

CONFERENCIAS MAGISTRALES  
TEMAS DE LA DEMOCRACIA

**Roberto Blancarte**

Democracia y laicidad

**41**

## **Roberto Blancarte**

Democracia y laicidad



## **Roberto Blancarte**

Democracia y laicidad

# 41

## **Instituto Nacional Electoral**

### **Consejero Presidente**

Dr. Lorenzo Córdova Vianello

### **Consejeras y Consejeros Electorales**

Mtra. Norma Irene De la Cruz Magaña

Dr. Uuc-kib Espadas Ancona

Dra. Adriana Margarita Favela Herrera

Mtro. José Martín Fernando Faz Mora

Carla Astrid Humphrey Jordan

Dr. Ciro Murayama Rendón

Mtra. Dania Paola Ravel Cuevas

Mtro. Jaime Rivera Velázquez

Dr. José Roberto Ruiz Saldaña

Mtra. Beatriz Claudia Zavala Pérez

### **Secretario Ejecutivo**

Lic. Edmundo Jacobo Molina

### **Titular del Órgano Interno de Control**

Lic. Jesús George Zamora

### **Director Ejecutivo de Capacitación Electoral y Educación Cívica**

Mtro. Roberto Heycher Cardiel Soto

## **Democracia y laicidad**

Roberto Blancarte

Primera edición, 2022

D.R. © 2022, Instituto Nacional Electoral  
Viaducto Tlalpan núm. 100, esquina Periférico Sur,  
col. Arenal Tepepan, 14610, Ciudad de México

ISBN obra completa impresa: 978-607-8711-78-9

ISBN volumen impreso: 978-607-8870-03-5

ISBN obra completa electrónica: 978-607-8772-55-1

ISBN volumen electrónico: 978-607-8870-05-9

El contenido es responsabilidad del autor y no  
necesariamente representa el punto de vista del INE

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Distribución gratuita. Prohibida su venta

# Contenido

7 Presentación

## Conferencia Magistral

### **Democracia y laicidad**

11 Introducción

21 Razones del surgimiento de la laicidad

29 La transformación de la soberanía

35 Definición de laicidad

41 La religión (y las creencias) entre  
la democracia y la laicidad

59 Democracia y laicidad en el contexto europeo

67 Formas de laicidad

79 Los caminos sinuosos de la democracia moderna

85 A manera de conclusión: ¿Por qué la democracia  
tiene que ser laica y la laicidad tiene que ser  
democrática?

95 Referencias bibliográficas

105 Sobre el autor



# | **Presentación**

Es para mí un honor presentar, en nombre del Instituto Nacional Electoral, *Democracia y laicidad*, del doctor Roberto Blancarte, que se suma al esfuerzo editorial de este Instituto por recrear la discusión, de la más alta calidad, en torno a la democracia y su convivencia con otros paradigmas o fenómenos sociales.

La empresa que se propuso el doctor Blancarte, como lo reconoció, fue sumamente compleja, pero hay que decir que está perfectamente lograda. Ofrecernos el itinerario histórico de cada uno de esos dos modelos de gestión política –democracia y laicidad– y su relación, a partir de una exposición conceptual cuidadosa y documentada, no solo enriquece la discusión, sino que nos sitúa en la misma.

El valor de su reflexión es mayor todavía si advertimos cómo, a lo largo de la presente obra, el doctor Blancarte



profundiza sobre las múltiples conexiones posibles entre democracia y laicidad y se decanta por construir sociedades con más derechos y con más libertades, para lo cual aquellas –democracia y laicidad– deben ser lo más plenas posibles, nos dice, sin exclusiones, de conformidad con la trayectoria histórica, las condiciones y las posibilidades de cada sociedad.

Precisamente, derechos y libertades –me parece– son el gran hilo conductor de esta magnífica exposición del autor. La historia, tanto de la lucha por la laicidad como de la lucha por la democracia, no ha sido sino la lucha por alcanzar los derechos y las libertades de pensamiento, reunión, asociación, expresión y autonomía, entre otras.

En este sentido, la presente obra reviste una doble y especial importancia en el momento en que se publica. Por una parte, porque el autor nos alerta que tanto la democracia como la laicidad pueden adquirir, y de hecho han adquirido, formas en cierto sentido contrarias al espíritu que las creó –diría quien esto escribe–, en contra de los derechos y las libertades. Y, por otra parte, porque nos recuerda de cierto modo que en nuestro horizonte de ciudadanas y ciudadanos no debemos perder de vista la centralidad precisamente de los derechos y las libertades.

Así, en suma, me parece que el valor de *Democracia y laicidad* se centra en invitarnos a cuidar que nuestras instituciones sean laicas, que nuestra vida sea democrática y que reivindicemos nuestros derechos y libertades. Tareas del todo pertinentes ayer, hoy y siempre.

**José Roberto Ruiz Saldaña**



# | Introducción

Democracia y laicidad son, evidentemente, dos conceptos de gran espesor: su estudio llena bibliotecas enteras, por lo que adentrarse en ellos constituye en sí una tarea sumamente compleja, por no decir imposible de asumir en su totalidad. Uno tiene sus orígenes en la Antigüedad clásica; el otro, en el siglo XIX. Sin embargo, ambos caminan sobre líneas en buena medida convergentes, que se tocan con frecuencia, pues responden a modelos de gestión política que han terminado por equipararse en la época contemporánea. Así, no son pocos los especialistas que, de manera implícita o explícita, se refieren a esta identificación. Por ejemplo, el Dr. Jorge Carpizo aseveró de manera tajante: “La democracia es laica o no es democracia”.<sup>1</sup> Michelangelo Bovero, siguiendo a su maestro

---

1 Jorge Carpizo, “Laicismo, igualdad y derechos humanos”, en *Nexos*, 1º de junio de 2008, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=12601>

Norberto Bobbio, también expresó: “La democracia es laica por definición [...]. Por consiguiente, un laico no puede no ser democrático”.<sup>2</sup> Igualmente, señaló: “Un laico no puede no ser democrático. Sostengo que vale también la recíproca: un democrático es necesariamente laico; si no lo es, es un falso demócrata”.<sup>3</sup> Para Ermanno Vitale, de la misma escuela turinesa de filosofía política, las instituciones democráticas “no pueden no ser laicas”.<sup>4</sup> En línea con las anteriores posiciones, Pedro Salazar considera que existe una conexión entre laicidad, pluralidad y democracia, y afirma: “la laicidad constituye el piso sobre el cual puede edificarse una democracia constitucional”.<sup>5</sup> En más de una ocasión he compartido esta postura.<sup>6</sup> Podemos partir entonces de

---

2 Michelangelo Bovero, “Laicidad, un concepto para la teoría moral, jurídica y política”, en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, vol. I, México, UNAM (colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”. Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad), 2013, p. 265.

3 Michelangelo Bovero, “Cómo ser laico”, en *Nexos*, 1° de junio de 2001, p. 44, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=10011>

4 Ermanno Vitale, *Laicidad y teoría política (Russell y Bobbio)*, México, UNAM (colección de Cuadernos “Jorge Carpizo”, coordinada por Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle, *Para entender y pensar la laicidad*, núm. 13. Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad), 2013, p. 29.

5 Pedro Salazar Ugarte, “Un archipiélago de laicidades”, en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle, *op. cit.*, vol. I, p.63.

6 En mi libro *El Estado laico* (México, Nostra Ediciones, colección Para Entender, 2008), afirmé: “no puede haber una real laicidad sin una democracia constitucional y una democracia, para ser tal de manera cabal, requiere ser laica”, p. 8.

un postulado básico, que sería la “afinidad electiva” entre democracia y religión. Sin embargo, eso no puede ser más que el comienzo de nuestra indagatoria, porque, en realidad, la mayoría de los especialistas se refieren a un tipo de democracia y, en cierta medida, tienen en mente también un cierto tipo de laicidad. Pedro Salazar, por ejemplo, se refiere claramente a “una democracia constitucional”, es decir, a la democracia contemporánea, identificada con un Estado de derecho o Estado constitucional. El Dr. Carpizo, de manera similar, al abundar sobre el tema, señalaba: “La democracia es sinónimo de laicidad, en virtud de que es contraria al fanatismo, al dogmatismo, a la superstición, al pensamiento único y a los valores absolutos que son inaccesibles a la razón humana [...]. La democracia es laica o no es democracia, y donde no existe democracia no se respetan los derechos humanos”. Y concluía diciendo: “En tal virtud, laicidad es, entre otros aspectos, sinónimo de democracia, libertad, igualdad, no discriminación, pluralismo y tolerancia”.<sup>7</sup> Para Bovero, la identificación entre laicidad y democracia pasa por el antidogmatismo y la tolerancia, pues ambas posturas “pueden encontrar la garantía de su existencia misma, de convivencia y competencia recíproca, solamente en las reglas del juego

---

7 Jorge Carpizo, *op. cit.*

democrático”, ya que “la democracia es el régimen de la tolerancia”.<sup>8</sup> Otro punto de conexión es también la no discriminación, en la medida en que se trata de una parte central de un régimen laico, así como “un elemento constitutivo y no un mero contenido derivativo de la democracia constitucional y representativa moderna”.<sup>9</sup>

A partir de estas expresiones podríamos entonces concluir, con un sólido respaldo argumentativo, que hay, en efecto, una afinidad entre la democracia y la laicidad. Sin embargo, para ser más exactos, deberíamos decir que se refieren (nos referimos) a un tipo de democracia y a un tipo de laicidad.

Debido a lo anterior, también podríamos decir que esta afirmación es solo el inicio de una investigación que nos permita entender la lógica, la historia, los alcances y los límites de dicha identidad. En primer lugar, porque tenemos que revisar la argumentación que permite respaldar tal aseveración. En segundo, porque es necesario adentrarnos

---

8 Michelangelo Bovero, *op. cit.*

9 Jesús Rodríguez Zepeda, “La democracia, el género y las minorías: la no discriminación como elemento constitutivo de la democracia moderna”, en María de Guadalupe Salmorán Villar (coord.), *Poder, democracia y derechos. Una discusión con Michelangelo Bovero*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas (serie Doctrina Jurídica, núm. 860), 2019, p. 138.

en las complejidades de ambos conceptos, para encontrar los matices de las múltiples formas de conexión, relación, causalidades e identificaciones que se producen en las experiencias específicas que se adscriben a esos conceptos. Porque, si bien a primera vista, por lo menos para los especialistas, existe una afinidad intrínseca entre democracia y laicidad, podríamos aseverar también que son dos conceptos que abarcan realidades tan amplias y complejas que se requiere profundizar en ellos y en las experiencias concretas de quienes se adscriben a alguna de sus expresiones. Las razones son por lo menos dos. En primer lugar, porque hay muchas formas de concebir la democracia y nadie puede asumir que una es más válida que la otra. Lo mismo sucede con la laicidad, porque, así como podemos encontrar concepciones y prácticas de laicidad ligadas al desarrollo de formas democráticas respetuosas de la libertad, los derechos humanos, la pluralidad y la diversidad, la tolerancia, la autonomía moral de los individuos, la igualdad y la no discriminación, también encontramos concepciones y prácticas autoritarias y discriminatorias que se asumen como laicas.

¿Podemos decir entonces que ciertas concepciones de la democracia no son verdaderamente democráticas y que ciertas concepciones de la laicidad no son verdaderamente



laicas? Puede ser, y aquí intentaremos encontrar los núcleos indispensables y/o los comunes denominadores esenciales de ambos conceptos y sus expresiones prácticas. Trataremos de hacerlo, evitando el riesgo mayúsculo de convertir un modelo de democracia o de laicidad en el único posible o el único aceptable, calificando a los demás como espurios. No solo porque cosifica una realidad que es siempre cambiante, sino porque tiende a establecer un modelo como “exclusivamente válido”, a partir del cual todas las experiencias que se adscriben a dicho modelo deberían seguir. Pero la realidad es más compleja, pues si bien tanto la democracia como la laicidad pueden ser rastreadas hasta sus orígenes, no hay fechas precisas de su nacimiento ni mucho menos podemos decir que el cómo las entendemos en la actualidad refleja exactamente las maneras en que fueron concebidas.

Es importante además distinguir entre causas y efectos. Así, por ejemplo, el pluralismo puede ser identificado como una causa de la laicidad, pero es también un efecto de la misma. En sus orígenes, el derecho a pensar distinto a la mayoría, si bien reconocido, pudo haber sido bastante limitado y ciertamente muy diferente a nuestra comprensión actual del mismo. Por esa razón, se vuelve crucial desentrañar los inicios de los modelos de gestión política que ahora definimos a partir de una serie de características, las

cuales sin embargo no necesariamente poseyeron desde sus orígenes. Es también crucial observar dos fenómenos históricos (la laicidad y la democracia moderna) para conocer en qué momentos de sus respectivas trayectorias estas realidades (en formas específicas) se unieron y comenzaron a caminar juntas.

El ejercicio que proponemos entonces es el siguiente: observar las democracias reales y las laicidades reales, para ver de manera efectiva cuál es el tipo de relación existente entre las muy concretas prácticas que examinamos en momentos precisos y siempre cambiantes, aunque también marcadas por una determinada trayectoria histórica. Así, por ejemplo, en el caso de México (si fuera el único que nos interesara) diríamos en una primera aproximación que la laicidad ha estado marcada por la presencia de un modelo monopólico de gestión político-religioso y por el conflicto de soberanía entre el Estado y la Iglesia católica; en consecuencia, por un elevado anticlericalismo, al menos hasta hace algunas décadas. Sin embargo, eso puede estar cambiando. Lo mismo sucede con la democracia, que en México no se ha vivido plenamente y está en construcción. No todos la entendemos de la misma manera y hay muchas personas que quieren moldearla a sus deseos y voluntades, imponiéndola a los demás, por lo que estamos lejos de que sea una democracia deliberativa e incluyente.

