

**Anti-clericales de nuevo:
La Iglesia Católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y
reproducción en América Latina
Por Julieta Lemaitre Ripoll¹**

Usted probablemente vive en un país donde los clérigos de la religión mayoritaria se pronuncian a menudo en los medios de comunicación y lo hacen para opinar sobre política. Generalmente estos clérigos se refieren a leyes, políticas y sentencias que amenazan con liberalizar las normas que rigen la sexualidad y la reproducción. Hablan en contra de las uniones de parejas del mismo sexo, de todos los métodos de planificación familiar, incluyendo los condones para prevenir el SIDA, y el aborto en toda circunstancia. Es posible que además viva en un país donde los clérigos de la religión mayoritaria tengan poder de decisión en los currículos educativos de sus escuelas públicas y en espacios decisorios de las políticas de salud pública e impongan la moral de la religión mayoritaria como criterio incluso contra las verdades científicas. Quizá incluso, sin usted saberlo, sociedades secretas afiliadas a esta religión controlan puestos decisorios del Estado e introducen sus visiones religiosas en espacios como los servicios de salud pública, impidiendo la prestación de servicios legales como la esterilización masculina, el suministro de métodos de planificación familiar o el aborto del embarazo producto de una violación.

Usted no vive en una teocracia; vive en América Latina, donde el poder de la Iglesia Católica se manifiesta de todas las maneras indicadas arriba, ya que la Iglesia participa en política principalmente en materias de sexualidad y reproducción. Por ejemplo a finales de julio del 2006 la Asamblea Episcopal Colombiana se manifestó en la prensa contra el nuevo proyecto de ley para legalizar las uniones entre parejas del mismo sexo. Los sacerdotes entrevistados argumentaban que la homosexualidad viola la ley moral natural, el designio de Dios, daña a la sociedad, y perjudica la institución del matrimonio. Además en la ceremonia inaugural el presidente del Episcopado rechazó la reciente sentencia de liberalización del aborto.² Unos meses más tarde, en agosto, al realizarse el primer aborto legal en Colombia, de una niña de once años embarazada por su padrastro, la Iglesia excomulgó públicamente a los médicos que lo practicaron, más no al violador, e instó a los centros católicos de salud a manifestar públicamente que no realizarán este procedimiento; cosa que han hecho por medio de la objeción de conciencia a pesar de recibir importantes dineros del seguro público de salud.³ En Brasil en marzo del 2009 la Iglesia excomulgó a los médicos que practicaron un aborto en una niña de 9 años violada por su padrastro; también excomulgó a la madre de la niña, como parte de una campaña

¹ Profesora de Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de los Andes, Bogotá. Agradezco los iluminadores comentarios de Robert Post a la versión en inglés de este artículo, así como los de las demás personas del SELA 2009 en Asunción, Paraguay en particular los de la comentarista, Francisca Pou y mi co-panelista, Isabel Cristina Jaramillo. Agradezco también a Jorge Contesse por enviarme material sobre Chile y su artículo sobre Rawls. Los errores que persistan por supuesto son sólo míos.

² EL TIEMPO (2006, 25 de julio). “Unión Gay nueva batalla de la Iglesia”.

³ EL TIEMPO (2006, 25 de agosto). “Menor Violada, Primer Aborto Legal.” EL TIEMPO (2007, 21 de marzo). “Cada Mes, Un Aborto es Legal.”

contra el aborto legal.⁴ En Argentina la Iglesia ha presionado fuertemente para que no se distribuyan condones en las campañas de prevención del SIDA y se opuso también a la ley del 2002 que permite la distribución de anticonceptivos como parte del programa de salud sexual y reproductiva.⁵ En Chile se ha opuesto consistentemente a la ley que finalmente permite el divorcio, y entre otros temas se ha opuesto a la inclusión de la violencia intrafamiliar como causal de divorcio.⁶

Además la Iglesia Católica, de manera más o menos abierta, es parte de la toma de Los ejemplos siguen y se multiplican, país por país, momento a momento, siempre con la radical oposición de la Iglesia en cada uno de los espacios en los que se pretende lograr el ejercicio de la libertad en materia de sexualidad y reproducción. La Iglesia se opone a los métodos de reproducción asistida, a la planificación familiar en todas sus formas salvo la abstinencia, al divorcio, al reconocimiento de las uniones civiles, al aborto en cualquier circunstancia, a la anticoncepción de emergencia, al uso de condones para la prevención del SIDA, al reconocimiento de derechos a las parejas homosexuales y a cualquier forma de educación sexual que no condene el sexo prematrimonial y que informe a los adolescentes sobre los métodos anticonceptivos disponibles. Y no es una cuestión de segundo plano: oponerse a los derechos sexuales y reproductivos en el plano nacional e internacional es una estrategia global dirigida desde el Vaticano por el ala conservadora que hoy domina la jerarquía católica.⁷

Usted probablemente sabe que todo esto es cierto, y probablemente piensa que, deleznable o digna de admiración, la actitud de la Iglesia está protegida por la libertad de expresión y la libertad de culto. Es decir que en una democracia liberal ampliamente definida es legítimo que la Iglesia actúe como un actor con opiniones y participación política y que oponerse a ello despierta fundamentalismos de otro tipo, igualmente dañinos que los religiosos.

