that the normative and political question at the core of most debates around secularization is participation of institutionalized churches in the ethico-political realm, by means of the formation of public judging and willing.

Keywords: secularism; religion; consensus; politization; the political.

I. Introducción

¿Es el *desideratum* secularista laicista de separación iglesia-Estado (“Iglesia y Estado, asuntos separados”) capaz de enfrentar las consecuencias negativas de las reconfiguraciones y revitalizaciones políticas de los conservadurismos religiosos y la instrumentalización de la religiosidad popular para fines antiigualitarios? Esta es la pregunta que motiva mi artículo. La respuesta negativa es la tesis básica de la que parto para analizar por qué los liberalismos secularistas y postsecularistas no pueden procesar ni en la teoría ni en la práctica la reordenación política de las iglesias cristianas conservadoras (católicas y evangélicas) en nuestra región. Esto no me conduce a abrazar una teología política ni un relativismo abstencionista. Por el contrario, me interesa estudiar la plausibilidad de una postura ético-política anticlerical que no desprecia la religiosidad popular ni la posibilidad de pensar que hay un potencial ético-político emancipador en los fenómenos religiosos y las formas religiosas de ver el mundo, en un mundo en el que no es ni moral ni históricamente viable soslayarlos insistiendo en colocarlos en la esfera inasible de lo privado o en un pasado sublimado en procesos de secularización. El objetivo es trabajar para conseguir una superación del mito de la secularización de lo político que termine por desclericalizar lo religioso al reconocer lo eclesiástico en el Estado, por un lado, y el potencial emancipatorio que pueden tener la religiosidad y las prácticas religiosas en la elaboración de éticas políticas igualitarias, por el otro.

También lo litúrgico es político. Así como no hemos conocido procesos históricos de secularización que no privilegien unas religiones por sobre otras ni dejen grandes extensiones de territorio a la jurisdicción inapelable de los entramados normativos eclesiásticos, pero sí conocemos el uso de la idea normativa de la secularización como promesa de igualdad religiosa y no religiosa en diversos discursos políticos, no vivimos tampoco presentes postseculares ni postreligiosos. Por eso, explorar e imaginar esas alternativas es una de las tareas teóricas y prácticas que nos demanda la praxis contemporánea. Las religiones existen y no son simples conjuntos de creencias individuales, también son prácticas comunitarias sin las cuales muchas personas verían sus vidas empobrecidas. También existen iglesias mayoritarias que recurren al discurso de la libertad religiosa para desactivar reclamos políticos y sociales, para obturar el

potencial transformativo del disenso. Hay que poder dar cuenta de estos dos aspectos de la relación de las religiones con lo político y con la política para hacer teorías y prácticas a la altura de nuestras realidades.

En la sección II resumo concisamente algunos de los dilemas normativos que suscitan las religiones e iglesias en lo público, en la política y en lo político contemporáneos en el marco de Estados formalmente laicos y seculares, con el fin de presentar el mapa sistemático-conceptual general de las posiciones más difundidas y representativas al respecto en las discusiones filosóficas de este siglo (tema de la sección III), para a su vez localizar en él la cuestión básica de la que tratan estos debates implícitamente y la orientación que podríamos tomar para destrabar los impasses políticos a los que llevan (sección IV). No pretendo afirmar taxativamente un núcleo filosófico fijo de todas las reflexiones sobre lo religioso y lo político sino sugerir qué es lo que está en juego hoy y aquí (América Latina en la entrada a la tercera década del siglo) desde un posicionamiento ético-político con compromisos igualitarios y de transformación de las injusticias estructurales. En respuesta a este interrogante, la hipótesis guía de este artículo es que la cuestión normativa y política básica sobre la que tratan la mayor parte de los debates sobre secularización en la actualidad (como también lo fue en muchos momentos de la modernidad filosófica) es la participación de las iglesias en lo político (o, quizás mejor, en lo ético-político) por medio de la formación del juicio y la voluntad públicos.

Si bien esto parece una obviedad, creo que en esos mismos debates filosóficos y en los discursos políticos no suele haber consciencia de que se trata fundamentalmente de esto en vez de, en primer lugar, choques de derechos individuales o de jurisdicciones autoritativas y de cuestiones de búsqueda de consenso o de la verdad política en asambleas deliberativas idealizadas. La negligencia de los liberalismos secularistas y postsecularistas respecto del ámbito de lo ético-político frente a la sobredimensionalización de la institucionalidad de la política es, de hecho, la causa principal por la que estas posturas hegemónicas en los debates filosóficos no consiguen abordar eficazmente las nuevas ordenaciones políticas de aquellas iglesias cristianas conservadoras que revitalizaron su participación política en las últimas décadas para obstaculizar ampliaciones de derechos. El mayor obstáculo analítico y normativo que se nos presenta en esos esquemas conceptuales y marcos teóricos es lo que llamo el “imperativo del consenso”.

II. La cuestión

¿Cuáles son las cuestiones problemáticas típicas que las religiones y las iglesias le plantean a nuestras comunidades políticas y a nuestro Estado en sus configuraciones contemporáneas? Una somera enumeración de estas cuestiones alcanza para intuir que la relación iglesias-comunidades políticas en la estatalidad contemporánea, de algunas de nuestras realidades jurídicas y políticas, se expresa *prima facie* continuamente en dilemas y paradojas.

Mientras que las empresas privadas y el Estado como empleador tienen que respetar las creencias religiosas y no religiosas de las personas que emplean y no pueden ni echarlas ni negarles un contrato laboral por causa de ellas, en el mismo territorio en el que esto es ley se protegen instituciones religiosas que ejercen discriminación laboral de manera abierta, por ejemplo en el caso de las religiones en las que la división de tareas pastorales (laborales) y las jerarquías institucionales están estrictamente delimitadas por género. Mientras que el Estado y las empresas privadas tienen formalmente prohibido discriminar a las personas por causa de su orientación sexual, muchas iglesias cristianas no permiten el matrimonio igualitario y rechazan el derecho a la identidad de personas trans en sus registros oficiales. ¿Esto se debe a que las iglesias cristianas tienen en algunos Estados, como por ejemplo en aquellos que tienen Concordato con el Vaticano, un estatuto cuasi soberano, una jurisdicción en la que son soberanas independientemente de la legislación con intenciones igualitarias, o esos casos quedan amparados por la libertad religiosa y las versiones vernáculas de la cláusula de establecimiento y de un principio de acomodación?³

³ El concordato del Estado Argentino con el Vaticano (Ley 17.032, de 1966) se orienta, según el texto oficial, “a asegurar a la Iglesia Católica la libertad necesaria para el cumplimiento de su alta misión espiritual dando así satisfacción a lo pedido en el Concilio Vaticano II”, por medio de la garantía de la no interferencia del Estado Argentino en el nombramiento de las autoridades eclesiales, la determinación de las jurisdicciones territoriales y la relación con autoridades eclesiales en el exterior, entre otras actividades. El artículo 1° reza: “El Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines específicos”. El texto puede consultarse en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/18799/norma.htm> y http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19661010_santa-sede-rep-argent_sp.html.