Por las razones anteriores, se vuelve importante encontrar los elementos esenciales de estos conceptos y concepciones, de tal manera que podamos, por un lado, partir de un modelo mínimo de esos fenómenos. Así, por ejemplo, creo que todos estaríamos de acuerdo en que un régimen democrático no es igual a uno autoritario o a uno totalitario. Existen elementos esenciales que los diferencian y, por consiguiente, también podemos encontrar esos mínimos denominadores comunes de un modelo democrático, el cual podemos contrastar luego con realidades específicas. Lo mismo sucede con la laicidad. Aunque sería difícil confundir un régimen confesional o teocrático con uno laico, estamos de acuerdo en que existen en la actualidad muchas formas de concebir la laicidad y múltiples experiencias de la misma, no solo en los distintos países, sino también en las regiones o en los diversos niveles de gobierno de un mismo país. Por ello, se vuelve indispensable encontrar los mínimos denominadores comunes de los distintos modelos de laicidad para poder distinguir sus diferencias. Solo así podemos emprender la tarea de saber cuáles regímenes en definitiva no pueden o difícilmente pueden denominarse laicos, así como otros no pueden definirse como democráticos.

Algunos dirán que se trata de un ejercicio arbitrario de clasificación y, por lo tanto, de asignación de calificaciones

positivas o negativas. Ciertamente, cualquier ejercicio de catalogación conlleva una asignación de elementos que colocan a los fenómenos en algún lugar del espectro general. Pero aquí procuraremos precisamente no calificar ciertas concepciones de manera negativa o positiva. Intentaremos describirlas para simplemente señalar las múltiples combinaciones posibles, así como las "afinidades electivas", entre diversos modelos de sociedad (democráticos o no) y diversas concepciones de laicidad, más afines o no a ciertos tipos de manejo de las cuestiones públicas. Comencemos entonces por buscar los mínimos comunes denominadores requeridos desde un punto de vista conceptual, para después pasar a las experiencias concretas y reconocer algunas de las múltiples conexiones posibles entre democracia y laicidad.



# Razones del surgimiento de la laicidad

Existen muchas definiciones de laicidad. Hay quienes, como Émile Poulat, la señalan, de manera general y comprensiva, como un régimen que, al menos en el mundo occidental, sustituyó al de cristiandad o al de catolicidad.<sup>10</sup> Hay otros que, como Norberto Bobbio, sostienen que esta debe considerarse “más bien como un método y no como un contenido”.<sup>11</sup> Existe además la tendencia a calificarla (positiva, sana, abierta, autoritaria, de cooperación, etc.), de tal manera que su esencia se pierde al adjetivarla.<sup>12</sup>

---

10 Émile Poulat, *Notre laïcité publique. La France est une république laïque*, Paris, Berg International Éditeurs, 2003, p. 113. Publicado en español como *Nuestra laicidad pública*, con traducción y prólogo de Roberto Blancarte, por el Fondo de Cultura Económica (México, 2012), p. 128. En realidad, Poulat se negaba a admitir la existencia de la laicidad, aseverando, más bien, que solo podía encontrarse en formas fenomenológicas, por ejemplo, “la escuela laica” o “la educación laica”.

11 Citado por Ermanno Vitale, *op. cit.*, p. 27.

12 “Eso que hemos venido a llamar globalmente ‘la laicidad’ –nos dice Poulat– es una noción compleja que remite a una realidad proliferante. Decir ‘la laicidad’ como

Por esa razón, quizás valga la pena buscar sus orígenes para así identificar su razón de ser y, en consecuencia, sus características esenciales. En esa línea de pensamiento, podemos afirmar que la “laicidad” está ligada al desarrollo de un Estado, al que ahora llamamos laico, el cual se generó al mismo tiempo que se gestó el predominio de los Estados-nación, producto de la Paz de Augsburgo de 1555 y la Paz de Westfalia, de 1648. Esta última significó el fin de las guerras de religión, las cuales se habían desatado con el surgimiento de la confesión protestante o luterana, y duraron más de un siglo, hasta que al fin se entendió que la unidad política y la paz interna no tienen que estar basadas en la unidad religiosa.<sup>13</sup> Esta cuestión, curiosamente, regresa como problema con la numerosa llegada de migrantes a tierras que se pretenden volver a definir a partir de una herencia religiosa, en este caso cristiana, como pueden ser Europa, Norteamérica o Australia.

---

lo escuchamos frecuentemente, es entrar en la abstracción y la simplificación; es hablar entre iniciados que se ponen de acuerdo sobre un cierto número de opciones fundamentales o entre adversarios que se combaten por esas opciones”. Émile Poulat, *op. cit.*, p. 11 (de la versión francesa).

- 13 La eventual tolerancia a las comunidades judías o, en ciertos periodos, a los musulmanes en los territorios recién reconquistados eran excepciones, mal soportadas, por considerarse precisamente ajenas a la necesaria unidad político-religiosa. Sobre la compleja relación de la Corona española con estas disidencias, el clásico de George H. Williams, *La reforma radical* (México, Fondo de Cultura Económica, 1983), sigue siendo una referencia.

No es que siempre, en el mundo occidental, todas las personas hayan tenido las mismas creencias. La historia de las disidencias religiosas a lo largo de la Edad Media y su muy frecuente brutal represión es muestra de lo contrario. Pero ciertamente la unión del trono y el altar, de la espada y la cruz, condujeron al ocultamiento de las formas alternativas de creer.<sup>14</sup> Durante la época de la cristiandad, nadie podía creer en algo distinto a lo establecido por la institución eclesiástica y respaldado por quienes detentaban el poder temporal. Pero todo eso comenzó a resquebrajarse hasta que se rompió en un momento dado. En su lugar resurgió una antigua reivindicación humana, que habría de establecerse con plenitud en los siglos siguientes: la libertad de conciencia.

Obviamente, no puede establecerse un día específico para el inicio, en la época moderna, de la libertad de conciencia. Pero no cabe duda de que el surgimiento del protestantismo es central en su consolidación como principio central de las libertades contemporáneas. Escojamos de forma

---

14 El tema de las comunidades judías en distintas partes de Europa durante la Edad Media y la intermitente tolerancia hacia ellas, en zonas específicas, era por lo mismo particularmente complejo. Y posteriormente, en la era de la construcción de los Estados-nación, el tema de la integración o no integración de los judíos generó enorme polémica. El holocausto y la creación del Estado de Israel no terminarían con ellas.



arbitraria un día significativo y sintomático de los tiempos que corrían, cuando Lutero dijo: “A menos de que se me convenza con las Escrituras y la mera razón –no acepto la autoridad de papas y concilios, pues se han contradicho entre sí–, mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios. No puedo retractarme y no me retractaré de nada, pues ir contra la conciencia no es justo ni seguro. Dios me ayude. Amén”.<sup>15</sup> Con este valeroso acto de honestidad intelectual, Lutero estableció claramente la importancia y necesidad de la libre conciencia, para creer en algo distinto a lo establecido por la institución eclesiástica y sus protectores temporales. Así comenzó a gestarse, en la práctica, la posibilidad de creer en algo distinto, de acuerdo a los dictados personales de la conciencia de cada quien. Ahora bien, es importante notar que esta advocación a la libertad de conciencia se basa en las Sagradas Escrituras, pero combinada con la razón. Su conciencia –dijo Lutero– es cautiva de la palabra de Dios, en otras palabras, de su particular interpretación del Antiguo y el Nuevo Testamento.

Por supuesto, pasarían siglos para que esto se hiciera realidad jurídica, y tuvieron que confluír una serie de condiciones

---

15 “Mein Gewissen ist im Wort Gottes gefangen...Ich kann nicht anders, hie stehe ich, Gott helff mir. Amen”. Ernstpeter Maurer, *Luther*, Freiburg, Herder, 1999, p. 20.

y circunstancias políticas para que esto sucediera.<sup>16</sup> Para empezar, el respeto al salvoconducto otorgado por Carlos V, emperador del sacro Imperio romano-germánico, seguido del “secuestro/ocultamiento” de Lutero en el castillo de Wartburg. Posteriormente, los crecientes y cada vez más complejos enfrentamientos que llevaron a las guerras de religión. La mencionada Paz de Augsburgo habría de establecer de manera definitiva una primera libertad, bajo un principio que habría de definirse como *cuius regio, eius religio*,<sup>17</sup> el cual otorgaba a los príncipes alemanes la posibilidad de escoger la confesión de su preferencia (aunque solo se podía escoger la católica o la luterana). En la medida en que esa libertad se acompañaba con el *jus emigrandi* (el derecho de emigrar), los creyentes comunes también gozaron de ella, aunque con la obligación de trasladarse

---

16 Sobre la historia del protestantismo la bibliografía es, por supuesto, amplísima. Ver, por ejemplo, Bernard Cottret, *Histoire de la Réforme protestante: Luther, Calvin, Wesley XVIe-XVIIIe siècle*, París, Perrin (colección Tempus), 2010; también Jean Baubérot y Marianne Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants. Une minorité en France (XVIe-XXIe siècle)*, París, Ellipses Éditions, 2016. Para la reforma radical, consultar el ya citado libro de George H. Williams, *La reforma radical*.

17 El principio mediante el cual cada soberano podía decidir a cuál confesión (católica o luterana) adherirse, luego denominado *cuius regio, eius religio* (a cada rey, su religión) fue adoptado inicialmente en la Dieta de Spire (Speyer) en 1526, luego retirado en otra Dieta de Spire en 1529 y finalmente aceptado de manera definitiva en la Paz de Augsburgo. Significó el reconocimiento de la ruptura definitiva entre católicos y protestantes, y una primera libertad, aunque limitada, de religión.

a un territorio donde el príncipe hubiese escogido la confesión de su preferencia. Además, los luteranos que vivían en algún Estado eclesiástico (dirigido por un arzobispo) podían permanecer en su territorio. Como se puede apreciar, aunque la libertad de conciencia (y, en consecuencia, de religión) comenzaba a abrirse paso con esta posibilidad de disentir, en realidad su alcance era limitado. En primer lugar, porque, si bien se aceptaba la idea de que alguien pensara distinto, las opciones eran limitadas confesional y territorialmente. En segundo, porque todavía no se abandonaba la idea de que en un mismo territorio no podían coexistir confesiones y creencias distintas. La Paz de Augsburgo ofrecía entonces una libertad de conciencia (y por lo tanto de pluralidad) relativa y fue de hecho, en la práctica, el principio que la Corona española aplicó a sus territorios; la gente solo podía creer lo que sus soberanos hubiesen escogido. En Francia, la noción *un roi, une loi, une foi* (un rey, una ley, una fe) expresaba claramente la misma idea: no se concebía todavía que hubiese distintas creencias bajo una misma ley o un gobierno único. Había todavía un largo camino por recorrer para que se concibiera la posibilidad de la convivencia de distintas creencias bajo un solo territorio y una sola soberanía. Los edictos de tolerancia, como el de Saint Germain (1562), el de Amboise (1563), la Paz de Saint Germain (1570) o el más conocido edicto de Nantes (1598) garantizaban la libertad de conciencia

y de culto a los protestantes calvinistas (también llamados hugonotes). Este derecho fue, sin embargo, negado por Luis XIV a través de su edicto de Fontainebleau (1685), permaneciendo la intolerancia a lo largo de un siglo, hasta que Luis XVI lo restableció con otro edicto de tolerancia en 1787. Fue la Revolución francesa la que finalmente otorgó todos los derechos a los protestantes franceses, en tanto que ciudadanos.

Es importante señalar que los edictos de tolerancia, allí donde existieron y cuando pudieron ser puestos en práctica, no solo garantizaban la libertad de conciencia, y por tanto la de religión, sino que pretendían establecer las condiciones para un trato igualitario a los creyentes, independientemente de su confesión protestante o católica. Así, por ejemplo, de acuerdo al Edicto de Nantes, los protestantes adquirirían los mismos derechos en materia de educación y de acceso a los cargos públicos. Esa igualdad y no-discriminación (junto con la libertad de conciencia) sería por lo tanto otro principio fundamental que vendría aparejado en la construcción de lo que después llamaríamos Estado laico. Ciertamente, si bien en la mayoría de los casos la idea general de estos edictos era establecer las condiciones de paz, para que los protestantes volvieran a asumir las creencias y la obediencia al catolicismo, en la práctica, rompían con la idea de que era necesaria

la unidad religiosa para mantener la unidad política. En realidad, el camino de la tolerancia tardó mucho en ser completo, incluso en lugares como Inglaterra, donde los católicos no recuperaron por completo sus derechos en igualdad hasta bien entrado el siglo XIX, lo cual no significó que los católicos y otras minorías religiosas dejaran de ser objeto (incluso hasta la actualidad) de diversas formas de exclusión en la predominante corriente cultural anglicana.

En todo caso, a pesar de los reveses a la libertad de conciencia y la igualdad, a lo largo de los siglos XVI al XVIII se fue construyendo la idea de que era posible la existencia en un territorio determinado de una nación con diversas confesiones religiosas bajo un mismo soberano, lo cual no impedía incluso la existencia de Iglesias nacionales, siempre y cuando las otras Iglesias o confesiones tuvieran libertad de creencias y libertad de culto. Esta libertad podía ser privada o pública, según las distintas fórmulas aplicadas por los nuevos Estados-nación surgidos de las guerras de religión y los Tratados de Westfalia, que pusieron fin a las mismas.

# La transformación de la soberanía

En conexión directa con las guerras de religión, se replanteó también el concepto de soberanía, el cual habría de estar también conectado con el surgimiento del Estado laico. Sería Jean Bodin quien lo propondría para resolver el problema de la transición del poder feudal al Estado soberano. Según él, "la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República".<sup>18</sup> Para Bodin era importante que el soberano, en su caso el monarca, tuviera la capacidad única y última del ejercicio del poder, incluyendo el de suspender los derechos de los señores de la guerra. Ante

---

18 Jean Bodin, *Les six livres de la République*, París, Fayard, 1986. Citado por Yamila Juri, "La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin: una perspectiva jurídica", en *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval*, Universidad Nacional de Cuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Centro de Estudios Filosóficos Medievales, vol. 13, núm. 1, 2020, p. 107. Ver también de la misma autora, *Jean Bodin y la soberanía como fundamento de la República: Una perspectiva jurídica*, prólogo de Sergio Raúl Castaño, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo-Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Historia Americana y Argentina, 2020.

la inevitable pluralidad religiosa, se trata de imponer la tolerancia como única manera de preservar la unidad estatal.<sup>19</sup> En otras palabras, con el fin de alcanzar la paz, el soberano podía y debía pasar incluso por encima de la ley y los derechos feudales consuetudinarios.<sup>20</sup> Posteriormente, esta teoría habría de justificar tanto las monarquías absolutas como el poder creciente de los nacientes Estados frente a las corporaciones. Pero serían Jean-Jacques Rousseau y Emmanuel Sieyès quienes siglos después le darían un nuevo giro, incorporando los adjetivos “popular” y “nacional” al concepto de soberanía. Si a Bodin le interesaba la unidad y estabilidad del Estado frente a las diversas facciones en la guerra religiosa, Rousseau cambia fundamentalmente el origen de su legitimidad. Es en el pueblo donde reside la soberanía y ya no en el monarca.<sup>21</sup> Lo cual genera un cambio sustancial en la legitimidad del poder político.<sup>22</sup>

---

19 Benigno Pendás, “Soberanía: El eterno retorno de Juan Bodino”, en *Revista de las Cortes Generales*, núm. 109, segundo semestre, 2020, p. 110.