Este artículo es sin embargo una invitación a re-considerar su posición y a tomarse en serio, así sea por un momento, la posibilidad que el liberalismo latinoamericano del siglo XXI retorne al anticlericalismo de sus antepasados. Es decir, que rechace el que la Iglesia Católica con las creencias que tiene hoy en día sea un actor legítimo en el foro político, por lo menos en el tema de sexualidad y reproducción, y que exija al Estado que controle la participación de la Iglesia en estos temas por fuera de los espacios privados de culto. Y el artículo invita a considerar tres argumentos en contra de la legitimidad de la Iglesia como actor político en materia de sexualidad y reproducción. El primer argumento es que la Iglesia no acepta la deliberación en estos temas y que la participación política exige la posibilidad de deliberación. El segundo argumento es que la posiciones de la Iglesia en materia de sexualidad y reproducción son abiertamente discriminatorias de mujeres y homosexuales y que una democracia exige como requisito de ingreso a la participación

⁴ Jornal da Globo, mayo 3 de 2009. "Arcebispo excomunga médicos e parentes de menina que fez aborto"
<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL1028529-5598,00-ARCEBISPO+EXCOMUNGA+MEDICOS+E+PARENTES+DE+MENINA+QUE+FEZ+ABORTO.html>

⁵ Dides (2004:128,130.)

⁶ Dides (2004:147.)

⁷ Sobre el activismo global de la Iglesia Católica en materia de sexualidad y reproducción ver: Nicholas Banforth y David A.J. Richards (2008).

política aceptar la igualdad en dignidad de todos los participantes en la discusión política. El tercer argumento es que el inmenso poder político y económico de la Iglesia, y su voluntad de utilizarlo a través de sociedades secretas, es una amenaza para los procesos democráticos en la región. Si el liberalismo, ampliamente entendido, requiere la defensa de precisamente los tres principios negados por la práctica de la Iglesia: la deliberación, el reconocimiento de todos los ciudadanos como libres e iguales, y la limitación del poder de las instituciones, entonces quizá el liberalismo requiere que se limite la participación política de la Iglesia.

La (sin-)razón de la Iglesia: la negativa a deliberar

Sin duda la Iglesia Católica en muchas ocasiones utiliza argumentos seculares para avanzar sus fines, como lo hacen los individuos y organizaciones en una democracia liberal y en esa medida actúa de forma legítima. Sin embargo a menudo la Iglesia utiliza en el foro político argumentos de autoridad propios de la fe católica, como la importancia de la salvación y el amor al prójimo, y vincula los argumentos seculares con el dogma católico, como lo hace cuando ve en los derechos humanos un reflejo del “plan de Dios”. Además, sus argumentos a menudo hacen referencia a la doctrina católica articulada por las jerarquías, fundándolos en la autoridad de la Iglesia como intérprete autorizados de las escrituras.⁸

Por lo tanto, el primer punto a considerar al considerar la legitimidad de la Iglesia como actor político, es si es o no coherente con los valores de una democracia liberal el permitir argumentos religiosos en la esfera pública; argumentos puramente religiosos que no puedan ser traducidos en términos seculares. Un ejemplo sería el plan de Dios para el ser humano, revelado a través de las escrituras, como justificación para defender ciertas posiciones políticas. Otro ejemplo es el llamado a la autoridad de un jerarca eclesiástico como fuente de conocimiento, por ejemplo, el citar las encíclicas papales sin mayor referencia a una lógica secular.

Este un punto importante porque en buena parte el activismo católico en contra de los derechos sexuales y reproductivos, o por lo menos de las versiones feministas de estos, se remite a argumentos de derecho natural católico sobre la naturaleza humana. Así, para la Iglesia el ser humano en cuanto creatura tiene una razón de ser y un destino revelado en las escrituras, distinto al que se encuentra consagrado en los valores constitucionales. ¿Son legítimos estos argumentos en política? ¿Son legítimos si son utilizados por funcionarios públicos? Su exclusión de la deliberación pública ¿limitan las libertades de los ciudadanos?⁹

⁸ Esto es particularmente claro en el aborto, caso en el cual fieles católicas argumentan errores en la interpretación que hacen las jerarquías de las escrituras; sin embargo sus voces son excluidas de un discurso oficial que no tiene ninguna salvaguardia democrática.

⁹ Dado el poder y la aceptación de la Iglesia en la región, es posible argumentar que incluso para sus detractores tiene más sentido aceptar la actuación política de esta, con la condición que acepte unas reglas de juego democráticas, que excluirla como en el anti-clericalismo del siglo XIX. En este sentido, ver Juan Marco Vaggione (2005).

Una primera aproximación a este tema nos lleva al debate entre Rawls y Habermas sobre el significado de una democracia liberal. Para Rawls los argumentos puramente religiosos no son válidos en el foro público.¹⁰ Esta falta de validez de los argumentos religiosos surge de su idea de razón pública, según la cual la razón se define como aquello que es igualmente comprensible para todos los ciudadanos.¹¹ En un régimen constitucional democrático deben ofrecerse términos justos de cooperación mutua como ciudadanos libres e iguales; ello exige que las razones que den los ciudadanos en el foro público sean comprensibles para todos y que puedan ser justificadas imparcialmente a la luz de argumentos comprensibles para todos los ciudadanos, es decir, de argumentos razonables. Esta exigencia de argumentación excluye, como es evidente, argumentos de fe (verdad revelada) y argumentos de jerarquía eclesiástica (como la autoridad de una Encíclica) que no son comprensibles para fieles de otras denominaciones y para los agnósticos y ateos.