El Estado Argentino, por ejemplo, no puede discriminar a nadie por causa de su religión, pero al mismo tiempo sigue manteniendo símbolos religiosos de una única religión (la católica romana) en lugares públicos como juzgados y escuelas. Estos hechos abren debates conocidos acerca de si esta presencia de símbolos religiosos en espacios institucionales influye o no en el reconocimiento de las personas no católicas, sean religiosas, agnósticas o ateas. ¿Puede permitirse la presencia de estos símbolos cuando la postura oficial de la jerarquía de esa iglesia en particular (aunque no de la totalidad sus feligreses) se opone abiertamente y sin ambages a los derechos e incluso a la expresión política misma de personas y colectivos enteros? ¿O por el contrario se puede argumentar que los crucifijos en espacios públicos son ya meros símbolos culturales pasivos que denotan la herencia cultural de una nación, sin implicar posturas determinadas acerca de la sexualidad, la familia y cuestiones de género, y que por lo tanto su presencia en escuelas y juzgados no viola ningún principio secularista de los que los Estados democráticos suelen suscribir? Esto es de hecho lo que sostuvieron el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en *Lautsi contra Italia* en 2011 y la Suprema Corte de los Estados Unidos en *American Legion contra American Humanist Association* en 2019.

¿Pueden funcionarias y funcionarios y miembros del poder legislativo justificar decisiones y votos con base en sus creencias religiosas apelando a un derecho individual subjetivo de libertad de religión, o pueden apoyarse en el hecho de que existe una religión mayoritaria en esa cultura política? ¿Cuál es la ponderación exacta que debemos hacer entre libertad religiosa y libertad de comunicación cuando aparecen grupos que reclaman que se censuren obras de arte que consideran ofensivas para sus creencias, mientras al mismo tiempo esas mismas creencias incluyen la tesis de que quien hizo esa obra de arte merece sufrir torturas

Rudas (2020) argumenta una sólida crítica al Concordato como “ventaja política ilegítima otorgada a las elites católicas” que “crea una forma de desigualdad política que es contraria con el ideal igualitario de la democracia liberal” (6). Por mi parte, creo que es importante no desestimar la participación de los Estados democráticos formales en esta forma de otorgamiento de privilegios antidemocráticos. El Concordato entre Argentina y el Vaticano se firmó bajo una dictadura pero continúa en vigencia. El artículo 2° de la Constitución Nacional es otro recordatorio de las limitaciones de los discursos secularistas y postsecularistas, al menos en sus versiones liberales.

Para un recorrido conciso y muy adecuado de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado y la clase política en la Argentina hasta el año 2009, consúltese el trabajo de Esquivel (2009).

Para un excelente estado de la cuestión de las discusiones sobre laicidad, secularismo y secularización en la sociología, la historia y la antropología y el modo en el que la realidad social de Brasil (país que también tiene Concordato con la Iglesia Católica Romana y en el que las religiones neopentecostales tienen una abrumadora presencia en los espacios públicos y políticos) pone en cuestión estas categorías, véase el trabajo de Paula Montero (2013).

eternas por el mero hecho de tener otros modos de vida y expresar creencias diferentes? ¿Puede hacerse tal ponderación, o acaso los fenómenos que la suscitan exigen ser comprendidos de una manera distinta a la supuesta colisión entre derechos individuales, como sea muy probablemente el caso? Y al mismo tiempo: dado que en nuestras sociedades las religiones son hechos sociales de raíces profundas que exceden a la imposición histórica de la Iglesia Católica Romana y se expresan de maneras no cristianas y no europeas, expresiones que además han sido históricamente oprimidas, ¿no es el laicismo secular, diseñado mayormente con moldes del talle de las religiones cristianas en sus configuraciones europeas westfalianas, una imposición injustificada para esas otras expresiones religiosas? Hasta el compromiso con una posición igualitarista nos conduce a tensiones: si tenemos un compromiso igualitario, oponernos a las intenciones totalizantes de algunas corrientes eclesiásticas y religiosas de la actualidad, que pretenden regir las vidas no sólo de sus feligreses sino de todas las personas cuando participan en lo político y en la política en contra de la garantía de los derechos reproductivos y no reproductivos, no puede conducirnos a denigrar y menospreciar formas de vivir que incluyen creencias, prácticas y concepciones religiosas del mundo tan sólo porque son religiosas. Un compromiso real con la igualdad y la equidad tendría que dar lugar tanto a la lucha por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito como a un genuino respeto por las diferentes formas en las que se manifiestan las religiosidades populares. ¿Podemos tener las dos cosas?

¿Tienen soberanía las Iglesias, pueden ser fuentes de deberes y autoridades legítimas en competencia con el Estado? ¿Qué sentido tiene hablar de separación de iglesia y Estado en culturas políticas marcadas por la constante operatividad de las religiones institucionalizadas sobre las subjetividades? ¿Existe algún modo en el que las instituciones religiosas puedan autonomizarse con claridad analítica de las personas que las encarnan? Los Estados democráticos de América del Sur no son teocracias, pero ¿cuánta separación entre iglesia y Estado puede haber si las Iglesias participan en lo político y en la política porque en primer lugar ya participan en lo personal y en lo cotidiano? ¿No es la frase misma “separación iglesia-Estado” ya una manera obsoleta de plantear la cuestión de que se trata en definitiva, a ya más de 350 años de *Leviathan* y de la Paz de Westfalia? ¿Es posible siquiera concebir lo religioso como algo perteneciente al ámbito inasible de “lo privado” cuando el modo en que las personas ven el mundo determina el modo en que participan de lo político y las decisiones que se toman en la política? ¿Es

compatible con la igualdad religiosa reducir lo religioso a un conjunto de creencias privadas sostenidas por individuos autónomos?