20 Pablo Marshall Barberán, “La soberanía popular como fundamento del orden estatal y como principio constitucional”, en *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, núm. 35, 2010, disponible en [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-68512010000200008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68512010000200008&lng=es&nrm=iso)

21 Jean-Jacques Rousseau, “Du Contract social: ou Principes du droit politique”, en *Œuvres complètes*, t. III, París, NRF, Gallimard, 1964.

22 La soberanía, para Rousseau, es el ejercicio de la voluntad general y no puede alienarse ni dividirse. El soberano es “un ser colectivo”, producto de un contrato social, que no puede ser representado más que por sí mismo.

Mientras que las monarquías se sustentaban en el derecho divino, las repúblicas toman su poder y legitimidad del pueblo, a partir de un contrato social. De esa manera, no solo cambia el depositario de la soberanía, sino la fuente misma de la legitimidad de ese poder. Sieyès, quien sería un actor central en la Revolución francesa, sustituye soberanía del pueblo por soberanía de la nación, con lo cual contribuye junto con Rousseau a desacralizar la fuente del poder y a depositarla en otro ente, en teoría secular.<sup>23</sup> La soberanía de la nación, de hecho, es incorporada en el artículo 3º de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, como parte central de la Revolución.<sup>24</sup> No pasará mucho tiempo, sin embargo, para que estas nuevas categorías adquieran connotaciones sagradas o sacralizantes,

---

23 Para Sieyès, la nación es “un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura”. En este caso la palabra “común” se refiere a la que atañe no a las castas privilegiadas, sino a la comunidad, que es un todo: “El Tercer [Estado] abarca entonces todo lo que pertenece a la nación; y todo lo que no es el Tercer [Estado] no puede verse como siendo de la nación. ¿Qué es el Tercero? Todo”. Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, prefacio de Jean-Denis Bredin, París, Champs Flammarion, 1988, pp. 40-41.

24 “La nación existe antes que todo, ella está en el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, ella es la ley en sí misma”. Emmanuel Sieyès, *op. cit.*, p. 127. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano afirma: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente”, disponible en <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>



por ejemplo, con el advenimiento de los nacionalismos. No es este el espacio para desarrollar el concepto de soberanía (popular o nacional). Cabe anotar únicamente que ese concepto se extendió rápidamente por todo el mundo occidental y contribuyó a la construcción de regímenes democráticos (tanto en repúblicas como en monarquías parlamentarias). Pero, sobre todo, fue un factor esencial en la laicización o secularización de los Estados, en virtud de que los nuevos regímenes ya no requerían legitimar su poder por alguna forma de autoridad divina o religiosa; a partir del momento en que la soberanía se establece en las constituciones, el poder y la legitimidad de su uso provienen de la voluntad popular, en tanto que pueblo o nación.

En la medida en que, además, los regímenes liberales confirmaban la importancia de proteger la libertad de conciencia (y en consecuencia de religión, de expresión, de prensa, etc.) y buscaban la igualdad de derechos de todos los individuos, era claro que la idea de Iglesias “nacionales” u “oficiales” no encajaba muy bien en la búsqueda de esa libertad de conciencia y, sobre todo, de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Lo cual no impidió, sobre todo en el caso de los países de tradición luterana, mantener por largo tiempo la tradición de Iglesias nacionales, aunque matizada por la idea de la tolerancia, de la libertad

de culto (privado y público) y la creciente autonomía del Estado respecto a las directivas religiosas y morales de las instituciones eclesiales. Es por ello que en muchos lugares hemos insistido en la necesidad de no confundir la laicidad del Estado, con la separación de este y las Iglesias, aunque en la mayoría de las ocasiones la separación formal venga aparejada con los esfuerzos de laicización o secularización del Estado. Puede, por lo tanto, no existir una separación formal entre el Estado, las Iglesias y las religiones, lo cual no impide el desarrollo de un Estado laico, entendido este como uno que garantiza la libertad de conciencia y la igualdad de los creyentes, mediante una autonomía respecto a las normativas religiosas y morales de la Iglesia oficial o nacional. Fue el caso de los estados de los países nórdicos de tradición luterana, los cuales, a pesar de no haber hecho la separación formal entre el Estado y la Iglesia, generaron políticas secularizadoras. Por el contrario, en muchos países con una separación formal, por ejemplo, en América Latina, el Estado sigue defendiendo y dependiendo de la legitimidad proveniente de las Iglesias. De esa manera, la separación formal entre el Estado y las Iglesias o instituciones religiosas es un elemento crucial, pero no indispensable para la construcción de la laicidad. Es más trascendental la "autonomía" del Estado frente a estas instituciones y frente a cualquier otra corporación.



## | Definición de laicidad

La importancia de la anterior distinción es que nos permite comprender lo que, desde nuestro punto de vista, define al régimen de laicidad. Nuestra hipótesis es que esta se va generando en la medida en que hay una transición en las fuentes de la legitimidad del poder político. Mientras que en el régimen medieval de cristiandad la fuente de ese poder es divino, de acuerdo con la lectura paulina en Romanos 13,<sup>25</sup> a partir del momento en que se gesta una transformación del concepto de soberanía y esta se traslada al pueblo o la nación, la fuente de ese poder y su legitimidad ya no recae en lo sagrado o en lo religioso. No es ya Dios la fuente del poder del soberano, sino que este se sostiene a sí mismo. En ese sentido, puede decirse que

---

25 Dijo San Pablo: “Sométanse todos a las autoridades que ejercen el poder. Porque no hay autoridad sino por Dios; y las que existen, por Dios han sido establecidas”. “Carta a los romanos”, Nuevo Testamento, Biblia, versión ecuménica, México, Barcelona, Librería Parroquial, Herder, 1968, p. 204.

la transición de la fuente de poder en la época del absolutismo regio es un primer paso y un antecedente directo de esta transición. El regalismo, que luchaba por la supremacía del poder real sobre el pontificio o eclesial, sienta las bases para la secularización de la fuente del poder político, al transferir de manera muy sutil la fuente del poder: este sigue siendo de origen divino, pero ya no es la institución eclesiástica la que lo otorga, sino Dios directamente al soberano monarca. La transición de la soberanía del monarca al pueblo no es en el fondo más que un segundo paso en la misma dirección, pero las consecuencias son profundas.

Hemos entonces definido a la laicidad de la siguiente manera: *Es un régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos.*<sup>26</sup> De esa manera, el Estado laico surge entonces cuando, por su origen y fundamento, la soberanía ya no es sagrada sino popular o de la nación. Así, la laicidad se entiende como un proceso (inacabado, por lo menos hasta ahora) de traslado de la fuente de legitimación del poder político.

---

26 La primera ocasión que propuse esta definición fue hace más de 20 años, en un texto denominado *Retos y perspectivas de la laicidad mexicana*, con motivo del coloquio "Laicidad y valores en un Estado democrático", llevado a cabo el 6 de abril del año 2000 en El Colegio de México. Ese mismo año el trabajo fue publicado conjuntamente por esa institución y la Secretaría de Gobernación, p. 124.

Este enfoque y definición presenta, desde mi punto de vista, varias ventajas en el camino de la comprensión del fenómeno de la laicidad en la esfera de la política y, más precisamente, del Estado. La primera es que permite entender la gestación de la laicidad (y en particular del Estado laico) como un proceso que varía según las formas específicas de transición que tuvieron lugar históricamente entre estas fuentes de la soberanía. Lo cual significa también que, como todo proceso, puede conocer avances y retrocesos en lo que respecta a dicha transición. Por no hablar de la tendencia que tienen las sociedades a sacralizar objetos, personas e instituciones. Dicho de otra manera, lo religioso y lo sagrado tienden a regresar de ámbitos de donde han sido expulsados. La secularización de las instituciones políticas (es decir, lo que llamamos laicización) es un proceso que requiere por lo tanto de un esfuerzo permanente para mantener la esfera de lo público ajena a elementos e influencias religiosas.

Ahora bien, la definición también señala que, en un régimen de laicidad, las instituciones políticas obtienen su legitimidad de la soberanía popular *principalmente*, es decir, no en su totalidad. Porque se entiende que la legitimidad de las instituciones políticas puede provenir de remanentes de otras fuentes tradicionales. Por otro lado, hemos querido insistir en la idea de que la voluntad general es ciertamente

la expresión de esa soberanía; sin embargo, si esta se interpreta como la voluntad de la mayoría, no debería pasar por encima de los derechos de las minorías. En otras palabras, la soberanía popular no puede ser exclusivamente la voluntad de la mayoría, sino que tiene que incluir la voluntad de las minorías. La mayoría tiene, por supuesto, el derecho a decidir el rumbo y el programa general de gobierno que va a regir a una determinada comunidad, pero estos no deberían nunca atentar contra los derechos de quienes –por su situación existencial (ser indígena, de color, o tener una discapacidad, por ejemplo), su condición social (estar en situación de pobreza o ser marginado por cualquier razón), sus creencias personales (por ejemplo, ser integrante de una religión minoritaria o no ser creyente), o sus preferencias de cualquier tipo (por ejemplo, sexuales)– son distintos a la mayoría. De esa forma, la laicidad surgió para dar respuesta a las crecientes necesidades de una sociedad que se descubre plural y diversa. Es por esta misma razón que la noción de soberanía popular no puede ser traducida como la voluntad de la mayoría. La soberanía popular expresa un todo que no puede ser subdividido. Y un todo no puede atentar contra una de sus partes.

Como se puede observar, la definición que hemos avanzado parecería tener un carácter normativo, porque no expresa cómo han sido hasta ahora todos los regímenes

que se han asumido como laicos, sino cómo es, de manera ideal, un régimen de laicidad en la época contemporánea. Por ello, tenemos un problema: o asumimos que solo hasta tiempos recientes hemos podido ser testigos de regímenes genuinamente laicos y que los anteriores no lo han sido, o entendemos (de nueva cuenta) la laicidad como un proceso (igual que la democracia) inacabado y que, por lo tanto, solo podemos calificar a un Estado como más o menos laico (igual que podríamos decir más o menos democrático), según los indicadores que usemos. En otras palabras, de la misma manera que no existe una sociedad absolutamente democrática, tampoco hay en la realidad un sistema político que sea total y definitivamente laico. Insistimos, por lo tanto, en la importancia de observar la construcción de los regímenes de laicidad como un proceso en el cual los específicos Estados que podemos denominar como laicos a lo largo de la historia de los últimos siglos no necesariamente se apegan a esta definición. Esos regímenes han sido expresiones de una laicidad, con Estados laicos en construcción (pero también en deconstrucción), que han surgido para dar respuesta a las crecientes necesidades de sociedades que se descubren plurales y diversas y que desean respetar los derechos de toda la población.





# **La religión (y las creencias) entre la democracia y la laicidad**

En la relación entre democracia y laicidad, existe un tercer elemento que debemos considerar, para poder entender el sentido de su convergencia: la religión. Contrariamente a lo que se suele pensar, el factor religioso no es ni ajeno ni necesariamente contrapuesto al régimen laico. De hecho, la relación es más compleja. Así que el primer equívoco que habría que aclarar es que la laicidad no es contraria a la religión. Sucede más bien de manera inversa: podríamos decir que, históricamente, solo hay libertad religiosa allí donde existe un Estado laico. No la hay, por el contrario, allí donde las religiones son perseguidas (China, por ejemplo) o donde el Estado patrocina una en especial y prohíbe o limita el ejercicio de otras (Arabia Saudita, Myanmar o Rusia, por ejemplo).

En realidad, entre laicidad y libertad religiosa existe una relación positiva. La laicidad, como hemos visto, surgió como

respuesta a una búsqueda de libertad de religión. Para ello, se combatió esencialmente por una libertad previa, que es la libertad de conciencia, aunque la argumentación haya pasado por una justificación religiosa: "Mein Gewissen ist im Wort Gottes gefangen" (mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios), dijo Lutero ante el emperador en la Dieta de Worms, como ya hemos visto. Constituye, por lo tanto, un error pensar que la laicidad es contraria a la religión. Puede decirse que la laicidad surge debido a una necesidad religiosa, aunque después se convirtió en algo más que eso, precisamente porque lo primordial, antes que la propia libertad religiosa, es la libertad de conciencia.

La primera libertad religiosa, la de creer en algo distinto a los demás, se estableció en el mundo occidental a partir de la Paz de Augsburgo, como ya se explicó con anterioridad. Pero dicha libertad era muy limitada, en la medida que solo se extendía a católicos y luteranos, y además estaba restringida a los territorios donde los príncipes hubieran escogido alguna de esas confesiones. Esas medidas se consolidaron luego de la terrible guerra de 30 años y con la firma de los tratados de Münster y Osnabruck, que consolidaron la llamada Paz de Westfalia, en 1648. Pero como ya se ha mencionado, habría de pasar casi siglo y medio más para que se estableciera definitivamente la idea, no solo de la tolerancia (que podía tomar muchos

aspectos), sino de la posibilidad de que confesiones o religiones diversas pudiesen vivir en un mismo territorio y bajo una misma ley o soberano.