En la crítica que hace Habermas (1998, 2006) a este planteamiento de Rawls, esta exigencia a los ciudadanos religiosos resulta en una carga injustificada. Para Habermas, esta posición implica que los ciudadanos tengan que traducir sus reclamos morales en elementos seculares, lo cual no siempre es posible para ellos. Por lo tanto esta exigencia los excluye del foro público, empobreciendo la riqueza de la participación política, tan importante para las democracias liberales. Por lo tanto, sostiene Habermas, los ciudadanos seculares deben permitir que se traigan razones religiosas al foro público, y esforzarse por dialogar con ellas y con las intuiciones morales que contienen.

Sin embargo a pesar de la defensa que pareciera que hace Habermas de la participación política de la Iglesia, al examinar más de cerca lo que esta opina, queda claro que ni con este generoso rasero es legítima su intervención. Es decir que la referencia a la posibilidad de incluir argumentos religiosos en el foro público no implica que se puede incluir cualquier tipo de argumento religioso, ya que hay una exigencia básica de respeto mutuo implícita en la democracia liberal. Así, Habermas en todo caso exige que los ciudadanos que traen sus argumentos religiosos a la discusión pública respeten el pluralismo de creencias propias de la democracia (incluyendo por supuesto a quienes creemos que Dios probablemente no existe). Es decir al traer sus argumentos religiosos al debate político, los ciudadanos en el planteamiento de Habermas deben aceptar que otras religiones lo hagan, y también otros sistemas de creencias no religiosos, y que lo hagan en pie de igualdad: la propuesta de Habermas excluye entonces una “religión de estado” tanto como exige a las religiones el respeto al pluralismo de opiniones y religiones.

Pero la Iglesia Católica a pesar de su ocasional manifestación de apertura a otras religiones en otros temas, es profundamente anti-pluralista en materia de sexualidad y reproducción, y este anti-pluralismo la deslegitima. El pluralismo en una democracia presume que hay diversos grupos que reclaman la igualdad de sus intereses a los de otros grupos, y que exigen que estos sean reconocidos como igual de válidos en los temas específicos que les conciernen. Por lo tanto, supone que la membresía en un grupo

¹⁰ Ver en particular Rawls 1997 y 1998.

¹¹ Para un análisis de la infiltración de los discursos religiosos en Chile, y de la tensión con la idea de razón pública, ver: Jorge Contesse (2002).

otorgue a los ciudadanos derechos equivalentes a la membresía en los demás grupos.¹² Así por ejemplo un pluralismo en materia de culto religioso implica como mínimo el reconocimiento igual a las diversas religiones compatibles con el ejercicio de la democracia, religiones que son igualmente reconocidas como tales en lo que se refiere al derecho al culto religioso, la validez civil de matrimonio religioso, la exenciones de impuestos y demás privilegios y derechos que el estado asigne a las religiones. Como es lógico, exige el mismo respeto de los ciudadanos ateos, agnósticos y no practicantes, sea en sus creencias individuales sea en sus derechos de asociación, reunión y difusión de ideas. Esto es lo que la Iglesia rechaza en materia de sexualidad y reproducción.

En materia de sexualidad y reproducción la Iglesia no acepta el planteamiento Habermasiano que requiere que la Iglesia Católica reconozca la existencia de otras religiones y posiciones morales que están en principio en igualdad de condiciones frente al Estado y que tienen intereses equivalentes a los de esta. Así por ejemplo, cuando en Chile la Iglesia se opuso a la disolución del matrimonio civil durante tantos años, los argumentos religiosos con los que lo hacía rechazaban de manera expresa la posibilidad de un pluralismo de religiones y opiniones sobre el matrimonio, ya que la moral Católica se considera por definición universal, sin deliberación posible.

Así, si la argumentación de Habermas nos libera de las exigencias que Rawls hace a la razón pública de corresponder a valores seculares, no nos libera de la exigencia de respetar el pluralismo, es decir, de aceptar que otros valores (religiosos o no) son igualmente válidos; que los ateos, las feministas, y los adoradores del Buda tenemos intereses morales equivalentes a los de la Iglesia católica y sus fieles. Ese pluralismo permite que la Iglesia excomulgue a sus fieles por practicarse abortos y recomiende a los católicos homosexualidad castidad y penitencia. Permite incluso que la Iglesia en el foro público pida castidad o rechace el aborto; sólo que al hacerlo lo debe hacer de una manera tal que permita la deliberación y acepte la existencia legítima como contrapartes de ciudadanos con otras creencias en igualdad de condiciones políticas. Es decir que la Iglesia si quiere participar en política debe ser respetuosa del pluralismo que constituye el campo político y no llegar como una autoridad poseedora de la verdad revelada, así utilice otros argumentos religiosos.

El problema es precisamente que la Iglesia no es un actor político ordinario, sino que en realidad cree poseer literalmente la verdad revelada por el único Dios y esta verdad es la que fundamenta sus argumentos, y la razón por la cual no hay deliberación posible al respecto. En otras palabras, el sentido católico de la religión y de la moral es por esencia no-pluralista y no deliberativo. Ello puede no ser evidente en los países en que la Iglesia es una minoría, ya que es esos casos la Iglesia reclama el pluralismo para defenderse. Pero en los países en los que es el culto mayoritario, es y ha sido agresivamente anti-pluralista en materia de moralidad y religión; y en particular cuestiones relacionadas con la sexualidad y la reproducción. En consecuencia insiste en imponerles sus razones y conclusiones religiosas a la generalidad de la población sin deliberar y sin importar si los demás ciudadanos comulgan con estas ideas o no.

¹² Esta es la definición dada por Ernesto Laclau, (2001).