De entre todos estos problemas conceptuales y prácticos, hay uno que hoy debería insumirnos una atención especial y es el hecho de que las posiciones conservadoras de las religiones e Iglesias sexistas son traducibles al lenguaje secular, como bien ha quedado en claro en la Argentina en los debates parlamentarios sobre la ley de Interrupción Legal del Embarazo durante 2018 o en torno a la Ley de Matrimonio Igualitario durante 2010. En un artículo de 2005 que diagnosticaba (y pronosticaba) la configuración actual de la eticidad política de las Iglesias en la Argentina, Juan Marco Vaggione propuso dos conceptos para comprender la especificidad de los modos políticos de la participación pública de las Iglesias y de los grupos religiosos en nuestros contextos prácticos. El primero de ellos es la “politización reaccionaria”, que da cuenta de “la revitalización religiosa que defiende la familia tradicional sin necesariamente ponerla en tensión con la democracia o la modernidad” (Vaggione, 2005: 238):

estos grupos religiosos reaccionan y se organizan contra lo que perciben como la crisis de la familia generada por la modernidad y la globalización. Sin embargo, paradójicamente se vuelven globales y modernos a su vez. Incluso si sus articulaciones son meramente estratégicas, son no obstante componentes legítimos de la política democrática. (...) Estas mutaciones reactivas son “políticas” en el sentido de que son una parte legitimada del juego democrático. El término *politización* intenta capturar lo que usualmente se pasa por alto en los acercamientos que enfatizan la secularización: la inclusión como actores públicos legítimos de grupos religiosos que defienden la familia [como recurso discursivo contra la ampliación de derechos] (Vaggione, 2005: 238-239).⁴

El segundo de ellos es capturado con el concepto de “disidencia religiosa”: “Algunas feministas y minorías sexuales abrazan identidades religiosas como un camino para la liberación de género y sexual. Las feministas musulmanas, las católicas por el derecho al aborto y los gays evangélicos son ejemplos de las muchas maneras en las que las identidades religiosas están siendo politizadas para volver a las religiones tradicionales compatibles con las demandas de feministas y minorías sexuales” (Vaggione, 2005: 235). Ambos fenómenos tienen su lugar “en

⁴ Todas las traducciones en este artículo son mías. Como es usual en la literatura académica, las palabras entre corchetes son agregados aclaratorios míos.

las fronteras entre lo religioso y lo secular” (Vaggione, 2005: 234) y arrojan todavía más dudas sobre la viabilidad de una separación Iglesia-Estado.

Un riesgo que acarrea ignorar que la secularización es tematizable como mito, contraparte del mito de la violencia religiosa descrito por Cavanaugh (2009), es que al pensarse a sí mismo como neutral respecto de las religiones, el secularismo político ha perdido capacidad explicativa frente a la revitalización religiosa. Saba Mahmood conceptualizó al secularismo político en la línea de Talal Asad como

El poder soberano del Estado moderno para reorganizar aspectos y rasgos sustantivos de la vida religiosa, con la estipulación de qué es religión o de qué debería ser, la asignación de un contenido determinado y la diseminación de subjetividades concomitantes, marcos éticos y prácticas cotidianas (Mahmood, 2016: 3).

Las perspectivas secularistas se convierten en muchos contextos políticos y sociales en causa de la ignorancia voluntaria acerca de la complicidad estatal y de la política secular en la reactivación de agendas religiosas antiderechos. Los problemas que suscitan las religiones en lo político no son externos al Estado secular sino productos inmediatos de la paradoja esencial del Estado secular, que podemos llamar con Mahmood una “contradicción generativa”:

Por un lado, el Estado liberal afirma mantener una separación entre iglesia y Estado al relegar la religión a la esfera privada, el dominio sacrosanto de la creencia religiosa y la libertad individual.⁵ Por el otro lado, la gubernamentalidad moderna implica la intervención y regulación estatal de muchos aspectos de la vida socioreligiosa, lo que disuelve la distinción entre lo público y lo privado y con ello contraviene su primera afirmación (Mahmood, 2016: 4).

El Concordato de la Iglesia Católica con el Estado Argentino es entendible como un caso de la “contradicción generativa” del Estado secular de la que habla Mahmood (2016): la Iglesia demanda una mayor separación iglesia-Estado, lo que regenera el secularismo político para provecho de esta Iglesia en particular:

las dos propensiones internas al secularismo (la regulación de la vida religiosa y la construcción de la religión como un espacio libre de intervención estatal) dan cuenta de su

⁵ Y agreguemos: coincidentemente, el mismo dominio en el que muchos discursos colocan la sexualidad y la vida familiar.

[del “compromiso ideológico del Estado liberal de mantener iglesia y Estado separados”] fenomenal poder de regeneración: cualquier incursión del Estado en la vida religiosa a menudo engendra la demanda de mantener iglesia y Estado separados, avivando con ello la premisa normativa y promesa del secularismo (Mahmood, 2016: 4).

En nuestro contexto político, la crítica asadiana-mahmoodiana quiere decir, por tomar el caso de los derechos reproductivos y no-reproductivos, que si la estructura deliberativa institucional y política permite la traducción al lenguaje secular de posiciones religiosas sexistas y contrarias a los derechos reproductivos y no reproductivos, si permite recanalizar secularmente las posiciones conservadoras de iglesias sexistas, es porque esa estructura también es sexista. Si hay traducción en este punto es porque el lenguaje receptor la permite; específicamente en este caso permite la reconfiguración jurídico-política de posiciones contrarias a la ampliación de derechos en términos jurídico-políticos autonomizados de su raigambre religiosa. Hay algo en la estructura secular y laica de nuestros procedimientos legales y políticos del Estado liberal mismo que tiende a proteger y privilegiar determinadas configuraciones de la religión por sobre otras configuraciones religiosas y no religiosas. La pregunta “¿qué es religión?” no puede separarse de la pregunta por quién dice qué es religión: esa definición es una cuestión de poder. No todas las manifestaciones y expresiones religiosas (o no religiosas) son, entonces, traducibles al lenguaje jurídico secular o laico porque no todas las manifestaciones religiosas (o no religiosas) participaron efectivamente o fueron tenidas en cuenta en los momentos en los que se establecieron esos lenguajes. La ampliación de derechos es, en definitiva, producto de movilizaciones de colectivos antes oprimidos y de luchas populares frente al Estado, no una donación estatal espontánea.

Al mismo tiempo, la traducción formal al lenguaje secular de los discursos religiosos soportados por él no consigue modificar el corazón normativo sustantivo de las posturas antiderechos, de las posiciones totalizantes y de los reclamos basados en meras preferencias externas. La estructura deliberativa de lo secular no consigue evitar el impasse normativo del fin de la deliberación y la preponderancia del más desnudo agonismo que conduce y legitima la negociación asimétrica. Resalto esto último: no es que el problema sea que la mayoría de las veces la deliberación es en rigor de verdad una negociación más o menos encubierta, el problema es que las partes que negocian no tienen las mismas oportunidades de sacar un beneficio que cubra siquiera los costos que ha implicado entrar en una deliberación sin isegoría.