Como se sabe, las persecuciones religiosas en Inglaterra y en el continente europeo favorecieron emigraciones hacia territorio americano. Y en muchas de esas colonias, originalmente establecidas por personas que buscaban, entre otras cuestiones, la libertad religiosa, habría de florecer una particular relación con la democracia republicana.<sup>27</sup> Si algunas de esas colonias fueron fundadas por puritanos, sin embargo, con el tiempo habrían de manifestar igual intolerancia hacia los disidentes religiosos o habrían de establecer, junto con el poder de la Corona, a la Iglesia de Inglaterra. Una de las paradojas de la historia colonial americana temprana –nos dice Robert Miller– “fue la extrema intolerancia de muchos de aquellos, particularmente los colonizadores de Nueva Inglaterra, que solo recientemente habían huido de su país para escapar a la persecución”.<sup>28</sup>

---

27 En esta sección retomo algunos de los elementos expuestos en mi texto “La libertad religiosa como noción histórica”, en *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, UNAM-ILJ (Serie L: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, c) Derechos humanos, núm. 1), 1994.

28 Robert T. Miller, “Religious Conscience in Colonial New England”, en James E. Wood Jr. (ed.), *Readings on Church & State*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1989, p. 13.

James Wood insiste también en el hecho poco conocido de que, aunque el derecho de disidencia religiosa se convertiría posteriormente en un rasgo esencial y decisivo del carácter americano, “la América [lo que habrían de ser los Estados Unidos] de las colonias era pro-Iglesia ‘establecida’ antidisidencia, en favor del protestantismo, anticatólica y antijudía”.<sup>29</sup>

A mediados del siglo XVII la situación religiosa en las colonias se caracterizaba por el predominio casi total de las Iglesias oficiales o “establecidas”. En Nueva Inglaterra los puritanos persiguieron a los anglicanos, bautistas y cuáqueros, mientras que los anglicanos perseguían a los puritanos, así como a integrantes de otros credos, donde eran religión de Estado, como en Virginia y Carolina del Norte. Los judíos fueron expulsados de Manhattan (Nueva Amsterdam) y los hugonotes, de Florida. En Maryland se expidió en 1649 el Acta Concerniente a la Religión, que preveía el libre ejercicio tanto de la religión católica como protestante, pero al mismo tiempo estipulaba duras penas y hasta la muerte para quienes “excedieran los límites de la ortodoxia cristiana”. Sin embargo, para principios

---

29 James E. Wood Jr., “Religious Pluralism and American Society”, en James E. Wood Jr. (ed.), *Ecumenical Perspectives on Church and State: Protestant, Catholic and Jewish*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1988, p. 3.

del siglo XVIII se había establecido la Iglesia de Inglaterra en ese territorio y, en tanto que Iglesia de Estado, era mantenida por un impuesto que pagaban todos los habitantes, independientemente de sus creencias. Los católicos tuvieron que sufrir entonces marginación política y social, pues se prohibió que actuaran como abogados u ocuparan puestos públicos, así como que convirtieran gente a su fe, con excepción de niños y niñas de padres católicos, de tal manera que se les permitió únicamente el culto privado. Paradójicamente, fueron las autoridades de la metrópoli inglesa las que en más de un caso tuvieron que intervenir para calmar los espíritus persecutorios de las colonias y garantizar algunas de las libertades religiosas.<sup>30</sup>

En cierto sentido, las colonias inglesas en América del Norte siguieron un curso similar al europeo, en materia de persecución e intolerancia intermitente. De la misma manera que en Europa el principio de *cuius regio, eius religio* separaba a las distintas confesiones permitiendo una primera forma de libertad religiosa, en el caso norteamericano cada colonia tenía su Iglesia "establecida", pero se perseguía o se daba trato desigual a las restantes. La tolerancia, cuando existía, era entendida en el sentido negativo, es decir como la aceptación de un mal menor en aras de la paz

---

30 *Ibid.*, p. 4.

pública. Ello situaba a los fieles de otras confesiones distintas a la mayoritaria en una especie de ciudadanía de segunda clase. Precisamente por este estado cuasi permanente de persecución o de desigualdad en el trato, es que se dan los primeros casos de búsqueda de una libertad religiosa más completa, los cuales culminarán en la puesta en práctica del principio de separación entre el Estado y las Iglesias.

El primer caso de un Estado tolerante en un sentido positivo fue el de Rhode Island, dirigido por Roger Williams, quien había sido perseguido y expulsado de Massachusetts en 1636 debido a su negativa a aceptar la jurisdicción del Estado sobre la conciencia de las personas. Una de las diferencias esenciales frente a las otras colonias fue precisamente que Rhode Island nunca tuvo una Iglesia “establecida” (junto con Pensilvania, Nueva Jersey y Delaware) y se erigió como una protesta contra la intolerancia religiosa. Sus principales dictados en esa materia se guiaron por la firme intención de mantener la libertad de conciencia y la tolerancia mutua. Se negaba de forma clara la idea de que era necesaria la uniformidad de religión en una nación o Estado porque eso era confundir lo civil con lo religioso, dando así la pauta para un posterior desarrollo de la noción de separación Estado-Iglesias, a lo largo del siglo XVIII.<sup>31</sup>

---

31 Robert T. Miller, *op. cit.*, p. 21.

Vemos así cómo se va gestando un principio de separación, central (aunque no absolutamente indispensable, como ya vimos) en la construcción de un Estado laico, a partir de una búsqueda de libertad religiosa.

Cuatro fueron entonces las fuentes principales que fortalecieron el sentimiento de separación de Estado e Iglesia: 1) la doctrina y acciones de las religiones radicales, que ponían en cuestión la alianza entre Iglesias establecidas y Estado; 2) el pragmatismo de las religiones conservadoras, que preferían la eliminación de las religiones establecidas a la preeminencia de cualquiera de ellas; 3) el desarrollo del deísmo, la religión natural y el racionalismo, y 4) el anticlericalismo y la hostilidad hacia la religión.<sup>32</sup> En el caso americano, más que en el europeo, las dos primeras fuentes parecen haber desempeñado un papel crucial en el desarrollo de la noción de libertad religiosa. La existencia de numerosas confesiones disidentes, más o menos radicales en términos religiosos, como la bautista, la cuáquera, menonita y presbiteriana, aunada a la de otras minorías como la católica, la judía, la luterana, etcétera, constituyó una fuerza importante en el momento que se definieron las principales constituciones estatales y la federal de los

---

32 Edwin Scott Gaustad, "A disestablished Society: Origins of the First Amendment", en James E. Wood Jr. (ed.), *Readings on Church & State, op. cit.*, pp. 25-39.



Estados Unidos. Por otro lado, la desconfianza mutua entre las grandes confesiones establecidas, como la congregacionalista y la anglicana, las llevó a que consideraran una mejor opción la separación del Estado de la Iglesia para no favorecer la preeminencia de ninguna. De esa manera se fue generando uno de los más importantes principios de libertad, al mismo tiempo que se construían los cimientos de un Estado no confesional. Esta separación de esferas fue entonces un producto de la pluralidad de denominaciones e Iglesias, al mismo tiempo que de la búsqueda de libertad religiosa. En Europa, por el contrario, el panorama fue distinto y en más de un caso la secularización del Estado supuso la continuación de la disputa entre la espada y la cruz, bajo el signo del regalismo y de un laicismo de corte anticlerical, sobre todo en el caso de los países católicos. Pero debemos tener en mente que en todas estas experiencias fue la lucha por la libertad de conciencia, de religión y de creencias en general lo que originó la necesidad de un Estado laico, no dependiente de la legitimidad proveniente de una confesión religiosa en particular.

La experiencia de las colonias inglesas de Norteamérica habría de conducir claramente al principio de libertad religiosa y al mismo tiempo al de separación, marcando así el particular desarrollo de esa nación.

El primer documento norteamericano donde se sostiene de manera abierta la libertad religiosa, como producto de la libertad de conciencia, es la Declaración de Derechos de Virginia, de 1776. En este se afirma “que la religión [...] solo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o por la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia [...]”.<sup>33</sup> Ese mismo año, otras asambleas de las colonias en vías de independizarse establecieron claramente en sus respectivas constituciones y declaraciones de derechos diversas regulaciones tendientes a garantizar la libertad de conciencia y de culto, aunque en algunos casos, como la Declaración de Delaware, esos derechos se limitaban a las personas que profesaban la religión cristiana. Era también el caso de la Constitución de Maryland, que sostenía que “es el deber de cada hombre el adorar a Dios de la manera que le parezca más aceptable; todas las personas que profesan la religión cristiana tienen igual derecho a la protección en su libertad religiosa”.<sup>34</sup> Las constituciones de Nueva Jersey y Carolina

---

33 “La Declaración de Derechos de Virginia”, en Henry Steele Commager (sel.), *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio Informativo de los Estados Unidos, s.f., pp. 6-7.

34 James E. Wood Jr., “Religion and the Constitution”, en James E. Wood Jr. (ed.), *The First Freedom. Religion and the Bill of Rights*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1990, pp. 8-9.

del Norte afirmaban también el derecho a la libertad e igualdad religiosa, pero la limitaban a los protestantes. La de Pensilvania sostenía la libertad religiosa como un derecho inalienable, pero lo limitaba a aquellos que reconocieran la existencia de un Dios.<sup>35</sup>

Como puede observarse, incluso en estos casos la libertad y sobre todo la igualdad avanzaban de manera titubeante. Sin embargo, a pesar de que estas constituciones y declaraciones de derechos eran “incompletas”, en el sentido que no tenían una aplicación universal, sino que limitaban su alcance, establecieron de hecho antecedentes inmediatos, indispensables para las formulaciones posteriores a la guerra de independencia. Una de las más importantes, que sin duda alguna es necesario mencionar y citar extensamente, es el Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia, impulsado esencialmente por James Madison y Thomas Jefferson. El Estatuto, aprobado por la Asamblea de Virginia en enero de 1786, es decir un año antes de la Constitución de los Estados Unidos de América, es uno de los documentos más claros en cuanto a las razones que llevaban a la necesidad del establecimiento formal de la libertad religiosa, así como en cuanto al contexto histórico que generó esas razones. Se afirmaba, por ejemplo, en sus considerandos:

---

35 *Idem.*

I. [...] Que la impía presunción de legisladores y gobernantes, tanto civiles como eclesiásticos, quienes siendo falibles como irreflexivos, asumieron el dominio sobre la fe de otros proclamando que sus propias opiniones y modos de pensar eran los únicos verdaderos e infalibles, y como tales trataron de imponerlos a los demás [...]; que es pecaminoso y tiránico obligar a un hombre a prestar contribuciones de dinero para la propagación de opiniones en las que no cree [...]; que nuestros derechos civiles no deben depender de nuestras opiniones religiosas [...]; que, por consiguiente, la proscripción de cualquier ciudadano como indigno de la confianza pública incapacitándolo para ocupar cargos de confianza y remunerados, salvo a condición de que profese tal o cual opinión religiosa o se aparte de ella, equivale a privarle inicuaamente de los privilegios y ventajas a que tiene natural derecho en común con sus conciudadanos [...]; que tolerar que el magistrado civil invada con sus facultades el campo de la opinión, y que restringir la profesión o propagación de principios partiendo del supuesto de su mala tendencia, es una falacia peligrosa que destruye inmediatamente toda libertad religiosa [...]; que para los fines específicos del régimen civil, habrá tiempo suficiente para que sus autoridades intervengan cuando los principios se infrinjan hasta convertirse en actos abiertos contra la paz y el buen orden; y por último que la verdad es grande y prevalecerá si se la deja libre [...]. II. La Asamblea General

resuelve que nadie será obligado a frecuentar o apoyar un culto, lugar o ministerio religioso, cualquiera que sea, ni será coaccionado, limitado, molestado o gravado en su cuerpo o bienes, ni sufrirá de otro modo a causa de sus opiniones o creencia religiosas; antes bien, todos los hombres son libres de profesar y de defender con razonamientos su opinión en asuntos de religión, y que esta en modo alguno disminuirá, aumentará o afectará sus capacidades civiles.<sup>36</sup>

Se pueden observar ya en este documento varios elementos que conducirían al principio de separación. Algunos de estos se reflejaron inmediatamente en los documentos posteriores que elaboraron los fundadores de la nación norteamericana. Así, por ejemplo, la Constitución de 1787 sostuvo que "nunca se exigirá una declaración religiosa como condición para ocupar ningún empleo o mandato público de los Estados Unidos".<sup>37</sup>

En todo caso, debido a que la Constitución había sido parca en cuanto a una declaración de derechos, James Madison presentó al Congreso una Declaración de Derechos bajo

---

36 "Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia (16 de enero de 1786)", en Henry Steele Commager (sel.), *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio Informativo de los Estados Unidos, s.f., pp. 6-7.

37 "Constitución de los Estados Unidos (4 de marzo de 1789)", en Henry Steele Commager, *op. cit.*, p. 14.

la forma de 10 enmiendas a la Constitución. La primera de ellas estaba destinada a garantizar la libertad religiosa que con tanta dificultad se había estado construyendo, pero al mismo tiempo establecía la necesaria separación entre el Estado y las Iglesias: "El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o la de imprenta [...]".<sup>38</sup> La libertad religiosa se alcanzaba entonces, paradójicamente para algunos, aunque naturalmente para otros, a través de lo que, años después, Jefferson llamaría "un muro de separación entre la Iglesia y el Estado". En efecto, el 1 de enero de 1802, Jefferson respondió a una pregunta que le había dirigido la Asociación Bautista de Danbury, Connecticut, respecto a la primera enmienda, con una carta redactada y revisada con cuidado, rápidamente hecha pública, en la que, entre otras cuestiones, afirmó:

Creyendo como ustedes que la religión es un asunto que descansa solamente entre el Hombre y su Dios, que a nadie más le rinde cuentas por su fe o adoración, que los poderes legítimos del gobierno alcanzan solo las acciones y no las opiniones, contemplo con soberana reverencia tal acto de todos los estadounidenses, quienes declararon que su

---

38 "Declaración de Derechos (3 de noviembre de 1791)", en Henry Steele Commager, *op. cit.*, p. 15.

legislatura “no debería hacer ninguna ley respecto al establecimiento de una religión, o prohibir la práctica libre de las mismas”, construyendo así un muro de separación entre la Iglesia y el Estado.<sup>39</sup>

Se terminaba así con la idea de que la religión no podía ser preservada sin el apoyo del gobierno, y que el orden social y por lo tanto el gobierno no podía subsistir sin el apoyo de una religión establecida. Por el contrario, los derechos y las libertades religiosas tenían más posibilidades de ser garantizadas globalmente en la medida que el Estado se desligaba de los asuntos religiosos, respetando su autonomía y, por lo mismo, estableciendo claramente sus límites sociales, los cuales no podían atentar contra la libertad de conciencia. Pero a la vez, por la misma razón, el Estado daba la pauta para establecer el ámbito de lo religioso como un asunto esencialmente privado (entre el Hombre y Dios), quedando la esfera pública como espacio de regulación de las acciones (no las opiniones) de los individuos y sus comunidades religiosas, independientemente de las creencias de cada quien. Como veremos, la cuestión del lugar de la religión en el espacio público/privado habría

---

39 Thomas Jefferson (John P. Kaminski, ed.), *The Quotable Jefferson*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 352. Ver también R. B. Bernstein, *Thomas Jefferson*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 138, y Joseph J. Ellis, *American Sphinx. The Character of Thomas Jefferson*, Nueva York, Vintage Books, 1998.

de resolverse con el tiempo y en cada lugar de manera diferente, de acuerdo a la trayectoria histórica de cada nación.