Esta posición es particularmente clara en uno de los últimos documentos expedidos por la Iglesia, que desarrolla “*principios que no son negociables en la vida política.*”¹³ En él se insiste que si bien hay cuestiones políticas que quedan al arbitrio de los fieles hay cuestiones en las cuales la Iglesia no está dispuesta a transar porque se refieren a principios que son una verdad revelada en las escrituras. Por supuesto, estas cuestiones son principalmente cuestiones de sexualidad y reproducción, incluyendo el aborto y la reproducción asistida. En estos casos los fieles no sólo no pueden apoyar proyectos de ley contrarios a los principios católicos, sino de ser aprobadas las leyes, están llamados a desobedecerlas: el documento rechaza la legitimidad y la obligación de obedecer una ley nacional que no sea acorde a la ley natural como es interpretada por las jerarquías católicas. Y las jerarquías católicas hoy ven como su principal misión en la vida civil el control de la sexualidad y la reproducción de acuerdo a los cánones católicos: por ello son estos, y no otros, los principios no negociables.

Estas afirmaciones son sorprendentes para quienes creen que la intransigencia de la Iglesia es cuestión del pasado y que esta ahora es pluralista y acepta la libertad religiosa, y por lo tanto, no pretende imponer sus verdades reveladas a todos los ciudadanos sino tan sólo guiar a los fieles. Es cierto que durante su período más progresista, Vaticano II, bajo Juan XXIII, la Iglesia cambió algunas de sus posiciones históricas de rechazo a otras religiones y que ello llevó a pensar que podría adaptarse a, como se titula el documento más importante de Vaticano II, “los signos de los tiempos”.¹⁴ Sin embargo la Iglesia de Juan XXIII es muy distinta a la de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), quien entre otros objetivos ha dedicado su carrera a denunciar tanto los errores de Vaticano II como de la teología de la liberación.

Desde el papado de Karol Wojtyla (Juan Pablo Segundo), de quien Joseph Ratzinger fue mano derecha, la Iglesia aboga por un catolicismo tradicional que se distingue por ser tanto integral como intransigente, en la definición de Emile Poulat.¹⁵ Integral, porque es una visión del Catolicismo que abarca todas las esferas de la vida humana, e intransigente porque está resuelto a no transar con otras formas de ver el mundo.¹⁶ El Catolicismo

¹³ Congregación para la Doctrina de la Fe. “Sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política”. Roma 24 de noviembre de 2002.

¹⁴ Y el cambio que se hizo el Vaticano II fue dramático y por ello ha despertado tanta resistencia. En *Gaudium et spes* se dice que la Iglesia “se convierte en el signo de la fraternidad que permite y consolida la sinceridad del diálogo. Por eso exige, en primer lugar, que en la misma Iglesia promovamos la estima mutua, el respeto y la concordia, aun reconocidas todas las legítimas diversidades, para instaurar un diálogo, cada vez más fructuoso, entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios...”(la humanidad). Ver más en: Constitución Pastoral *Gaudium Et Spes*. Roma, en San Pedro, 7 de diciembre de 1965. En *Dignitates Humanae* se dice que la libertad religiosa es parte de la dignidad humana, un derecho humano que garantiza el bien común de la sociedad. Por lo tanto al hombre no se le puede forzar en contra de su conciencia y por lo tanto puede expresar sus creencias religiosas y educar a sus hijos en consecuencia. En esta misma línea se inaugura un espíritu ecuménico de acercamiento a las otras iglesias cristiana que Juan XXIII llama los hermanos separados. Incluso en Vaticano II, en su momento mas progresista, cuando acepta la libertad de conciencia y de cultos, no acepta un verdadero pluralismo religioso incluso entre Iglesias Cristianas- considerando que sólo la Católica viene por mandato de Jesús desde el mismo apóstol Pedro (de ahí que sea apostólica). Ver más en: Declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la Libertad Religiosa. Roma, en San Pedro, día 7 de diciembre del año 1965.

¹⁵ Arias, Ricardo (2003: 382).

¹⁶ Poulat (1969).

integral e intransigente tiene como principio el sometimiento del mundo político y social a las verdades reveladas a la Iglesia. Y si bien es cierto de todas las verdades, es especialmente cierto del plano de la sexualidad y la reproducción, que para la Iglesia parece ser el campo privilegiado de la moral.

Las razones de la Iglesia son sexistas y homofóbicas

Un segundo argumento para considerar que la Iglesia no es un actor legítimo en materia política cuando se trata de reproducción y sexualidad es que las razones de la Iglesia, examinadas con cuidado, son profundamente sexistas y homofóbicas. Es claro que para la Iglesia los hombres y las mujeres son por naturaleza diferentes, y esta diferencia es jerárquica. Si bien recientemente la Iglesia insiste en que cree en la igualdad, un examen de su doctrina demuestra que la forma como define igualdad no es la misma forma como la define una democracia liberal. Para la Iglesia los sexos son iguales pero diferentes: son iguales en términos de salvación, pero diferentes en este mundo.

Para la Iglesia la diferencia entre hombres y mujeres radica en la misma razón de ser de los sexos, en particular la razón de ser de la mujer definida como el amor por el otro y la entrega, naturaleza que no comparte con los hombres. Esta entrega implica en diversos campos la subordinación de las mujeres, y una inferioridad que si bien es rechazada de manera explícita se refleja en la reproducción que hace la iglesia de los roles ancilares (de sirvientas) para las mujeres y de su exclusión del sacerdocio.

Además de subordinar a las mujeres, la Iglesia tiene un especial rechazo por los actos homosexuales, a los cuales considera una aberración moralmente repugnante. Por lo tanto define a las personas que tienen deseos homo-eróticos como portadoras de una particular tendencia al mal, y oficialmente busca excluirlos del sacerdocio, además de indicar que requieren un acompañamiento especial por parte de sus sacerdotes .