Pero esto no es algo que la estructura institucional de la deliberación del Estado liberal pueda cambiar, precisamente porque no está diseñada para modificar esas posturas antiigualitarias sino para reflejarlas. La estructura institucional y los procedimientos deliberativos que funcionan de esta manera son también producto de agentes y actores políticos, económicos y eclesiásticos y tienden a reproducir y privilegiar su agencia. En pocas palabras, si están montados sobre sistemas de opresión, los procedimientos deliberativos institucionales y estatales tienden a reproducir opresiones y no podemos separar Iglesias de Estados si estos dos tipos de instituciones se moldean mutuamente en la historia pero sobre todo en el concepto. En resumen, el principio secular de separación iglesia-Estado alberga la tendencia a proteger una concepción determinada de la religión frente a un eventual proceso de desclericalización, frente a una eventual igualdad plena entre las religiones y respecto de posibles procesos sociales de liberalizaciones de género y sexuales, liberalizaciones que también están condicionadas por la relegación de la sexualidad a la misma jurisdicción a la que el discurso secularista relega las religiones, lo privado. Por esto no es sorprendente que cuando colectivos antes excluidos de la participación política plena y efectiva toman protagonismo en lo público-político para conquistar derechos hasta el momento negados y cuando lo sexual se vuelve manifiestamente público en esas situaciones, diferentes iglesias reaccionen con el movimiento complementario: llevar lo religioso desde lo privado a lo público para reclamar el control perdido sobre lo personal, lo familiar y la privacidad, no sólo de sus feligreses sino de la comunidad política toda.

En pocas palabras, la situación de las religiones en lo político no es tan clara y distinta como para quedar explicada en términos de un reclamo de separación iglesia-Estado, porque ni siquiera lo es el supuesto de este reclamo, *i. e.*, que existe un modo claro de deslindar religión y estatalidad. No podemos simplemente trazar una línea de tiza porque, aunque pudiéramos, la cuestión normativa y política principal sigue siendo de quién es la mano que traza los círculos de tiza.

Y sin embargo los debates sobre secularismo, laicismo, la relación entre el Estado y las religiones, grupos religiosos e Iglesias en las sociedades así llamadas “pluralistas” son ineludibles porque la problematicidad que generan las religiones en lo político es, en nuestras sociedades, constante y fundamental. Esa problematicidad es fundamental porque afecta nuestras condiciones de vida, nuestras cotidaneidades, de maneras simbólicas pero más que nada

eminentemente materiales. Se juega mucho en los debates sobre separación iglesia-Estado porque tienen como objeto último la cuestión práctica radical de cuál es la fuente de la que brotan las normas, cuál es la raíz de la normatividad que regula nuestros cuerpos, nuestras subjetividades, nuestras relaciones y nuestras interacciones. La discusión sobre cuál es el lugar de lo religioso y de lo eclesiástico en lo político afecta dimensiones cruciales de nuestras vidas hoy al igual (o quizás más) que hace tres siglos y medio, cuando Hobbes marcó parte de la agenda de estas discusiones para gran parte de la modernidad y que hace más de dos siglos y medio, cuando Rousseau refinó el modo de acercarse al problema con sus críticas a la doble soberanía que instauran los cristianismos modernos en el seno de las comunidades políticas.

III. Los debates sobre secularismo

Este siglo comenzó con una reedición de los debates sobre la relación entre religiones y Estados y sobre secularismo. Los debates contemporáneos discurren con refinamientos argumentativos y cambios definicionales suscitados por las nuevas configuraciones políticas postseculares en la globalización. Estos refinamientos impactan tanto en el concepto de soberanía estatal como en la idea, puesta en cuestión, de que la religión tiene un carácter único respecto de otros modos de vida- no religiosos que la hace merecedora de privilegios frente a la legislación estatal (Laborde, 2017; Cohen, 2018). Ya en un momento refinado de su desarrollo, los debates actuales internacionales más pertinentes respecto del tema pueden ser organizados (con trazo grueso) en torno a tres posiciones principales.

La primera de ellas es el conjunto de posturas liberales seculares y postseculares que recogen la línea normativa más recurrente de la segunda mitad del siglo XX, aquella representada por las posiciones rawlsianas y habermasianas. La perspectiva rectora de análisis en esta línea es la pregunta por el consenso: ¿deben las expresiones y los juicios religiosos ser aceptados en la justificación pública y en los procedimientos deliberativos? La exclusión o inclusión restringida de lo religioso en la esfera pública es, en este marco, consecuencia práctica de una necesidad normativa postulada de alcanzar consenso, entendido básicamente como un gran acuerdo razonable anclado en razones “que todas las personas puedan aceptar”, y, por lo tanto, en la necesidad normativa de que cada persona involucrada pueda dar un consentimiento voluntario razonable a las normas para que ellas queden justificadas, aunque cada quien dé su

acuerdo por diferentes razones. Así, en contextos pluralistas concretos en los que no es normativamente viable excluir expresiones religiosas de los procedimientos deliberativos, el secularismo deviene postsecularismo. Volver a permitir la entrada de juicios religiosos en la deliberación pública es justificado del mismo modo, es decir por la deseabilidad de alcanzar un consenso acordado por razones más fuertes que la mera negociación orientada por el razonamiento instrumental, en sociedades complejas en las que perduran tradiciones religiosas de varios tipos. El consenso se construye así sobre razones y argumentos muy diferentes entre sí, pero que pueden superponerse o formar intersecciones de conjunto. Estas posiciones secularistas y postsecularistas de la tradición rawlsiana y habermasiana comparten el principio de separación de iglesia y Estado y la aspiración a la neutralidad estatal respecto de la diversidad religiosa⁶.