A estas alturas, debería de quedar claro que la religión, como tal, no es un impedimento para la construcción de la laicidad. Y comienza a ser evidente que tampoco debe suponerse como un obstáculo para el establecimiento de un Estado democrático. La cuestión es saber específicamente cuál religión o, mejor dicho, qué tipo de religiosidad es la que se vuelve más compatible con la democracia o con ciertas formas democráticas y qué tipo, por el contrario, se muestra incompatible con ella.

Alexis de Tocqueville fue, en ese sentido, un observador agudo de la democracia estadounidense y del papel crucial que desempeñó en ella la religión. El pensador francés buscó las causas a las que habría de atribuir el mantenimiento de las instituciones políticas de los americanos (mismas que él consideraba las más democráticas del mundo) “y la religión –sostenía Tocqueville– me ha parecido una de las principales”.<sup>40</sup> El origen estaba, según él, en el puritanismo de sus fundadores: “El puritanismo no era solamente una doctrina religiosa; se confundía [en el

---

40 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, biografía, prefacio y bibliografía de François Furet, París, Garnier-Flammarion, 1981, p. 179.



sentido de mezclarse] en varios puntos con las más absolutas teorías democráticas y republicanas".<sup>41</sup> En efecto, más de un especialista ha podido identificar cómo en Europa el radicalismo religioso, identificado en Inglaterra como "puritano", sentó las bases para una reforma democrática de las Iglesias, razón por la cual muchos fueron perseguidos en toda Europa.<sup>42</sup> Según Tocqueville, la civilización angloamericana era el producto de dos cuestiones perfectamente distintas "que en otros lugares se hicieron frecuentemente la guerra, pero que se consiguió en América incorporar, de alguna manera, una en la otra, y a combinar maravillosamente: hablo del espíritu de religión y del espíritu de libertad".<sup>43</sup> La paradoja relativa, como lo acabamos de observar en el caso de las posturas de Jefferson, es que esta religiosidad libertaria y democrática conducía eventualmente a la exigencia de la separación de esferas entre las Iglesias y el Estado. Un elemento que contribuiría a este desenlace, además del radicalismo reformista de muchos, era el hecho objetivo de la enorme pluralidad confesional y religiosa en general, instalada en las colonias norteamericanas. La exigencia de un Estado autónomo

---

41 *Ibid.*, p. 91.

42 Un estudio muy completo de estos movimientos religiosos es el de George H. Williams, *La reforma radical*, *op. cit.* El autor describe el "ala izquierda de la Reforma", compuesta por el anabaptismo, el espiritualismo y el racionalismo evangélico.

43 Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 103.

respecto a cualquier confesión en particular sería una consecuencia directa de esa pluralidad. Lo que no eliminaría, por otra parte, la estrecha relación –que creo continúa hasta ahora– entre religión y democracia norteamericana.



## **Democracia y laicidad en el contexto europeo**

La experiencia europea sería diversa y habría de generar una división mayor entre aquellos que consideraban que la religión era contraria al espíritu de libertad y a la democracia, mientras que otros insistían en la necesidad de preservarla con el conjunto de instituciones del Antiguo régimen. La Revolución francesa habría de difundir en todo el continente los valores propios del liberalismo y de la democracia representativa, basada en el principio de la soberanía popular. A lo largo del siglo XIX y hasta la Primera Guerra Mundial, los países europeos se debaten entre las fuerzas liberales, que impulsan gobiernos democráticos, y las conservadoras, que desean preservar formas aristocráticas o abiertamente autoritarias de gobierno. Las diversas Iglesias y confesiones religiosas quedan de alguna manera atrapadas en este conflicto y, sobre todo, identificadas en mayor medida con los sectores conservadores.

En términos generales, en los países de tradición protestante, por las características propias de su trayectoria histórica, el haber nacido bajo la protección de los príncipes, así como por su teología y concepción sociorreligiosa, se llegó con más facilidad a la idea de separación de los asuntos religiosos y civiles, o a una subordinación de las Iglesias al poder soberano. Observamos así un modelo de relación en el que la creación de Iglesias oficiales o nacionales no se contrapondría, eventualmente, a una laicización de las leyes y las políticas públicas. En los países de mayoría católica, por el contrario, hasta la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia se opone radical y rotundamente a cualquier idea de separación Estado-Iglesia o de tolerancia y libertad al resto de los cultos, lo cual genera un conflicto secular entre liberalismo e Iglesia católica. En este caso, en la medida en que la soberanía popular se identifica con el liberalismo, la democracia queda, por así decirlo, rehén del conflicto a lo largo de todo el siglo XIX. En Europa del Este, por su parte, la Iglesia ortodoxa, allí donde es mayoritaria, establece una alianza que confunde las soberanías y por lo tanto encamina a la religión en esas naciones a desempeñar un papel "identitario", aunque ciertamente alejado o desinteresado de las formas democráticas. Rousseau llega a ver claramente el tema de las distintas formas en que el Estado se relaciona con las religiones y particularmente con las Iglesias. El punto central

es el de la soberanía, como él lo expone para los casos de Inglaterra y Rusia:

Los reyes de Inglaterra se establecieron como jefes de la Iglesia y lo mismo hicieron los zares; pero al hacer esto se convirtieron menos en los señores que los Ministros; adquirieron menos el derecho de cambiarla que de mantenerla. No son legisladores. No son más que príncipes [...]. Hay por lo tanto dos potencias, dos Soberanos, en Inglaterra y en Rusia, así como en otras partes.<sup>44</sup>

El punto central de la disputa es entonces la soberanía y a quién corresponde. En el caso de la Iglesia católica, la clave para entender su relación con el Estado (y su pretensión soberana) es su doctrina de la Iglesia en tanto que sociedad perfecta. Según esta doctrina, "la sociedad espiritual y la sociedad temporal han sido deseadas por su Autor común, independientes una de otra, pero también jerarquizadas en razón de la desigual elevación de sus fines para desempeñar el papel que les es asignado a cada una en el diseño salvífico de Dios".<sup>45</sup> El origen de todo, nuevamente,

---

44 Jean-Jacques Rousseau, "Du Contract social: ou Principes du droit politique", *op. cit.*, p. 462.

45 Roland Minnerath, *Le droit de l'Eglise à la liberté: du Syllabus à Vatican II*, Paris, Editions Beauchesne (colección Le point théologique), 1982, p. 15.

es la ruptura de la unidad del cristianismo provocada por la Reforma protestante. Los príncipes protestantes reclaman una jurisdicción eclesiástica como propia del poder temporal y en esto se ven reforzados por los muy católicos reyes absolutistas. Autores como Samuel Pufendorf (1632-1694) y Justus Henning Böhmer dieron forma acabada a la tesis de que la Iglesia no forma en ningún caso una comunidad externa a la sociedad y, en tanto que “colegio de iguales”, no posee ningún poder o soberanía sobre los suyos, el cual permanece exclusivamente en manos de los príncipes. La reacción de los pensadores católicos no se hace esperar, encabezados por el jesuita (san) Roberto Belarmino (1542-1621), cuya doctrina gira alrededor de la unidad de la *Respublica christiana* y de la subordinación de las realidades temporales a las espirituales. Posteriormente, los canonistas del siglo XVIII utilizan la expresión “sociedad perfecta” sosteniendo que la Iglesia posee por lo menos una paridad jurídica con el Estado en la medida en que es una sociedad soberana, completa, independiente, es decir “perfecta” en su orden. Corresponde al también jesuita, Luigi Taparelli d’Azeglio, elaborar, en la primera mitad del siglo XIX, una teoría general sobre la relación entre los poderes civil y eclesiástico en tanto que sociedades perfectas, puesto que poseen todos los medios necesarios para alcanzar sus fines. Ambas instituciones estarían “dotadas

de estructuras de poder que ponen en marcha las funciones propias de toda sociedad soberana".<sup>46</sup>

De esa manera, a la fórmula liberal de "la Iglesia libre en el Estado libre", expresada por Cavour (por dar un ejemplo de lo que será el Estado liberal), los papas le oponen la de una relación de igualdad jurídica entre Estado e Iglesia, e incluso de subordinación del orden material al espiritual. Desde Pío IX hasta Pío XII se impone y se desarrolla en la Santa Sede la noción de Iglesia como sociedad perfecta "porque, por la expresa voluntad y por gracia de su fundador, ella posee en sí misma todos los recursos que son necesarios a su existencia y a su acción".<sup>47</sup> Pero, como algunas cosas tienen que ver con las dos jurisdicciones civil y religiosa, la Iglesia sostiene que el orden temporal se subordina al orden espiritual. Ello explica muy bien, por un lado, el carácter antiliberal de la Iglesia católica, que la llevará incluso a bendecir regímenes fascistas o militaristas y, por el otro, el tono secularista de las luchas liberales en la Europa católica (desde España hasta Austria, pasando por Francia e Italia) y América Latina, así como la razón por la cual la laicidad y el laicismo terminan identificándose con los Estados liberales, a lo largo de los siglos XIX y XX.

---

46 *Ibid.*, pp. 23-35.

47 *Ibid.*, pp. 37-60.



En los países de tradición protestante, la relación es más compleja por la relativa afinidad entre el protestantismo y el liberalismo, así como la rivalidad con el catolicismo. En cualquier caso, el tema central es el de la soberanía, es decir, quién detenta en última instancia el poder en una sociedad determinada. La democracia y la laicidad habrían de constituir elementos centrales en la construcción de Estados liberales por dos razones principales: 1) porque habrían de establecer la soberanía popular como fundamento del poder legítimo del Estado, y 2) porque, al eliminar las fuentes religiosas de ese poder, fundamentarían la marginación de las iglesias y agrupaciones religiosas del espacio público. La excepción (relativa) de esa regla son los Estados Unidos de América, en la medida en que el pluralismo confesional y la postura reformista radical de muchas confesiones hacen posible la creación de un Estado separado de las Iglesias y con instituciones democráticas e igualitarias que, de alguna manera, sin embargo, se sacraliza a través de esos ideales democrático-igualitarios. No existe allí un problema de soberanía porque las diversas confesiones asumen que la fuente de legitimidad política es sagrada, sin que alguna de ellas pretenda disputarla.

Otros Estados pretenderán formas diversas de sacralización secularizada (véase por ejemplo el fascismo o el nazismo), pero no cumplirán con ninguna de las premisas

esenciales de la democracia o el laicismo: no respetaban la libertad de conciencia, tampoco pretendían una igualdad ciudadana ni estaban basados en la soberanía popular. Las equívocas relaciones de las Iglesias cristianas (incluida la católica) con dichos regímenes muestran las dificultades que estas tuvieron para entender las consecuencias que acarrea la modernidad, con las democracias laicas, en sus formas de organización y en su relación con el poder.



## | Formas de laicidad

En el mundo occidental, históricamente, la laicidad ha sido combatida por la Iglesia católica (de manera formal, al menos, hasta el Concilio Vaticano II) y, en tiempos más recientes, por las Iglesias evangélicas conservadoras. Es en esa lógica que hay que entender que, en el camino de la construcción de Estados laicos, estos se vieron forzados a imponer su soberanía sobre todas aquellas corporaciones que aún le disputaban ese estatus. En particular, en los países de mayoría católica, como Austria, algunos *länder* alemanes, Francia, Italia y España, o los de América Latina, el siglo XIX presenció la lucha del liberalismo contra las monarquías del Antiguo régimen. En realidad, en muchos casos la lucha por el control soberano retomaba viejas disputas de las Coronas europeas contra la Iglesia católica, como el josefismo austriaco, el absolutismo francés o el regalismo español. Los liberales retoman esa disputa, pero la integran a una serie de reformas político-económicas, que

incluyen la eliminación de los privilegios, el establecimiento de una igualdad formal y la garantía de las libertades ciudadanas, como la de conciencia, de culto, de expresión, de comercio, de circulación, etcétera. La democracia avanza al mismo tiempo, aunque también de manera irregular, según las condiciones de cada país. En términos generales, los regímenes liberales establecen varias medidas destinadas a secularizar las instituciones estatales, comenzando por los registros de nacimiento y los contratos matrimoniales, así como la secularización de los cementerios, pasando por la escuela pública, los hospitales, las universidades y muchas de las organizaciones sociales de caridad o beneficencia. En América Latina, allí donde los grupos liberales logran establecerse en el gobierno, como México, Argentina o Brasil, la Iglesia católica, como ya dijimos, abrumadoramente mayoritaria en esos países, se alineó durante todo ese siglo con los representantes del Antiguo régimen (en general, las monarquías) y sus aliados conservadores. En más de una ocasión apoya las guerras fratricidas para restablecer el orden conservador. De cualquier manera, prevalece un modelo de laicidad liberal, con una oligarquía ilustrada que desconfía de la Iglesia, aunque, sin embargo, todavía la considera parte esencial del orden social. En esa medida, el proceso de traslado de la fuente de legitimidad política es interrumpido. En Francia, a lo largo del siglo XIX permanece un régimen de cultos

(públicos) reconocidos (el católico, el luterano, el reformado o calvinista y el israelita), lo que convierte a los ministros de esos cultos en funcionarios del Estado. La escuela pública laica se desarrolla en la III República a partir de 1871 y, finalmente, en 1905 se establece la separación entre el Estado y las Iglesias, siguiendo más el modelo mexicano que el norteamericano. En el caso italiano, la unificación del país y la toma de Roma en 1870 desencadenarían incluso un conflicto de larga duración, donde la Santa Sede buscaría impedir, durante décadas, la participación de los católicos en las elecciones democráticas del reino. El conflicto permanecería hasta que Mussolini firmara junto con el secretario de Estado de la Santa Sede los Tratados de Letrán en 1929.