Al creer esto la Iglesia refleja y constituye por cierto las creencias del continente, tan homofóbico y sexista como su religión principal. Como creencias individuales generalizadas estas posiciones son lamentables, parecidas a tantas otras que también son compartidas por las mayorías, como el creer que los judíos son avaros, los negros poco inteligentes y perezosos, los indígenas una raza inferior, los orientales taimados y lascivos, etc. etc. Pero cuando estas ideas se constituyen en dogma de una colectividad, cuando son parte de su programa político y de la razón de ser de su activismo, entonces posiblemente deslegitiman a esta colectividad como actor político, por lo menos en esos temas particulares.

En esta medida es posible argumentar que incluso si la Iglesia aceptara el compromiso con el pluralismo, las ideas que trae al foro público, por lo menos en materia de sexualidad y reproducción, son ideas ilegítimas en una democracia liberal porque son radicalmente discriminatorias contra las mujeres y los homosexuales, ya que predicán la subordinación de las primeras y la exclusión de los segundos.¹⁷ De manera análoga el compromiso con el pluralismo no resolvería la ilegitimidad de una organización

¹⁷ Sobre la distinción entre subordinación y exclusión ver Gómez (2005).

antisemita y racista que aceptara la pluralidad de odios- por ello el Klu Klux Klan en los Estados Unidos y los partidos antisemitas en Europa no son actores políticamente legítimos, incluso cuando sus expresiones estén protegidas por la ley.

Es cierto que la Iglesia Católica es mucho más compleja que el Klan y que los partidos antisemitas que se organizan en torno a una sola idea. La Iglesia es una organización que comprende muchas posturas diversas, incluso encontradas, y que ha sostenido y continúa sosteniendo valores admirables como la compasión por los que sufren (y son la organización que más obras de caridad hace en el mundo), como la insistencia en la justicia económica (y es de las pocas organizaciones grande que hoy en día habla en contra de la injusticia generada por el capitalismo), y ciertos derechos humanos (y ha sido en muchas ocasiones, aunque sin duda no siempre, un refugio frente a la persecución estatal y un campeón de los perseguidos). Pero al mismo tiempo, paradójicamente, la Iglesia Católica tiene una visión de este mundo que es profundamente sexista y heterosexista: la Iglesia subordina a las mujeres y rechaza a los homosexuales en su antropología y en las consecuencias teológicas y morales de dicha antropología.

El sexismo y la homofobia de la Iglesia es lo que las teólogas feministas han llamado de manera insistente, y con muy poco eco en las jerarquías eclesiásticas, “el pecado del sexismo.” Este se basa en una antropología bíblica según la cual el sexo biológico revela la verdad de una esencia que asigna a los hombres y las mujeres diferentes identidades y roles sociales. Al describir el contenido de estos roles e identidades, ha hecho énfasis en la condición femenina como una condición cuya vocación esencial es el servicio a los otros, y cuyas virtudes surgen de la maternidad física, o de la virginidad como maternidad espiritual. Esta diferencia de vocación no es explicada en relación a una vocación masculina equivalente- por ejemplo, con una vocación masculina la paternidad y a la virginidad. Al enfatizar sólo esta vocación femenina de servicio, lo que hace es insistir de manera implícita en la naturalidad de la jerarquía y la diferencia sexual en general, y en especial de la naturalidad de la exclusión de las mujeres del sacerdocio y de las jerarquías eclesiásticas.

Históricamente si bien la Iglesia como institución brindó refugio a muchas mujeres frente a una vida social y familiar opresiva, al mismo tiempo su misoginia tiene una nutrida historia. Por siglos la Iglesia insistió en la debilidad moral de las mujeres y su tendencia al pecado, y en la necesidad de la mujer de someterse a su marido en todas las circunstancias de acuerdo a la enseñanza bíblica. Incluso durante la propia reforma le quitó algunas prebendas medievales a las mujeres, como la posibilidad de hablar en la Iglesia y de leer las escrituras. Afortunadamente la Iglesia cambió esta posición especialmente a mediados del siglo XX cuando *aggiornamento* del Catolicismo despertó muchas esperanzas entre las Católicas feministas.

Sin embargo, las esperanzas despertadas por Vaticano II, por ejemplo la aspiración de que la Iglesia aceptara que las mujeres fueran sacerdotes, y que abogara por una plena igualdad moral de hombres y mujeres, han sido sonoramente defraudadas. Desde la muerte de Juan XXIII las jerarquías eclesiásticas, apoyadas por el *Opus Dei* y otras organizaciones poderosas de laicos conservadores, han hecho todo lo posible por

desmontar Vaticano II en lo que Joseph Ratzinger llama una “restauración” que replantee sus “deformaciones”.

Así, los cambios en el discurso de la Iglesia en materia de sexualidad hasta cierto punto han sido meramente retóricos. Hoy en día la Iglesia habla en cambio de una diferencia sexual que radica en una relación de igualdad y de reciprocidad entre los sexos, pero al mismo tiempo insiste en que las mujeres son diferentes a los hombres, y que su vocación biológica, su esencia, es vivir para los demás (y si bien no se dice, está implícito que los demás son principalmente los hombres y los niños...)