La pregunta crítica más importante que podemos hacer en este lugar es acerca de la deseabilidad del consenso, acerca de cuán adecuado es para un compromiso con la igualdad el insistir en principios consensuales del estilo de la cláusula “que todas las personas puedan aceptar” cuando están en juego, por ejemplo, derechos asociados a precondiciones de la agencia. Si en un contexto político (por ejemplo, el nuestro aquí y ahora) hay personas y colectivos que no están dispuestos a aceptar por ninguna razón en lo absoluto ni los derechos ni incluso las formas mismas de vivir, las existencias, de otras personas y colectivos, buscar un consenso en términos de aceptación universal puede redundar en resultados contraigualitarios y, por lo tanto, contrademocráticos, *i. e.*, frustra el propósito que se supone que persigue, viola el principio normativo del que se supone es la aplicación. Agregar la cláusula de la razonabilidad y reformular el principio del consenso en términos de “lo que nadie que desee llegar a consensos podría razonablemente rechazar” con la esperanza de que esas posturas “fanáticas” queden excluidas del momento de la justificación colectiva de los juicios y decisiones políticos no soluciona el problema. En primer lugar, esas posturas son plenamente traducibles al lenguaje deliberativo jurídico secular, y de hecho muchas posturas “fanáticas” son legitimadas como prácticas religiosas protegidas en el coto de asuntos religiosos sobre los que el secularismo liberal no permite que la comunidad política se pronuncie. Pero esto no es lo más importante

⁶ Para un resumen conciso de las posturas seculares y postseculares en los debates del siglo XXI (sobre todo, en el ámbito anglófono), véanse Rudas (2020) y Bailey y Driessen (2017). Posturas seculares laicas tradicionales pueden encontrarse en Audi (2011, 2000), Macedo (2000) y Rorty (1999). Posturas postseculares son las de Habermas (2005, 2010, 2011), Rawls (1999), Dworkin (2013) y Eisgruber y Sager (2007). A lo largo de todo su libro, Laborde (2017) analiza pormenorizadamente las principales críticas a los acercamientos liberales a la cuestión religión-Estado.

porque los problemas más difíciles son los que entraña la supremacía de la búsqueda neutral de consenso por sobre consideraciones asociadas a la igualdad y la equidad, dos de los cuales son los que siguen.

En segundo lugar, el imperativo teleológico del consenso condiciona el modo de participación y la inclusión misma de voces e identidades en la deliberación y tiende a silenciar a quienes tienen buenos motivos para disentir con el estado jurídico y político de las cosas. En palabras de Elizabeth Anderson (2006: 16): “Condicionar decisiones al logro del consenso con frecuencia conduce a una presión excesiva e incluso a la coerción sobre minorías que disienten” y nos hace correr el riesgo de que quienes tienen dudas y críticas a la decisión tomada se llamen al silencio, dado que la supremacía del consenso conduce a la idea de que la decisión ya ha respondido todas las posibles objeciones. Poner al consenso como horizonte moral de las prácticas políticas conduce a la percepción de que los resultados son justos porque se han respetado las precondiciones que se supone debe tener un procedimiento deliberativo en una democracia liberal. En palabras de Lynn Sanders:

Si asumimos que la deliberación no puede ocurrir sin que exista respeto mutuo, y luego parece que está ocurriendo una deliberación, puede suceder que equivocadamente decidamos que las condiciones de respeto mutuo han sido logradas por quienes deliberan. De este modo, tomar la deliberación como signo de práctica democrática opera paradójicamente de manera antidemocrática, desacreditando sobre premisas más o menos democráticas las visiones de quienes tienen menos probabilidades de presentar sus argumentos de maneras que reconozcamos como característicamente deliberativas. En nuestra cultura política [en este caso, los Estados Unidos], estas personas son muy probablemente las mismas que ya están subrepresentadas en las instituciones políticas formales y que son sistemática y materialmente desaventajadas, a saber: mujeres, minorías raciales y las personas más pobres (Sanders 1997: 349).

José Medina (2013) retoma la teoría de la integración de Anderson para elaborar su modelo democrático de resistencia que acoge las virtudes epistémicas del disenso. Aquí no me pronuncio sobre las virtudes epistémicas del disenso, pero sí señalo la necesidad de tener en cuenta los perjuicios que la inflación moral del consenso y del consentimiento causa a las personas que disienten con normas y decisiones que las oprimen, vulneran y precarizan. En efecto, y en tercer lugar, el imperativo del consenso involucra una moral determinada y por su

mismo carácter normativo se convierte en evaluativo de las prácticas ético-políticas, con el resultado de que penaliza el disenso, especialmente cuando está en la voz de personas históricamente excluidas de la agencia política institucionalizada. Su disenso queda empujado a los márgenes de la política y la consecuente criminalización de la protesta social (sea como fuere que esta se manifieste) queda legitimada por cuenta de que esas personas cuyos reclamos no son tomados en serio en la deliberación son consideradas como incapaces de consensuar y consentir. Podríamos agregar entonces a la crítica de Sanders que el problema principal del imperativo del consenso no es sólo que se imponga un modo determinado de participación política (aunque esto es problemático también en sí mismo), sino un problema previo: incluso si se participa de un modo que se reconoce como característicamente deliberativo, las personas excluidas no son realmente escuchadas pues son estigmatizadas como disidentes sin remedio ni causa. Aquí la injusticia estructural se duplica.

Por último, si quisiéramos definir de manera igualitaria, equitativa y democrática qué es “razonable” y llegar a un consenso sobre ello para que el principio sea aceptable, el procedimiento reproduciría los tres fenómenos recién mencionados. Así, ya no resulta llamativo que oponerse sin más a la ampliación de derechos sea “razonable” dentro de las prácticas políticas institucionales de justificación del Estado laico secular, al menos tal como se desarrollan en este momento histórico en nuestra cultura política. Fenómenos como este son lo que obtura el cambio social hacia sistemas más justos. Pero la postura intransigente de quienes insisten en la necesidad de proteger un estado de cosas que les niega a personas y colectivos enteros el acceso formal y material al goce efectivo de derechos no puede ser aceptada como razón para negarles esos derechos a esas personas y colectivos que históricamente han venido luchando por el reconocimiento de su agencia política en el territorio político, cotidiano e institucional.

En todo caso, una alternativa es reformular las cuestiones generalmente tematizadas en términos de secularización en términos de cómo defender las condiciones y precondiciones materiales y normativas de una democracia sustantiva y material, no meramente formal, que consiga procesar democráticamente la inclusión de la negatividad inmodificable de esas posturas contrarias a la ampliación de derechos, y esto de modo tal que supere las paradojas antiigualitarias y excluyentes que genera aquí la supremacía del consenso.