El fin de las oligarquías trajo sin embargo nuevas sacudidas para la laicidad y para la democracia liberal. En México, los trágicos acontecimientos que condujeron a la revolución armada, particularmente después de la Decena Trágica con el asesinato de Madero en 1913 y el involucramiento de dirigentes seculares católicos y miembros de la jerarquía eclesial, habría de conducir eventualmente a una reforma constitucional que incluyó una serie de medidas anticlericales y, por lo mismo, a una laicidad autoritaria. En Brasil y Argentina la caída de los regímenes oligárquicos desemboca en regímenes populistas-nacionalistas, de

corte antiliberal, que se apoyan nuevamente en la Iglesia católica, desmantelando buena parte del entramado institucional laico del Estado. En su lugar, se establece lo que alguien llamó “un concordato moral” nacional católico, que habría de perdurar incluso hasta la época de las dictaduras militares en América Latina. La democracia se convierte en un ejercicio ficticio para legitimar los golpes de Estado o las dictaduras civiles o militares. Así, mientras que en el Cono Sur la laicidad desaparece, en México se manifiesta autoritaria.

La derrota de las dictaduras fascistas en Europa abre nuevamente el camino a las democracias (donde los demócrata-cristianos desempeñan un papel fundamental) y a regímenes liberales que eventualmente secularizarán la vida pública. En América Latina la democracia tendrá que esperar hasta la caída de los regímenes militares en la década de los ochenta del siglo XX. Como un producto directo de esa democratización, se abre entonces a partir de ese momento una nueva puerta para la laicidad de las constituciones e instituciones estatales. México, Colombia, Brasil y Argentina generan reformas constitucionales importantes, a pesar de la fuerte resistencia de la Iglesia y los sectores más conservadores. Aparecen además las Iglesias evangélicas que construyen coaliciones conservadoras para frenar las nuevas medidas laicizantes.

El tercer milenio trae consigo un “nuevo” fenómeno político que habrá de expandirse en todo el mundo, afectando a su vez a la democracia y la laicidad. Se trata del populismo, que reformula algunos de los aspectos del populismo original de mediados del siglo XX, pero en términos postseculares, en la medida que integra elementos de religiosidad y mística popular, al mismo tiempo que toma distancia de las instituciones eclesiales tradicionales. En el caso europeo o norteamericano apela a la religión en forma identitaria, que rechaza la pluralidad, a partir de una tradición histórica cristiana, ligada a posturas políticas conservadoras. Se conecta entonces a una reivindicación supuestamente étnica, “blanca” frente a las crecientes migraciones de otras partes del mundo. En el caso latinoamericano, es un populismo que se asume como una forma de “democracia participativa”, que apela al “pueblo” bajo formas políticas mesiánicas que conectan con una religiosidad popular, la cual ha estado históricamente en contrapunto con la ortodoxia oficial y acostumbrada a una relativa autonomía de gestión. Es en ese sentido, una religiosidad que encaja muy bien con el rechazo populista a las instituciones políticas liberal-democráticas. Al mismo tiempo, es una expresión de una cierta secularización, en la medida en que expresa formas mezcladas de religiosidad o espiritualidad. Ese “bricolaje” religioso, donde una persona puede al mismo tiempo declararse católica y creer en la reencarnación,



mientras se sube a una pirámide para recibir energía cósmica o participar en una reactualización de una ceremonia prehispánica es una manifestación que suele compaginar con un lenguaje populista, el cual apela igualmente a una tradición esencialista del pueblo y sus saberes ancestrales.

Este breve repaso histórico nos permite ya encontrar claramente una diversidad de laicidades posibles, así como las distintas maneras de relacionarse con la religión y la democracia. Podemos encontrar entonces laicidades liberales, autoritarias, abiertas a la cooperación con las religiones o estrictamente separatistas, por ejemplo. Algunos especialistas han tratado recientemente de establecer una caracterización de la laicidad en el mundo a partir de experiencias nacionales diversas, tratando de observar en qué medida la libertad de conciencia y la igualdad son respetadas, mediante diversas formas de separación o autonomía de lo político frente a lo religioso.<sup>48</sup> Jean Baubérot y Micheline Milot refieren así a seis tipos-ideales:

1) *Laicidad separatista*. Como su nombre lo indica, es un tipo de laicidad donde la separación puede aparecer como una finalidad en sí, siendo incluso su característica

---

48 Jean Baubérot y Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, París, Seuil, 2011. Ver particularmente el capítulo 3 de la segunda parte, pp. 87-117.

determinante y esencial. En este caso se lleva al máximo posible la ruptura entre la esfera privada y la pública. La mayoría religiosa suele estar a favor de dicha concepción, porque en la práctica termina aplicándose sobre todo a las religiones minoritarias. Es el caso del manejo público de los símbolos religiosos, donde la mayoría asume lo suyos como naturales y al mismo tiempo se resiste a la manifestación pública de los símbolos religiosos de las minorías. Por dar un ejemplo, se instalan árboles de Navidad en todas partes, pero si otra religión quiere colocar en la vía pública sus propios símbolos, se generan resistencias y negativas rotundas. De esa manera, "si la laicidad de tipo separatista puede constituir un momento de emancipación, ciertamente radical, pero necesario en ciertos contextos, en otros puede volverse opresivo para la libertad de conciencia y de igualdad".<sup>49</sup>

2) *Laicidad autoritaria*. Se trata aquí de ciertos casos donde el Estado puede deshacerse de los poderes religiosos que considera amenazantes para la estabilidad política y justificar incluso las limitaciones a su autonomía a nombre de valores superiores, es decir, una "razón de Estado". Suele venir acompañado de una injerencia del poder público en los asuntos religiosos, limitando su libertad de expresión

---

49 *Ibid.*, p. 95.

o de manifestación. Los casos que se ofrecen como ejemplo son los de la Turquía de Kemal Atatürk, de Irán en 1928, Túnez en la segunda mitad del siglo XX o incluso Francia en el siglo XIX, con el régimen de reconocimiento de cultos establecido por Napoleón. En este caso, la separación y la libertad de conciencia se encuentran debilitados, incluso cuando el Estado trata a todas las religiones con igualdad. Si se quisiera considerar a China como un país laico, encargaría también en esta categoría.

3) *Laicidad anticlerical*. Los autores explican que en los casos en los que las religiones o Iglesias han enmarcado las diversas expresiones de la vida social, la oposición al poder ejercido por las jerarquías religiosas y clericales se hace más fuerte a lo largo del proceso de emancipación política del Estado. Es la trayectoria ya explicada de la laicidad combativa en buena parte de los países con mayoría católica. En esta forma de laicidad la religión se excluye del espacio público, con la consecuente afectación en muchos casos a la libertad de conciencia, en virtud de las posibles persecuciones a los miembros del clero o a sus seguidores que se oponen al nuevo estado de cosas. México es, en ese sentido, un claro ejemplo de ello, sobre todo en la época de la Revolución mexicana durante el periodo agudo de 1913-1938 y con secuelas hasta los tiempos actuales.

España, Italia, Francia y muchos países de América Latina o del Este europeo también han conocido este fenómeno.

4) *Laicidad de fe cívica*. Podríamos llamarla también *laicidad de religión civil*, para dejar más claro de qué se trata. Tendría que hacerse, sin embargo, la aclaración de que no se trata de una "religión civil" como la definiría Robert Bellah para el caso de los Estados Unidos (cuyas diferencias esenciales señalan atinadamente Milot y Baubérot), sino más bien tal como la definió Émile Durkheim, en el sentido de valores cívicos que sustituyen a los religiosos, pero generan igualmente una cohesión social. En este caso la laicidad se alimenta de valores sociales y políticos, generalmente sustitutivos de la religión, por lo que a veces toma forma de "fe cívica" obligatoria. Se acerca al modelo de laicidad separatista, pues hay una exigencia implícita de adhesión por parte de las minorías religiosas a los valores compartidos por la mayoría religiosa, por lo que se afectan los derechos de expresión religiosa de muchas minorías. Fue el caso de los Estados Unidos de América, cuando se asumía que los valores a compartir eran esencialmente los del protestantismo, en Inglaterra los del anglicanismo, o los del catolicismo en América Latina. Ello afecta evidentemente la libertad de conciencia de todas las minorías religiosas que, para asumirse como integrantes de

una comunidad, requieren secularizar tanto sus expresiones como sus comportamientos y ocultar sus preferencias religiosas.

5) *Laicidad de reconocimiento*. Quizás habría que llamarla más bien *laicidad libertaria* en la medida que se refiere al reconocimiento de la autonomía moral del individuo. Esta laicidad le da la primacía a la justicia social y al respeto de las decisiones individuales. La libertad de conciencia y de religión, así como la igualdad, son en este caso derechos inalienables. “La expresión libre de las decisiones religiosas o morales de los ciudadanos en la vida pública se vuelve una preocupación esencial en el tipo de acomodo laico de las instituciones y de las políticas públicas, porque descansa sobre el postulado de la autonomía moral de cada individuo en la conducta de su vida y en las decisiones sobre sus concepciones del mundo”.<sup>50</sup> Cada quien goza del máximo de libertad, en la medida que esta es compatible con la de los otros. En este caso la acción del Estado para garantizar dicho sistema de libertades se vuelve crucial. Esta forma de laicidad es la que en décadas recientes ha generado los espacios para múltiples reivindicaciones libertarias, por ejemplo, el derecho de las mujeres a interrumpir su embarazo, el derecho de las parejas

---

50 *Ibid.*, p. 110.

del mismo sexo al matrimonio y la adopción, o el derecho a morir con dignidad (eutanasia) de quienes así lo decidan.

6) *Laicidad de colaboración*. Es el caso de un Estado que se reconoce autónomo de las autoridades religiosas, pero que solicita la colaboración de estas en diversos terrenos. La característica fundamental de esta laicidad es la libertad religiosa de los grupos y su expresión en la esfera pública. Sin embargo, en este caso el principio que se debilita es el de igualdad, ya que es imposible que todas las religiones participen por igual, y esto conduce a que se afecte el principio de neutralidad y separación, así como la libertad de conciencia, en la medida que algunas autoridades religiosas aspiran a influir en las políticas públicas. El Estado se ve rápidamente cuestionado por los valores morales que termina empujando, debido a una desigualdad en las fuerzas y formas de participación religiosa. Esta forma de laicidad encuentra muchos problemas en la práctica, incluso cuando asume el disfraz de códigos morales, pues es evidente que estos siguen influidos por las religiones mayoritarias o por aquellas que se han logrado insertar en las instituciones públicas.

La tipología descrita, que ciertamente podría incluir una denominación diferente o simplemente ser distinta, nos permite entender que no existe una laicidad única e inmutable, sino

que hay diversos tipos que han tenido trayectorias distintas y se han adaptado a realidades nacionales o regionales diversas. También es posible comprender que estas concepciones de laicidad pueden incluso coexistir en una misma sociedad o en un mismo Estado. Por esa razón, más que buscar definir tipos ideales o adjetivos a la laicidad, quizás sería más productivo para el análisis el definir las particularidades de los distintos modelos de laicidad, para entonces compararlos con los diversos modelos de democracia y conocer mejor su articulación.

# Los caminos sinuosos de la democracia moderna

No hay aquí suficiente espacio para hablar sobre la enorme diversidad de concepciones, debates y posicionamientos acerca de la democracia. Asumo, sin embargo, que hablando de la democracia moderna, entendida como aquella que surge a partir de la lucha contra el poder absoluto de príncipes, papas y reyes, podemos identificar una trayectoria que se fortalece con la reivindicación de los derechos humanos, políticos y luego sociales, así como de tercera y cuarta generación. Michael Coppedge señala que “casi todas las definiciones de democracia encajan en seis modelos que se superponen: democracia socioeconómica, participativa, popular, representativa, liberal y deliberativa”.<sup>51</sup> Definir “la” democracia contemporánea es, en efecto, un ejercicio muy complejo, particularmente porque forma

---

51 Michael Coppedge, *Democratization and research methods*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, p. 12.



parte de las discusiones políticas en curso. Podemos, sin embargo, apuntar algunas de las características que la constituyen: elecciones regulares a través del voto libre y secreto, sufragio universal, plazos de gobierno claramente delimitados, política partidista con libertad de discusión y decisión interna, representación general y proporcional, límites constitucionales al poder establecido, separación de poderes y contrapesos, garantía de derechos políticos y libertades civiles, posibilidad de debates públicos libres (libertad de expresión, de prensa y de los medios de comunicación), igualdad de oportunidades para participar en política y en los órganos de gobierno, transparencia y rendición de cuentas, etcétera.<sup>52</sup> La lista es larga y, por lo tanto, cuestionable y modificable. Por ejemplo, como señala Coppedge, “la democracia socioeconómica enfatiza la ecualización de la riqueza, el ingreso y el estatus como prerrequisitos para la igualdad política y al mismo tiempo como un fin en sí mismo”.<sup>53</sup> En ese sentido, es comprensible que algunos modelos privilegien las medidas tendientes a obtener oportunidades iguales, más que a defender las libertades políticas. Me parece que, sin embargo, podríamos argumentar que ciertos elementos podrían agregarse, más que cuestionar los anteriormente indicados. Aun

---

52 *Ibid.*, pp. 15-16.

53 *Ibid.*, p. 12.

así, debemos admitirlo, para algunas personas esos modelos no se suman, sino que son excluyentes.