Para dar un ejemplo de lo arraigado del sexismo de la Iglesia Católica es útil examinar algunos de sus documentos más recientes. En el 2004 por ejemplo la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF),¹⁸ entonces encabezada por Joseph Ratzinger, produjo una carta llamada *Sobre la Relación entre Hombres y Mujeres en el Mundo*.¹⁹ Si bien este documento no trae nuevas doctrinas, sí hace un recuento de lo que para la Iglesia quiere decir la diferencia sexual, demostrando que esta tiene hondas raíces en su concepción de lo divino. Empieza insistiendo que cada sexo tiene una identidad y un rol, y que olvidarlos lleva al cuestionamiento de la familia y a la equiparación de lo homosexual con lo heterosexual. Define la esencia femenina como ser para el otro, ser “el otro yo” del hombre. En seguida vincula la dominación de la mujer al castigo divino por haber pecado comiendo el fruto del árbol del bien y del mal es decir a la historia del Génesis: en el relato Bíblico al expulsar a Adán y a Eva del paraíso Dios le dice a la mujer que como consecuencia de haber pecado deseará a su esposo (“hacia tu marido irá tu apetencia”) y será dominada por él (“y el te dominará”).

Para la CDF la subordinación femenina (el desear al marido y ser dominada por él) es la tendencia humana inscrita de manera indeleble y hasta el fin de los tiempos en el pecado original que acompaña necesariamente a toda mujer, y del cual intenta liberarse. En consecuencia, la dominación de las mujeres es un problema de las mujeres, no de los hombres, y es la consecuencia del pecado original de Eva implicando que, aunque no usa ese lenguaje, es un castigo divino. Que es a todas luces lo que dice la Biblia.

La Carta de la CDF además rechaza la interpretación igualitaria que hacen las teólogas feministas de Gálatas 3, 27-28, donde dice que “en Cristo Jesús no hay hombre ni mujer”. Si bien ya la Iglesia no recurre a Efesos (donde dice que la cabeza de una mujer es su marido) como la contra-parte de las aspiraciones igualitarias, si argumenta que el significado de Gálatas 3, 27-28 es que en Cristo lo que hay es el fin de la guerra entre los sexos y no de la diferencia entre hombres y mujeres. Es casi cómico considerar las implicaciones de esta afirmación. Si en Cristo se acaba la guerra entre los sexos, y en otros apartes la Iglesia relaciona la guerra entre los sexos como resultado de las

¹⁸ Esta es la antigua Inquisición o Congregación del Santo Oficio que recibió este cambio de nombre en Vaticano II. Con más moderación, su función sigue siendo la de señalar cuál es la correcta doctrina católica y cuáles son los errores que deben ser purgados, como la teología de la liberación con su opción preferente por los pobres.

¹⁹ Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*. 31 de mayo de 2004.

ideologías feministas, esta interpretación de Gálatas es que lo que dice Pablo es que en Cristo no hay feminismo. Es una afirmación tan anacrónica como perversa.

En esta carta como en otros textos, además, la Iglesia expone una visión de la sexualidad que las teólogas feministas han criticado por su misoginia. Para el dogma católico el cuerpo es la expresión del espíritu; no es algo ajeno al él sino parte del ser humano total. Por lo tanto, el poseer un cuerpo femenino entonces implica la posesión de un espíritu femenino, espíritu cuyas cualidades son la entrega, la vocación de amor, y servicio y otra serie de cualidades relacionadas con el rol tradicional de madre y de esposa en la cultura cristiana y que han sido las mismas cualidades con las cuales se sostenido la racionalidad de su subordinación. El no sentir estas cualidades entonces es una traición al propio cuerpo; el no querer entregarse y servir al otro es no saber ser mujer...

La misma lógica se encuentra en *Mulieris Dignitatem*, encíclica de Karol Wojtyla (Juan Pablo II) donde también se insiste en una naturaleza femenina, diferente a la masculina, y que es comprendida a la luz de la “revelación,” es decir de la interpretación autorizada que hace la jerarquía eclesiástica de la Biblia.²⁰ En esta Encíclica la dominación de las mujeres es también el resultado del pecado original, y si bien la mujer está justificada en querer liberarse de este dominio masculino, ello no puede significar “tender a apropiarse de las cosas masculinas”. La encíclica nunca define cuáles son las cosas masculinas, pero la lógica lleva a suponer que se trata de todos aquellos elementos culturales que tradicionalmente se asocian con la masculinidad como son el uso de la fuerza, el liderazgo político y económico, las vanguardias artísticas, y por supuesto, las jerarquías eclesiásticas.

Las consecuencias de esta idea de la mujer son nefastas para las mujeres. Una mujer que desee existir para sí misma en soledad, una mujer cuya vocación no sea de servicio sino de liderazgo político o intelectual, una mujer deportista o artista consagradas a su profesión, por no hablar de una mujer que se quiera divorciar de su marido, o tomarse unas vacaciones de sus hijos, no están cumpliendo con su esencia divina, con su rol, con su vocación femenina de servicio y de maternidad.

Llama la atención además la falta de simetría en el plan divino. El hombre es la medida de lo normal, y por lo tanto no hay siquiera que explicar ni su esencia ni su rol; es la mujer la que es diferente y hay que aclarar que es “otro”, a la que hay que definir, contener y prevenir. Es la encarnación de la diferencia, una diferencia que en cuanto subordinación se origina en el castigo de Dios y que en cuanto potencial de salvación diferente se finca en el servicio y la entrega al otro, servicio y entrega en todo caso difíciles de diferenciar de ese mismo castigo.