Otra línea de críticas fuertes al (post) secularismo liberal es la que proviene de la segunda gran postura en los debates, que engloba a las teorías que heredan las críticas religiosas de Talal Asad en *Formations of the secular*⁷. El núcleo conceptual de la línea abierta por Asad es la impugnación (que entiendo correcta) al secularismo liberal por cuenta de que enmascara la supremacía cultural de un tipo determinado cristianismo bajo la pretensión de neutralidad laica, con la marginalización consecuente de otras religiones⁸. Esta postura apunta, así, contra los presupuestos secularistas y postsecularistas liberales sobre qué es religión. En este marco crítico, el secularismo puede ser definido como un intento por delimitar el lugar exacto de la religión (de las religiones) dentro del Estado y por definir las fronteras normativas exactas entre Iglesias y Estado frente a dos objetivos diferentes: a) procesar de manera lo más pacífica posible las diferencias religiosas (así lo entiende eminentemente Saba Mahmood en *Religious Difference in a Secular Age*; es un momento que podemos llamar “hobbesiano” del secularismo) y b) resolver a favor del Estado la competencia entre política y religión por la soberanía y por la *Kompetenz-Kompetenz* (el momento “rousseauiano” del secularismo).

El problema con el secularismo no es simplemente que en los Estados contemporáneos secularizados (occidentales o no) no pueden definirse esas fronteras de manera descriptiva. La cuestión es que no es posible hacerlo normativamente sin asumir un concepto determinado de qué es y qué debe ser “religión” y de dónde debemos ubicarla y limitarla en la comunidad política. Una clara caracterización del secularismo político es la de Rudas (2020: 2). La “tesis de la secularización” contiene dos afirmaciones:

La primera es empírica y sostiene que religión y modernidad (entendida, en líneas generales, como la consolidación del gobierno democrático, una economía capitalista y el desarrollo científico y tecnológico) están inversamente relacionadas. En consecuencia, desde el siglo XIX ha sido común esperar la eventual desaparición de la religión en las sociedades modernas. Esta tesis ha sido refutada empíricamente. La segunda afirmación presupone la

⁷ Véase el laborioso análisis de Laborde (2017, especialmente el capítulo 1) a las críticas al secularismo liberal de la tradición asadiana. Laborde distingue tres líneas de críticas para luego proponer un tratamiento de la relación entre religión y Estado que consiga superarlas: 1) crítica semántica (“no hay un referente estable universalmente válido para la categoría de religión”, 2017: 18); 2) crítica protestante (“el derecho liberal tiene un sesgo hacia las religiones individualistas centradas en creencias”, 2017: 21; *i. e.*, el secularismo liberal tiende a reducir lo religioso a libertad de conciencia); 3) crítica realista (“señala que la regulación liberal de la religión es o un desnudo ejercicio de poder arbitrario o el establecimiento de una religión alternativa, la del liberalismo”, 2017: 24).

⁸ Aquí me he concentrado en las obras más salientes de la crítica religiosa: Asad (2003), Mahmood (2005, 2016) y Cavanaugh (2009).

primera y es normativa. Sostiene que un lugar adecuado para la religión en las sociedades modernas es la esfera privada (...). Se asume que en un Estado moderno sano la religión tiene que ubicarse en la vida privada: el hogar, la familia, la conciencia individual e instituciones privadas. Una esfera en la que ha habido una reticencia especial a dejar que la religión entre es la esfera *política*, esto es, en instituciones estatales y fóruns de política formal.

Pero la tesis normativa de la reticencia de la secularización a dejar que la religión ingrese en la política también ha sido refutada, empírica y conceptualmente. Como sostuvo Cavanaugh (2009), cualquier intento por definir transcultural y suprahistóricamente qué es religión será inevitablemente totalizante y excluyente y las concepciones de “secular” y “religioso” son producto de los modos en los que se configuran las relaciones de poder en un contexto determinado. Pero si bien lo que cuenta como religión en un tiempo y lugar y la atribución de jurisdicciones religiosas y estatales es una función de las relaciones de poder de una cultura en particular, esto no tiene que conducirnos a abstenernos de ejercer una crítica política respecto de los roles regresivos que Iglesias, grupos religiosos y religiones han asumido y asumen en muchos contextos políticos y en muchos momentos de la historia, contando incluso el rol de definirse y defenderse a sí mismas en términos seculares como reguladoras de lo privado. La despolitización de las esferas de acción de las Iglesias también es una función de coordenadas determinadas, no una nota esencial de lo religioso en la modernidad. Lo que aprendemos hoy en nuestra región es que cuando temen perder jurisdicciones, como por ejemplo sobre la definición de “familia”, ejercen con mucha eficacia su agencia política en todos los foros públicos disponibles. La crítica a la promesa de la secularización no debe dejarnos impasibles frente a las intenciones totalizantes de las Iglesias y grupos religiosos que están presentes con lobby, poder económico, movilización de masas y participación eclesiástica directa en diferentes instituciones estatales, desde el poder legislativo hasta en cargos claves en oficinas de diseño e implementación políticas públicas. En otras palabras, la duda sobre la secularización y sus pretensiones de neutralidad no debe conducirnos a la misma actitud imparcial que guarda el discurso secularista respecto de las participaciones política de las Iglesias. Una vez que se trata de un asunto político, la crítica y el posicionamiento políticos son posibles y necesarios.

Una tercera postura en los debates recientes en torno al secularismo es la de quienes revitalizan el viejo pluralismo jurídico medieval en clara defensa de reclamos soberanistas y

autoritativos por parte de las Iglesias cristianas dentro de y frente a los Estados democráticos más o menos laicistas e igualitarios. Esta postura (que en sus críticas Schragger y Schwartzman (2013, 2016) llaman “institucionalismo religioso”⁹ y Cohen (2017) “pluralismo jurisdiccional político” e “integralismo religioso”, y que yo llamo “soberanismo clerical”, pues tal es su significado operacional en la práctica) está hoy representada fundamentalmente por Greene (2012) y Muñiz-Fraticelli (2014).