La democracia, definida como el gobierno del pueblo (es decir, cuando el poder soberano reside en el pueblo), toma sin embargo diversas acepciones que la intentan definir o circunscribir a ciertas experiencias específicas. Montesquieu, para dar solo un ejemplo, decía que había tres especies de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico, y ligaba la democracia al republicano.<sup>54</sup> La diferencia entre el monárquico y el despótico es que en ambos gobernaba solo uno, pero en el primer caso con sujeción a leyes fijas y preestablecidas, y en el segundo sin ley ni regla, “pues gobierna el soberano según su voluntad y sus caprichos”.<sup>55</sup> Montesquieu señalaba que en la democracia el pueblo es, desde cierta perspectiva, el monarca y, desde otras, el súbdito. Y agregaba que el pueblo:

No puede ser monarca más que por sus sufragios que son sus voluntades. La voluntad del soberano es el soberano mismo. Las leyes que establecen el derecho de sufragio son entonces fundamentales en ese gobierno. En efecto, es

---

54 Montesquieu, “De l’esprit des lois”, en *Œuvres complètes*, II, presentación y notas de Roger Caillois, París, Gallimard NRF (Bibliothèque de la Pléiade), 1951, p. 239.

55 *Idem*.

tan importante de reglamentar cómo, por quién y a quién, sobre qué los sufragios deben ser emitidos, como es en una monarquía saber quién es el monarca, y de qué manera él debe gobernar.<sup>56</sup>

Los elementos básicos de la democracia están claros. Sin embargo, más allá de esa definición, las formas de gestión de esa democracia se vuelven problemáticas y por lo tanto sujetas a discusión. Montesquieu da el ejemplo de Atenas y Lacedemonia, que fijaron el número de ciudadanos en 10 mil, y las compara con Roma, en cuyo caso el no haber fijado su número habría sido una de las principales causas de su ruina. Estamos hablando entonces de que la democracia puede adquirir varias formas, desde la directa hasta la representativa, pasando por la participativa, la referendaria o la plebiscitaria.

En todo caso, la democracia moderna, esa que surgió para luchar contra el absolutismo, contra los privilegios y contra el autoritarismo, ha recorrido un largo camino, que aquí no podemos trazar más que someramente. Si en el siglo XIX la democracia liberal se tuvo que debatir contra la democracia parlamentaria de corte autoritario de algunas monarquías, particularmente en Europa central, en el siglo XX

---

56 *Ibid.*, p. 240.

esa misma democracia enfrentó tanto al fascismo (rabiamente antiliberal) como a la llamada democracia popular, donde el partido único se constituyó en el depositario de la soberanía popular. El fin del siglo XX fue testigo de la caída de ese modelo en la Unión Soviética, pero este sobrevivió en lugares como China, Vietnam o Cuba. En América Latina, la caída de los regímenes oligárquicos liberales desembocó en democracias populistas, corporatistas en el mejor de los casos, herederas del fascismo, que en lo formal respetaban los procesos democráticos, pero que en la práctica solo constituyeron mecanismos de validación de poderes fácticos (clero, militares, civiles). En la mayor parte de los casos, estas "democracias populistas", por su carácter antiliberal, se apoyaron nuevamente en las instituciones religiosas para reforzar su legitimidad, horadando así los débiles cimientos democráticos existentes. Solo el fin de las dictaduras militares, la consolidación de los derechos humanos y el retorno (si se le puede llamar así) de la democracia liberal a la región, en la década de los años ochenta, permitió nuevamente consolidar las instituciones democráticas, apoyándose al mismo tiempo en procesos de laicización de las instituciones políticas. Sin embargo, así como lo hicieron en la década de los años treinta del siglo pasado, utilizando formalmente el sistema democrático liberal para tomar o mantenerse en el poder, en el siglo XXI los populismos retornan con fuerza inusitada, no

solo en Latinoamérica, sino en muchas otras partes del mundo, desde Turquía hasta los propios Estados Unidos de América. De esa manera, además de la competencia con las llamadas democracias populares (particularmente con China, la cual adquiere más bien tonos económicos), la democracia liberal, transformada después de la Segunda Guerra Mundial en democracia constitucional, ahora tiene que enfrentarse a la democracia populista. Esta, una vez que utiliza los mecanismos democráticos electorales, tiende sin embargo a atacarla en sus bases, particularmente a partir de la destrucción del orden legal y su sustitución por una supuesta representación del pueblo a través del líder o el movimiento o partido político que lo llevó al poder. Las elecciones siguen existiendo, pero frecuentemente son distorsionadas por un manejo clientelar y faccioso. La democracia constitucional, por el contrario, busca consolidar las instituciones que evitan la concentración y el abuso de poder, a través de contrapesos, transparencia en la gestión y rendición de cuentas de los gobernantes. El desenlace de este enfrentamiento, el cual podría ser de larga duración, no es claro todavía.

## **A manera de conclusión: ¿Por qué la democracia tiene que ser laica y la laicidad tiene que ser democrática?**

Regresamos entonces a nuestro punto de partida. La pregunta sigue siendo la misma, pero no podemos avanzar hasta que no reconozcamos que las posibles correlaciones dependen de las múltiples formas que pueden asumir la democracia, la religión y la laicidad. Como ya vimos, entre la democracia y la laicidad se va tejiendo a lo largo de los siglos una identidad de valores: soberanía popular, protección de la libertad de conciencia, así como de las otras libertades que se desprenden de ella (como la de religión, de expresión, de imprenta o de convicciones éticas o filosóficas), igualdad de todos (y todas) ante la ley y no discriminación. La religión desempeña un papel central, aunque ambivalente en esta creciente convergencia entre laicidad y democracia, pues está en el origen de la búsqueda moderna de protección a la conciencia y en formas radicales de organización, democráticas, que rompen

con los esquemas verticales de gestión de los bienes de salvación. Muchos de ellos están en la base de modelos de laicidad respetuosos de estas libertades. Sin embargo, al mismo tiempo, otras expresiones religiosas, colectivas o individuales, se muestran opuestas no solo a la laicidad, sino a cualquier manifestación de la modernidad, como lo son el libre pensamiento, la ciencia o el pluralismo. En suma, debemos reiterarlo, no todas las expresiones religiosas son iguales, como no lo son las democracias, las laicidades o los regímenes que se adscriben a ellas. Por la misma razón, es importante reconocer que las laicidades pueden adquirir características distintas en el tiempo y en el espacio: lo que en algunos lugares puede ser visto como una violación a los derechos humanos, en otros se entiende como una defensa indispensable de las instituciones que defienden los mismos. Un ejemplo de ello es la prohibición del velo musulmán en la escuela pública francesa; mientras que desde algunas miradas provenientes de países anglosajones dicha prohibición es incomprensible, para los franceses su uso está ligado a la expansión del fundamentalismo islámico y por lo tanto a una amenaza a los valores de la República en el lugar mismo de la reproducción de los mismos, es decir, la escuela pública. Lo mismo puede decirse de algunas medidas laicas en México, como la prohibición a "la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra

o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa”.<sup>57</sup> Estas medidas pueden parecer absurdas, innecesarias e incluso violatorias de derechos políticos (lo cual es, por supuesto, discutible), pero no se entienden sin conocer la historia y trayectoria de cada país y de cada laicidad. Lo importante en este caso es reconocer aquellas razones que vieron nacer cierto tipo de medidas, si las circunstancias han cambiado y, sobre todo, si su modificación o eliminación ponen en peligro los fundamentos del Estado laico. La pregunta clave sería: ¿el velo islámico o la referencia confesional de algunas agrupaciones religiosas atenta contra la fuente de legitimidad secular o laica de las instituciones estatales?

Ahora bien, mientras que la democracia constitucional se sigue construyendo a partir del reconocimiento de los derechos humanos de todos y particularmente de las minorías, se acerca naturalmente a un tipo de laicidad que aquí hemos denominado “de reconocimiento de la autonomía moral del individuo”. El Estado de derecho se convierte entonces en un régimen que garantiza a la población el máximo posible de libertades, en el respeto a los derechos de terceras personas, sin que exista una norma moral,

---

57 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 130, disponible en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf\\_mov/Constitucion\\_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf)



religiosa o filosófica que se imponga por unos a otros, a través de las políticas públicas, ni explícita ni implícitamente. Y conecta a la perfección con esta forma de laicidad. En este caso, la libertad de conciencia hace posible ir más allá de las originales reivindicaciones de libertad religiosa o de creencias que defendió el Estado que surgió de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII; permite la adquisición de nuevas libertades, tanto colectivas como individuales, no contempladas por las reivindicaciones que dieron origen al que hoy llamamos Estado laico. Esta conexión entre democracia constitucional y laicidad de reconocimiento de la autonomía moral del individuo es a la que nos referimos la mayor parte de los especialistas cuando hablamos de la identidad entre democracia y laicidad.

Hay, sin embargo, otras conexiones de regímenes que se declaran democráticos y que proponen otro tipo de laicidades. La República Popular China, por ejemplo, que se asume como una democracia popular, propondría un tipo de gestión autoritaria, negadora no solo de la libertad religiosa, sino también de otras convicciones éticas o filosóficas distintas a las promovidas por el Partido Comunista. Desde esa perspectiva, es difícil catalogar a dicho régimen como "laico", pero si así lo fuera, sería ciertamente una laicidad autoritaria, conectada con una democracia popular.

En las democracias occidentales contemporáneas, por el contrario, el reto más importante lo representan los populismos, pues suelen tener una peculiar relación con el fenómeno religioso.<sup>58</sup> Hay que recordar que los populismos suelen presentarse como una fuerza política moral, en contra de una élite que es percibida como corrupta y autocomplaciente. Introduce una visión del mundo binaria en que todo se divide en amigos y enemigos, aliados o rivales, sin espacio para posiciones intermedias.<sup>59</sup> Por eso,

- 
- 58 He desarrollado más ampliamente algunas de estas ideas en un texto titulado *Populism, Religion, and Secularity in a Comparative Perspective: Latin America and Europe*, el cual será publicado próximamente como parte de la serie de cuadernos de trabajo del programa de investigación del Humanities Centre for Advanced Studies (HCAS), *Multiple Secularities-Beyond the West, Beyond Modernities*, de la Universidad de Leipzig, Alemania.
- 59 La bibliografía sobre populismo es enorme y tiende a aumentar recientemente, por la creciente importancia del tema. Algunos trabajos sobre el tema son: Manuel Anselmi, *Populism, An Introduction*, Londres, Nueva York, Routledge (Key Ideas), 2018; Cas Mudde y Cristóbal Rovira, *Populism: A Very Short Introduction*, GB, Oxford University Press, 2017; Cas Mudde y Cristóbal Rovira Kaltwasser (eds.), *Populism in Europe and the Americas. Threat or Corrective for Democracy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press (Frontmatter), 2007; John Bellamy Foster, "This is not Populism", en *Monthly Review; An Independent Socialist Magazine*, 1º de junio de 2017; Karl Aiginger, "Populism: Root Causes, Power Grabbing and Counter Strategy", en *Intereconomics. Review of European Economic Policy*, vol. 55, núm. 1, Forum, Leibniz Information Center for Economics, 2020; New York Times E. S. (ed.), *Populism*, 2019, disponible en <http://ebookcentral.proquest.com>; Annie Collovald, "Populisme", en *Quaderni. Nouveaux mots du pouvoir: fragments d'un abécédaire*, núm. 63, primavera 2007, DOI: 10.3406/quad.2007.1786, disponible en [http://www.persee.fr/doc/quad\\_0987-1381\\_2007\\_num\\_63\\_1\\_1786](http://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_2007_num_63_1_1786). Paul Marschall

en los regímenes populistas la religión desempeña un papel ambiguo, pues es usada frecuentemente como instrumento para generar o reforzar identidad tradicional de una determinada o supuesta cultura nacional, rechazando a otras, que son vistas o catalogadas como intrusiones extranjeras o enemigos internos. Desde esa perspectiva, “los otros” se convierten en enemigos, en el mal y la corrupción que debe ser decimada o eliminada. En ocasiones, entre los gobiernos de este tipo y algunos grupos religiosos se establecen alianzas no-formales, usándolas políticamente e integrándolas en sus esquemas ideológicos. A pesar de ello, en el largo plazo esas coaliciones suelen terminar en abiertos enfrentamientos, debido, entre otras razones, a que un “nuevo orden moral” tiende a competir e incluso sustituir a las instituciones religiosas tradicionales.

Teniendo en mente nuestra definición de laicidad, como un proceso de transición de las fuentes de legitimidad del poder público, podemos entonces observar que, como

---

y Stephan Klingebiel, “Populism: consequences for global sustainable development”, en *Briefing Paper*, núm. 8, Deutsches Institut für Entwicklungspolitik (DIE), Bonn, 2019, disponible en <http://dx.doi.org/10.23661/bp8.2019>; Niels Boel, Carsten Jensen y André Sonnichsen, “Populism and the Claim to a Moral Monopoly: An Interview with Jan-Werner Müller”, en *Politik*, núm. 4, año 20, 2017. En América Latina la obra del postmarxista lacaniano Ernesto Laclau ha sido una referencia obligada, en particular *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, publicado en inglés como *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.

consecuencia de cálculos político-electorales o de sinceras creencias religiosas, los populismos han reintroducido de distintas maneras lo religioso o lo sagrado en la esfera del Estado, mermando con ello las bases democráticas del régimen. En algunos casos, como ya se ha mencionado, establecen alianzas con instituciones religiosas. En otros, el liderazgo populista apela a fuentes religiosas o sagradas para legitimar su poder, convirtiéndose en una especie de Sumo Sacerdote que pronuncia juicios morales al mismo tiempo que maneja los asuntos civiles del gobierno. Por todas estas razones, es difícil catalogar a los populismos como laicos, a menos que los asociemos a un tipo de laicidad de fe o religión cívica, misma que, como ya hemos visto, convierte a las minorías en elementos ajenos o extraños a la sociedad, generando desigualdad y discriminación.