Otra forma de comprender la importancia del dogma de la diferencia sexual es conocer su significado metafórico. La metáfora es que la relación entre hombre y mujer refleja y enseña cuál es la relación entre Dios y el hombre y entre Cristo y la Iglesia; la diferencia sexual es la diferencia maestra sobre la cual se modela el dualismo jerárquico que explica

²⁰ *Carta Apóstolica Mulieris Dignitatem del Sumo Pontífice Juan Pablo II Sobre la Dignidad y la Vocación de la Mujer con Ocasión el Año Mariano*. 15 de agosto de 1988.

la relación de Dios con el mundo. Este dualismo de la Iglesia implica que entiende al mundo como dos polos, uno de los cuales es mejor que el otro, de los cuales las manifestaciones más extremas son el bien y el mal, pero muchas otras parejas se pueden colocar en esta polaridad, con un extremo que siempre es superior al otro en términos metafóricos (por ejemplo, el día y la noche, la luz y las tinieblas, lo blanco y lo negro, la verdad y el error, la virtud y el pecado, la castidad y la concupiscencia etc.) La relación entre lo masculino y lo femenino es el modelo inicial de este dualismo y para el cristianismo explica la relación de Dios con el hombre. Así Dios está del lado del espíritu, la luz y el bien y la verdad, y en cambio el hombre está del lado de las tinieblas, el pecado, la carne, el error, la concupiscencia y todas esas cosas tenebrosas.

Pero ahí no termina la historia, porque pondría al hombre en una situación irredimible y para la Iglesia el sentido del mundo es que Dios como Cristo Jesús redime al hombre del pecado original. Entonces Dios de todas maneras ama al hombre y quiere salvarlo- y lo hace con el sacrificio de Cristo, sacrificio hecho por amor. La metáfora para el amor de Dios por el hombre es la relación terrena entre marido y mujer: el esposo ama a la esposa y este amor la purifica y la salva, como Dios ama al hombre y lo purifica y lo salva.

Esta metáfora del amor de Dios como un amor de esposo se repite en la Biblia tanto en el antiguo como en el nuevo testamento. Su comprensión en el Catolicismo está ligada también a discusiones antiguas que se oponían a la idea firmemente arraigada de que la mujer no tenía alma y que era irredimiblemente mala. Entonces algunos padres de la Iglesia en los siglos III y IV usan las escrituras para cambiar esa concepción: la mujer puede ser salvada así como Dios salvó al pueblo de Israel aun cuando era desleal y así como Cristo salva al hombre con su sacrificio.

En esta visión teológica la metáfora esponsal se ha vuelto tan profunda que es la forma principal de entender el rol de la Iglesia frente a Dios, y el misticismo afectivo: en ambos Cristo es el esposo y la Iglesia (o el místico o mística en cuestión) son la esposa que es amada y redimida, etc. Así para esta teología, la diferencia sexual, la pasividad y entrega de la mujer es parte esencial de la explicación de la relación entre Dios y los hombres y mujeres. En consecuencia, sería problemático que la esposa se pasara del esposo, o tuviera deseos homosexuales y escogiera más bien otra esposa, o lo dejara al esposo por otro más joven, o se negara a servirlo, porque en el fondo el esposo es Dios, la esposa lo humano, y su relación representa a la economía salvacional. En esa medida es fundamental que hombre y mujer sean diferentes, y desiguales, y por mucho que el esposo ame a su esposa, el efecto de la metáfora esponsal es que necesariamente hay una superioridad de lo masculino, como en efecto lo revela que en la tradición católica Jesús sólo escogiera hombres para ser sus apóstoles y por eso las mujeres no puedan ser sacerdotes.

Este dualismo jerárquico, y sus implicaciones para la economía salvacional, se revela entre otras cosas en la intervención de la Iglesia en política, donde uno de sus grandes enemigos reciente ha sido y sigue siendo el feminismo que proclama la igualdad entre hombres y mujeres. Si bien recientemente ya el Vaticano ha dejado de rechazar la igualdad, ahora argumenta que es una igualdad “mal entendida,” que no está de acuerdo a

la recta razón, con la ley natural, etc. Así por ejemplo en la carta del Cardenal Alfonso López Trujillo a los obispos, a nombre del Pontificio Consejo Para la Familia, llamada *Familia y Derechos Humanos*, se insiste en que tanto los términos “derechos reproductivos” como “género” son contrarios a los derechos humanos bien entendidos (de acuerdo a la Iglesia), y que la palabra “género”, con su afirmación implícita que los roles sexuales son culturales y no naturales, revela una ideología que pretende acabar con la familia, que es “antivida” y “anti-familia” y además, “destructora de naciones.”²¹

El dualismo jerárquico se ratifica con la primera encíclica proferida por Ratzinger como Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*. Ahí se habla de la sexualidad como una metáfora del amor de Dios, y en Ratzinger además ello implica el profundo rechazo a la sexualidad homosexual. Si consideramos que en este sistema el acto sexual mismo es metafórico, y representa la productividad de el amor de Dios por el hombre, la metáfora sagrada inscrita en el cuerpo humano tiene como consecuencia que la sexualidad que no sigue un modelo de diferencia jerárquica es por definición antinatural y pecaminosa. Esta definición de la sexualidad por fuera del matrimonio y por fuera de la intención de reproducción justifica además que no se acepten la sexualidad extramatrimonial, las uniones de hecho, la planificación familiar, la masturbación, los métodos de reproducción asistida, la píldora del día después, el aborto y por supuesto, la sexualidad homosexual.