Como sugiere correctamente Cohen, el riesgo de soberanizar una “comunidad-*nomos*” está inscripto en que “el propósito del pluralismo jurisdiccional de los grupos religiosos no es invocar ni al *demos* ni a los *demoi* para que el poder público o privado rinda cuentas” (Cohen, 2017: 550). El mayor problema normativo y político de esta postura es que si una iglesia como comunidad-*nomos* no sólo es fuente de normas sino también una autoridad soberanizada a la que una comunidad política no puede fijarle su jurisdicción radica precisamente en el carácter autoritativo supremo de la soberanía. En efecto, la multiplicación de la soberanía suprema y la eliminación de una instancia de delimitación de jurisdicciones no tienen como objetivo resguardar el disenso y el modo en que este enriquece y fortalece una democracia, ni proteger a miembros de las iglesias de los abusos de la autoridad estatal, sino su contrario: la obstaculización del cambio social y de la ampliación de derechos por medio de la desprotección jurídica de miembros y no miembros de esas iglesias frente a prácticas y normas eclesiásticas. El pluralismo jurisdiccional protege las estructuras autoritativas de gubernamentalidad de las

⁹ Schragger y Schwartzman (2013: 919-920) definen muy bien la postura en cuestión: “La idea de libertad eclesiástica [distinta de la autonomía de las iglesias] se refiere a un conjunto de tesis sobre las instituciones religiosas que comienzan con la proposición de que son entidades soberanas con el poder de establecer límites jurisdiccionales contra el Estado. Así, las instituciones religiosas no están protegidas por derechos que puedan balancearse contra derechos de otras personas o medidos contra intereses estatales importantes; antes bien, su autonomía soberana pone límites absolutos al poder estatal. Asimismo, las instituciones religiosas son las únicas que tienen esta forma de soberanía y a diferencia de asociaciones voluntarias no religiosas, tienen derecho a una protección legal especial. (...) Quienes defienden la libertad eclesiástica ofrecen diferentes justificaciones para explicar el estatuto único de las instituciones religiosas. Lo que tienen en común es la idea de que los grupos religiosos no les deben a los derechos e intereses de sus miembros este carácter distintivo, sino que su soberanía sería básica e irreductible, no una función de otro fundamento legal o moral”.

El criterio básico por el que Schragger y Schwartzman (2013) critican el institucionalismo religioso es que “los derechos individuales de libertad de conciencia son suficientes para proteger el ejercicio libre” y la protección de la autonomía de las iglesias. Por esto, “las instituciones por sí mismas no originan ningún conjunto distintivo de derechos, autonomía o soberanía y lo que podemos llamar la autonomía institucional o eclesial se deriva en última instancia de los derechos individuales de conciencia” (2013: 920). Esta objeción no es a mi juicio satisfactoria porque es vulnerable a la crítica religiosa de que se presupone una concepción determinada de “qué es religión”, una noción de religión que reduce las prácticas religiosas comunitarias a la conciencia individual y por lo tanto resulta insensible a las manifestaciones religiosas que no son comprensibles en términos de un conjunto de creencias cosmogónicas y morales individuales y colectivas.

iglesias, no a las comunidades religiosas *qua* comunidades éticas en las que vivir una vida con sentido.

IV. Orientaciones en lo político

Este escenario problemático incrementa la complejidad de la relación iglesia-Estado y por momentos parecemos asistir a un impasse conceptual en el que la relación iglesia-Estado y los fenómenos dilemáticos que dispara ya no son tematizables de un modo fértil para la praxis. Para sortear este impasse, propongo dos estrategias. Una estrategia es la orientación política que inspira este trabajo: defender una postura anticlerical que sea compatible con una concepción popular de la soberanía tal que nos permita una apertura teórica para incluir las diversas manifestaciones de las religiosidades populares y los derechos religiosos de las minorías religiosas sin por ello dar rienda suelta a las estructuras eclesiales autoritativas que se oponen a la ampliación de derechos. La segunda es una orientación metodológica, que tomo de Laborde (2017), y que aplico para abordar la relación iglesia-Estado como un eco localizador en la orientación normativa: desagregar “religión”.

De manera algo provocativa, Laborde propone dejar de lado la categoría de religión en teoría política:

Al sugerir que la categoría de religión puede ser dejada de lado en la teoría política, no quiero decir que la religión no sea una categoría central y de hecho indispensable de nuestra experiencia ética, social y espiritual. Tampoco niego que la categoría semántica de religión sea una herramienta heurística útil en muchas empresas académicas. Lo que sugiero es que la categoría de religión es menos que adecuada *como categoría político-legal*. Podemos explicar los valores implícitos en la libertad de religión, la igualdad entre religiones y la neutralidad del Estado (por mencionar algunos de los ideales liberales relevantes) sin un recurso directo a la categoría semántica de religión. Lo que necesitamos en teoría política y legal no es una noción semántica o descriptiva de religión sino una noción interpretativa: necesitamos articular los múltiples valores que realizan las dimensiones particulares de la religión (Laborde, 2017: 2).

No sigo a Laborde en la intención de defender una versión igualitarista del liberalismo secularista que supere las objeciones de la crítica religiosa asadiana, pero sí creo que es necesario emplear un método desagregativo para trabajar la religión en lo político. La desagregación de la religión en una “pluralidad de dimensiones normativas relevantes” nos permite además superar la analogía de la religión con la categoría privatizante de “concepciones del bien” (Laborde, 2017: 5), lo que a su vez permite, y esto es lo que propongo específicamente, focalizarnos en el aspecto autoritativo de las religiones institucionalizadas y el impacto de esas estructuras normativas en las prácticas políticas. Con esto podemos mover las apelaciones a la libertad de conciencia y el énfasis en la creencia individual del centro del tratamiento de la relación religión-Estado y del sentido político de lo religioso como práctica.

Desagregar la religión es necesario para poder hacer foco sobre las diferentes dimensiones normativas y prácticas en las que se manifiesta; existen muchas dimensiones de lo religioso en lo ético-político que un abordaje crítico tiene que tratar en términos de su relación normativa con otros principios normativos (como la ampliación de derechos y de la participación política) y con otros modos de vida cuyo eje identitario no es religioso. También nos permite ejercer una crítica política al proceder de ciertas Iglesias en nuestro contexto político sin con ello lesionar ni poner en cuestión el sentido de las vidas de las personas para quienes la religiosidad y las prácticas comunitarias religiosas son valiosas en sí mismas. Así, podemos trabajar la relación entre las Iglesias, los grupos religiosos y lo estatal sin la pretensión tácita de definir “religión”. No todas las visiones de lo religioso pueden ser mejor comprendidas del modo en el que se autocomprendieron generalmente los cristianismos modernos y contemporáneos en las sociedades más o menos pluralistas bajo el prisma del Estado (post) westfaliano, *i. e.*, como un fenómeno centrado en la conciencia individual que sirve para establecer la demarcación entre lo público y lo privado y por lo tanto para repartir aspectos de nuestras vidas en uno u otro lado. Ni siquiera todos los cristianismos pueden ser mejor comprendidos de ese modo. Pero sí ocurre que la libertad religiosa se usa como una excusa para exculpar acciones discriminatorias y lesivas de la dignidad de otras personas, como si el derecho de libertad religiosa fuera reducible a la protección jurídica de meras preferencias externas.