En los países desarrollados, el populismo ha incorporado elementos religiosos de distinta manera. El antisemitismo y la islamofobia han impactado la cultura secular, reintroduciendo una discusión social acerca del papel histórico del cristianismo con reconsideraciones sobre las identidades y el pluralismo. Así, aunque estos países son vistos como secularizados y están más allá de la intervención de las instituciones religiosas tradicionales, el factor religioso parece desempeñar un papel identitario, así como una vaga referencia, disfrazada de moralidad pública. Partidos como

Vox, en España, Rassemblement National en Francia, o Alternative für Deutschland (AfD) se asumen como laicos, pero con posturas ultraconservadoras, negadoras de la libertad de conciencia y de la diversidad. AfD, por ejemplo, respecto al velo y otras vestimentas islámicas, propone la prohibición de su uso en general y en particular a funcionarios públicos, maestros y estudiantes,<sup>60</sup> siguiendo en sus propias palabras “el modelo francés”, refiriéndose a una postura política xenófoba que se asume laica y que en cierto sentido lo es bajo su forma entre autoritaria y lo que aquí llamamos de fe o *religión cívica*, donde la fe de la mayoría se asume como natural y la de las minorías como extranjerizante y ajena a las tradiciones nacionales. Es, en suma, un modelo de laicidad (si acaso podemos definirlo como tal) que claramente castiga a las minorías y ciertamente no respeta la libertad de conciencia ni la igualdad. Hace ya algunos años, Jean Baubérot escribió un libro para denunciar la instrumentalización que la ultraderecha de su país (particularmente Marine le Pen y el entonces Frente Nacional) estaba haciendo de la laicidad, transformándola en un arma propagandístico-electoral de corte antiislámico. Una confiscación del verdadero espíritu de la laicidad,

---

60 Alternative für Deutschland, *Manifesto for Germany. The Political Programme of the Alternative for Germany*, 2016, p. 49, disponible en [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/04/2017-04-12\\_afd-grundsatzprogramm-englisch\\_web.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/04/2017-04-12_afd-grundsatzprogramm-englisch_web.pdf)

ante lo cual hacía una serie de propuestas destinadas a refundar una “dinámica laica”.<sup>61</sup> Era la prueba de que una cierta forma de entender la laicidad podía transformarse en el reverso de los valores que la generaron y la construyeron. Lo mismo podría decirse de algunas formas de concebir la democracia. Y, sin embargo, me parece que estamos obligados a comprender que tanto esta como la laicidad pueden adquirir, y de hecho han adquirido, formas en cierto sentido contrarias al espíritu que las creó.

Podemos asumir que la identificación de la laicidad con la democracia ha sido un largo proceso, que ha conocido diversas formas de laicidad y de democracia. Algunas de ellas han sido restrictivas en cuanto a la libertad de conciencia, a la igualdad y a los derechos de todas las personas, e incluso han asumido formas autoritarias. Por lo tanto, podemos también concluir que la identificación que hacemos buena parte de los especialistas entre democracia y laicidad se refiere tanto a una forma de democracia (representativa, constitucional y núcleo de un Estado de derecho) como a una forma de laicidad (que reconoce la libertad de conciencia y los derechos, para todos y todas, que de ella emanan, además de promover la igualdad y la no discriminación). Para ello, esta última ha requerido la

---

61 Jean Baubérot, *La laïcité falsifiée*, París, La Découverte, 2012.

expulsión del elemento religioso como fuente de legitimación del poder político. Y en ese sentido no debemos confundirnos: no se trata de la eliminación de las religiones y creencias de todo tipo de la vida pública, sino de su presencia en las instituciones estatales, en tanto fuente de legitimidad de estas. Las instituciones deben ser laicas, pues están al servicio del conjunto de los habitantes en una determinada sociedad, independientemente de sus creencias religiosas o convicciones éticas. La *res publica* es de todos y por lo tanto debe ser laica. ¿En qué sentido debe ser laica? Es probablemente un objeto de disputa como es el del sentido de la democracia. Pero si queremos construir sociedades con más derechos y con más libertades, me parece que debemos abogar por una laicidad y una democracia lo más plenas posibles, sin exclusiones, de acuerdo a la trayectoria histórica, condiciones y posibilidades de cada sociedad. Por una convergencia entre ambas, que signifique que la gente tiene más posibilidades de vivir su vida como su conciencia, sus creencias y sus preferencias personales le dicten. En ese sentido, en efecto, la laicidad debe ser democrática y la democracia debe ser laica.

## | Referencias bibliográficas

Aiginger, Karl, "Populism: Root Causes, Power Grabbing and Counter Strategy", en *Intereconomics. Review of European Economic Policy*, vol. 55, núm. 1, Forum, Leibniz Information Center for Economics, 2020.

Alternative für Deutschland, *Manifesto for Germany. The Political Programme of the Alternative for Germany*, 2016, disponible en [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/04/2017-04-12\\_afd-grundsatzprogramm-englisch\\_web.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/04/2017-04-12_afd-grundsatzprogramm-englisch_web.pdf)

Anselmi, Manuel, *Populism, An Introduction*, Londres, Nueva York, Routledge (Key Ideas), 2018.

Baubérot, Jean, *La laïcité falsifiée*, París, La Découverte, 2012.



\_\_\_\_\_ y Marianne Carbonnier-Burkard, *Histoire des protestants. Une minorité en France (XVIe-XXIe siècle)*, París, Ellipses Éditions, 2016.

\_\_\_\_\_ y Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, París, Seuil, 2011.

Bellamy Foster, John, "This is not Populism", en *Monthly Review; An Independent Socialist Magazine*, 1º de junio de 2017.

Bernstein, R. B., *Thomas Jefferson*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Blancarte, Roberto, "La libertad religiosa como noción histórica", en *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, UNAM-IIJ (Serie L: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, c) Derechos humanos, núm. 1), 1994.

\_\_\_\_\_, "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en Roberto Blancarte (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, 2000.

\_\_\_\_\_, *El Estado laico*, México, Nostra Ediciones (colección Para entender), 2008.

\_\_\_\_\_, *Populism, Religion, and Secularity in a Comparative Perspective: Latin America and Europe*, Leipzig, Leipzig University-HCAS (Multiple Secularities-Beyond the West, Beyond Modernities), en proceso de edición.

Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, París, Fayard, 1986.

Boel, Niels, Carsten Jensen y André Sonnichsen, "Populism and the Claim to a Moral Monopoly: An Interview with Jan-Werner Müller", en *Politik*, núm. 4, año 20, 2017.

Bovero, Michelangelo, "Cómo ser laico", en *Nexos*, 1º de junio de 2001, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=10011>

\_\_\_\_\_, "Laicidad, un concepto para la teoría moral, jurídica y política", en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, vol. I, México, UNAM (colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad), 2013.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf\\_mov/Constitucion\\_Politica.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf)

Carpizo, Jorge, "Laicismo, igualdad y derechos humanos", en *Nexos*, 1° de junio de 2008, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=12601>

Collovald, Annie, "Populisme", en *Quaderni. Nouveaux mots du pouvoir: fragments d'un abécédaire*, núm. 63, primavera 2007, DOI: 10.3406/quad.2007.1786, disponible en [http://www.persee.fr/doc/quad\\_0987-1381\\_2007\\_num\\_63\\_1\\_1786](http://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_2007_num_63_1_1786)

"Constitución de los Estados Unidos (4 de marzo de 1789)", en Henry Steele Commager (sel.), *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio Informativo de los Estados Unidos, s.f.

Coppedge, Michael, *Democratization and research methods*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2012.

Cottret, Bernard, *Histoire de la Réforme protestante: Luther, Calvin, Wesley XVIe-XVIIIe siècle*, París, Perrin (colección Tempus), 2010.

"Declaración de Derechos (3 de noviembre de 1791)", en Henry Steele Commager (sel.), *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio Informativo de los Estados Unidos, s.f.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, Conseil Constitutionnel, disponible en <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

Ellis, Joseph J., *American Sphinx. The Character of Thomas Jefferson*, Nueva York, Vintage Books, 1998.

“Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia (16 de enero de 1786)”, en Henry Steele Commager (sel.), *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio Informativo de los Estados Unidos, s.f.

Gaustad, Edwin Scott, “A disestablished Society: Origins of the First Amendment”, en James E. Wood Jr. (ed.), *Readings on Church & State*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1989.

Jefferson, Thomas (John P. Kaminski, ed.), *The Quotable Jefferson*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Juri, Yamila, *Jean Bodin y la soberanía como fundamento de la República: Una perspectiva jurídica*, prólogo de Sergio Raúl Castaño, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo-Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Historia Americana y Argentina, 2020.

\_\_\_\_\_, "La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin: una perspectiva jurídica", en *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval*, Universidad Nacional de Cuyo-Facultad de Filosofía y Letras-Centro de Estudios Filosóficos Medievales, vol. 13, núm. 1, 2020.

"La Declaración de Derechos de Virginia", en Henry Steele Commager (sel.), *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio Informativo de los Estados Unidos, s.f.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Marschall, Paul y Stephan Klingebiel, "Populism: consequences for global sustainable development", en *Briefing Paper*, núm. 8, Deutsches Institut für Entwicklungspolitik (DIE), Bonn, 2019, disponible en <http://dx.doi.org/10.23661/bp8.2019>

Marshall Barberán, Pablo, "La soberanía popular como fundamento del orden estatal y como principio constitucional", en *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, núm. 35, 2010, disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-68512010000200008&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68512010000200008&lng=es&nrm=iso)

Maurer, Ernstpeter, *Luther*, Freiburg, Herder, 1999.

Miller, Robert T. "Religious Conscience in Colonial New England", en James E. Wood Jr. (ed.), *Readings on Church & State*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1989.

Minnerath, Roland, *Le droit de l'Eglise à la liberté: du Syllabus à Vatican II*, París, Editions Beauchesne (colección Le point théologique), 1982.

Montesquieu, "De l'esprit des lois", en *Œuvres complètes*, II, presentación y notas de Roger Caillois, París, Gallimard NRF (Bibliothèque de la Pléiade), 1951.

Mudde, Cas, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press (Frontmatter), 2007.

\_\_\_\_\_ y Cristóbal Rovira Kaltwasser (eds.), *Populism in Europe and the Americas. Threat or Corrective for Democracy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_, *Populism: A Very Short Introduction*, GB, Oxford University Press, 2017.

New York Times E. S. (ed.), *Populism*, 2019, disponible en <http://ebookcentral.proquest.com>

Pendás, Benigno, "Soberanía: El eterno retorno de Juan Bodino", en *Revista de las Cortes Generales*, núm. 109, segundo semestre, 2020, disponible en <https://doi.org/10.33426/rcg/2020/109/1527>

Poulat, Émile, *Notre laïcité publique. La France est une république laïque*, París, Berg International Éditeurs, 2003.

Rodríguez Zepeda, Jesús, "La democracia, el género y las minorías: la no discriminación como elemento constitutivo de la democracia moderna", en María de Guadalupe Salmorán Villar (coord.), *Poder, democracia y derechos. Una discusión con Michelangelo Bovero*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas (serie Doctrina Jurídica, núm. 860), 2019.

Rousseau, Jean-Jacques, "Du Contract social; ou Principes du droit politique", en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard NFR, 1964.

Salazar Ugarte, Pedro, "Un archipiélago de laicidades", en Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle (coords.), *Para entender*

*y pensar la laicidad*, vol. I, México, UNAM (colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad), 2013.

Sieyès, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, prefacio de Jean-Denis Bredin, París, Champs Flammarion, 1988.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, biografía, prefacio y bibliografía de François Furet, París, Garnier-Flammarion, 1981.

Vitale, Ermanno, *Laicidad y teoría política (Russell y Bobbio)*, México, UNAM (colección de Cuadernos "Jorge Carpizo", coordinada por Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle, *Para entender y pensar la laicidad*, núm. 13, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad), 2013.

Williams, George H., *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Wood Jr, James E., "Religious Pluralism and American Society", en James E. Wood Jr. (ed.), *Ecumenical Perspectives on Church and State: Protestant, Catholic and Jewish*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1988.



\_\_\_\_\_, "Religion and the Constitution", en James E. Wood Jr. (ed.), *The First Freedom. Religion and the Bill of Rights*, Waco, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1990.

## | Sobre el autor

**Roberto Javier Blancarte Pimentel** es doctor en Ciencias Sociales (1988) por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, en París, Francia. Es profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, e investigador asociado del Grupo Sociedades, Religiones, Laicidades, del Centre National de la Recherche Scientifique, ligado a la Escuela Práctica de Altos Estudios (París, Francia), y del Kolleg-Forschungsgruppe Multiple Secularities, de la Universidad de Leipzig, Alemania.

Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Ha sido miembro del Consejo de la Comisión Nacional de Bioética, de la Asamblea Consultiva del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) y del Consejo de Católicas por el Derecho a Decidir (México). Actualmente preside el Comité Internacional de Asesoramiento Científico

del Madrid Institute for Advanced Studies (MIAS: España/Francia). En marzo de 2016 fue nombrado miembro colegiado (vitalicio) de El Colegio de Sinaloa.

De marzo de 1995 a enero de 1998 fue consejero en la Embajada de México ante la Santa Sede; y de febrero de 1998 a junio de 1999, coordinador de asesores de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación. Fue candidato ciudadano a una diputación federal de representación proporcional en 2003, y es el redactor de la iniciativa que condujo a la reforma del artículo 40 de la Constitución para establecer formalmente la laicidad de la República.

Ha sido profesor en El Colegio de México, la Sorbona (París, Francia), la École Pratique des Hautes Études (París, Francia), Dartmouth College (NH, EUA) y Stanford University (California, EUA).

Ha publicado nueve libros como autor único y una docena como coordinador, entre los cuales destacan su *Historia de la Iglesia católica en México* (1992); *El sucesor de Juan Pablo II: escenarios y candidatos del próximo cónclave* (2002); y en El Colegio de México, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (2008). En ese año también publicó: *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación* (CONAPRED); *Para entender el Estado*

*laico* (Nostra Ediciones); en 2013, *Las leyes de Reforma y el Estado laico: Importancia histórica y validez contemporánea* (El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México); en 2017, *Los papas del tercer milenio; continuidades y rupturas* (Siglo XXI Editores); en 2018 publicó como coordinador el *Diccionario de las religiones en América latina* (El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica); y en 2019, *La república laica en México* (Siglo XXI Editores). Asimismo, es autor de más de 70 capítulos de libros y una veintena de artículos en las revistas especializadas de mayor prestigio en su campo.

# 41

---

## **Democracia y laicidad**

Se utilizaron las familias tipográficas Adobe Acumin Pro, Slate Pro, Meta Pro y Seravek.

La edición estuvo al cuidado de la Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica del Instituto Nacional Electoral.

# 41

 **CONFERENCIAS  
MAGISTRALES**



Consulta el catálogo  
de publicaciones del INE

 **INE**  
Instituto Nacional Electoral