Una consideración desagregada de la religión tiene sentido cuando queremos analizar el rol de la religión en la formación de la voluntad pública más allá de la problematización del

pluralismo religioso en los términos seculares y postseculares de tolerancia y de búsqueda de consenso. También nos permite esbozar una orientación ético-política a la altura de las circunstancias.

En Serene Khader (2019) se puede encontrar una ética feminista transnacional que incorpora los aportes de Mahmood críticos del secularismo, con el fin de decolonizar el feminismo de sus tendencias antitradicionales, pero que no resigna la solidaridad intercomunitaria ni los principios mínimamente universales que implica cualquier práctica efectiva contra la opresión. Intentos como este son fundamentales dadas las coordenadas normativas que plantean hoy las religiones en lo político, principalmente porque el costo de la relegación de lo religioso a lo privado es el de la subordinación de la vida familiar y de la sexualidad (también relegadas a lo privado) a lo religioso y seguimos enfrentando los intereses de ese costo en muchos ámbitos de derechos conquistados y derechos por conquistar. Necesitamos reformular cuál es el territorio en el que se despliegan las prácticas que pueden transformar eficazmente lo religioso y lo estatal de modo tal que el secularismo no resulte una regeneración de posturas antiigualitarias. Ese territorio es el de las éticas políticas de la participación política (militancia, activismo) en el que lo religioso puede ser emancipador porque puede ser ejercido para contradecir las tendencias proeclesiásticas de nuestro Estado laico secular. Asimismo, cuando lo religioso se publicita, cuando la participación y la agencia políticas de las iglesias poderosas se vuelve explícita, entonces antes que insistir en una neutralidad imparcial frente a diferentes concepciones de la buena vida, lo que necesitamos es ejercer públicamente la crítica a estas pretensiones eclesiásticas antiigualitarias. Esta crítica, es importante insistir, no puede provenir simplemente del Estado sino que se ejerce en la praxis política popular.

IV. Conclusiones

No prestarle la atención suficiente al hecho de que la cuestión religión-Estado es un epifenómeno de la cuestión anterior del rol de las religiones y de las iglesias en lo ético-político nos hace correr demasiados riesgos, desde el riesgo estratégico de subestimar el alcance político de las religiones sexistas, antiigualitarias e incluso individualistas (la teología de la prosperidad es una extraña sacralización de un discurso ético-económico capitalista neoliberal) en la política

electoralista de las democracias contemporáneas, hasta el riesgo moral de menospreciar y discriminar diferentes expresiones de religiosidad popular y faltar a la dignidad de formas de vivir que no se adecuen a las prácticas religiosas y no religiosas mayoritarias.

Para una postura política anticlerical que tenga un compromiso serio con la igualdad religiosa y el respeto por la soberanía popular y las formas religiosas de vivir, la cuestión central es al mismo tiempo la cuestión probablemente más problemática de todo el rango de dilemas, paradojas y tensiones que causa la convivencia de las iglesias con los Estados, *i. e.*, el hecho de que las posturas eclesíásticas contrarias a la ampliación de derechos (antiderechos) son plenamente traducibles al lenguaje liberal deliberativo que se habla en las instituciones políticas de nuestros Estados. Pero la cuestión normativa crítica fundamental del cambio social se dirime en el territorio popular de lo político, en el plano interactivo de las éticas políticas en el que se forman las voluntades públicas, y no en los pasillos discursivos de los edificios conceptuales de la política electoral. En este territorio de lo político no podemos pedir un principio de neutralidad respecto del proceder de las iglesias. Para desclericalizar lo estatal se necesitará desmitologizar lo secular y sus promesas de imparcialidad religiosa y también se necesitará (necesitaremos) desagregar “religión” y aprender a separar clericalismo de religiosidad.

Bibliografía

Anderson, E. (2010). *The imperative of Integration*. Princeton: Princeton University Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.

Audi, R. (2000). *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Audi, R. (2011). *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press.

Bailey, T. y Driessen, M. (2017). “Engaging Post-Secularism: Rethinking Catholic Politics in Italy”. *Constellations*, 24, 2, 232-244.

Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: OUP.

Cohen, J. L. (2018). “On Liberalism’s Religion”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. DOI: 10.1080/13698230.2018.1487233.

Cohen, J. (2017). “Sovereignty, the Corporate Religious, and Jurisdictional/Political Pluralism”. *Theoretical Inquiries in Law*, 18, 547-575.

Dworkin, R. (2013). *Religion without god*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Eisgruber, Ch. L, y Sager, L. G. (2007). *Religious freedom and the constitution*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Esquivel, J. C. (2009). “Cultura política y poder eclesiástico. Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina”. *Archives de sciences sociales des religions*, 146, 41-59.

Greene, A. (2012). *Against obligation. The multiple sources of authority in a liberal democracy*. Cambridge, (Mass.): Harvard University Press.

Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (2010). *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2011). “‘The Political’: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,” en Mendieta, Eduardo y Van Antwerpen, Jonathan, *The Power of Religion in the Public Sphere* (pp. 15-33). New York: Columbia University Press.

Khader, S. J. (2019). *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic*. NY: Oxford University Press.

Laborde, C. (2017). *Liberalism’s Religion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Mahmood, S. (2005). *The politics of piety*. Princeton: Princeton University Press.

Mahmood, S. (2016). *Religious difference in a secular age*. Princeton: Princeton University Press.

Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistance Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.

Montero, P. (2013). “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. *Revista Cultura y Religión*, VII, 2, junio-diciembre, 132-150.

Muñiz-Fraticelli, V. (2014). *The structure of pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (1999). “The Idea of Public Reason Revisited”, en *The Law of Peoples*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Rorty, R. (1999). “Religion as Conversation-stopper” en *Philosophy and Social Hope* (pp. 168-174). New York: Penguin.

Rudas, S. (2020). “Lack of pluralism and post-secularism in Catholic countries”, *Constellations*, 2020, early view.

Sanders, L. (1997). “Against deliberation”. *Political Theory*, 25, 3, 347-376.

Schragger, R. y Schwartzman, M. (2013). “Against religious institutionalism”. *Virginia Law Review*, 99, 5, 917-985.

Schragger, R. y Schwartzman, M. (2016). “Some realism about corporate rights”, en Micah Schwartzman, Chad Flanders & Zoë Robinson (eds.), *The rise of corporate religious liberty* (pp. 345-374). Oxford: Oxford University Press.

Stephen M. (2000). “In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?”, en Robert P. George, y Christopher Wolfe (eds.), *Natural Law and Public Reason* (pp. 11-49). Washington, DC: Georgetown University Press.

Vaggione, J. M. (2005). “Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, Vol. 31, N°. 2, 233-255.