Este último tema, el de la homosexualidad, y especialmente el matrimonio homosexual, es particularmente nefasto para la Iglesia dirigida por Ratzinger. En el siglo XX la Iglesia había modificado un poco su posición contra los homosexuales (el pecado nefando) y ha aceptado que no se debe discriminar contra los homosexuales y que ellos no son pecadores por ser homosexuales. Pero ello va con su grano de sal: primero, los actos homosexuales sí son pecado, y el deseo de estos actos es ya en sí mismo una tendencia al pecado. Y segundo, en lo que se refiere a la discriminación, le agrega que no se puede discriminar “de manera injusta,” asumiendo que existe una discriminación justa.²² Y es esta la que pretende ejercer: el Catecismo (CEC 2357-2359) dice que los actos homosexuales son contrarios a la ley natural, y que aunque las personas homosexuales deben ser tratados con respeto compasión y delicadeza, las personas homosexuales están llamadas a la castidad. El que no es casto es pecador. Y en la carta de la CDF sobre la

²¹ Pontificio Consejo para la Familia. *Familia y Derechos Humanos*. Roma, noviembre 15 de 2000.

²² Dice el Catecismo de la Iglesia Católica en su versión vigente: 2357 La homosexualidad designa las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atracción sexual, exclusiva o predominante, hacia personas del mismo sexo. Reviste formas muy variadas a través de los siglos y las culturas. Su origen psíquico permanece en gran medida inexplicado. Apoyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves, la Tradición ha declarado siempre que "los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados". Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso. 2358 Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas. No eligen su condición homosexual; ésta constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición. 2359 Las personas homosexuales están llamadas a la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana.

atención pastoral a personas homosexuales de 1986, incluso se cita al aparte Bíblico sobre Sodoma y Gomorra así como a los apartes de Levítico que dicen que los homosexuales no pueden ser parte del pueblo de Dios para condenar los actos homosexuales e insistir que las personas homosexuales están llamadas a vivir la castidad y a celebrar la penitencia.²³

La Iglesia actual va más allá de citarle Sodoma y Gomorra a los homosexuales que se acerquen a pedir orientación de un sacerdote católico. En una carta a los obispos titulada *Consideraciones acerca de los Proyectos de Reconocimiento Legal de las Uniones entre Personas Homosexuales*, la CDF insiste en que “el matrimonio es santo mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural” y este tipo de leyes no pueden recibir aprobación en ningún caso. Por ello los fieles tienen el deber de oponerse al matrimonio homosexual, entre otras razones, porque es nocivo del bien común ya que atenta contra la procreación y corrompe a los niños. Y si se llega a aprobar una ley de este tipo, deben desobedecerla en conciencia pues prima la ley moral sobre la civil.²⁴

En la carta *Algunas Consideraciones Relativas al Compromiso y la Conducta de los Católicos en la Vida Política*, la CDF coloca el matrimonio del mismo sexo como uno de los problemas fundamentales a los cuales deben oponerse políticamente los católicos.²⁵ Estos incluyen “*el reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia, como una unión entre un hombre y una mujer basada en el matrimonio.*” En consecuencia la Iglesia ordena a los fieles a oponerse políticamente a estas leyes, así como lo hacen sus clérigos.

Es claro que para la Iglesia su comprensión de las mujeres y los homosexuales no es negociable cuando interviene en política; es intransigente en lo que a ello se refiere, y al ser además una visión profundamente discriminatoria, debería estar excluida del debate público. Sin embargo ¿es ello compatible con una democracia liberal, que se precia de su tolerancia a las ideas religiosas incluso cuando son ofensivas y la protege como libertad de expresión?²⁶

Responder a esta pregunta sería cuestión de otro artículo o de un artículo más largo; este se limita a abrir el debate sobre la ilegitimidad de estas intervenciones de la Iglesia, ilegitimidad que puede simplemente conllevar una sanción de rechazo político y moral de la ciudadanía, y no una sanción estatal. Sin embargo la cuestión que se examina a continuación, la del poder que tiene la Iglesia, si puede llamar a repensar el papel del Estado frente a la Iglesia, y a un llamado a, como en el pasado, exigir que se limite al ámbito de lo privado.

²³ Congregación para la Doctrina de la Fé, Carta a los obispos sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, Roma, 1ro de octubre de 1986.

²⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe *Consideraciones acerca de los Proyectos de Reconocimiento Legal de las Uniones entre Personas Homosexuales*. 3 de junio de 2003.

²⁵ Congregación por la Doctrina de la Fe *Algunas Consideraciones Relativas al Compromiso y la Conducta de los Católicos en la Vida Política*. el 24 de noviembre de 2002

²⁶ Ver Post (2007) para una reflexión sobre los límites de la libertad de expresión en Europa y Estados Unidos en el caso de una caricatura ofensiva para los musulmanes.

El rol del Estado frente a la Iglesia en las democracias liberales

Un último argumento a favor de deslegitimar la participación de la Iglesia en el foro público parte de una distinción entre las ideas religiosas y la Iglesia como institución. Frente a las ideas mismas, el debate gira en torno a si deben o no ceñirse a la razón secular y si deben o no evitar partir del sexismo y la homofobia, como hemos visto. Sin embargo ello no agota el problema, que tiene una dimensión institucional históricamente planteada como la separación entre Iglesia y Estado, considerando a la Iglesia no como un conjunto de creencias sino como una organización de personas y una institución.

En general podemos identificar dos modelos con los cuales la democracia liberal ha resuelto la separación de las iglesias y el Estado. El primero es el estadounidense, reflejado en la Primera Enmienda en su famosa cláusula de neutralidad del estado (*non-establishment clause*) según la cual el Estado no puede favorecer a religión alguna. El segundo es el modelo de la laicidad francesa, que en el liberalismo hispanoamericano encontramos poderosamente plasmado en la constitución mexicana de 1917.

La Constitución mexicana de 1917 no sólo establece la libertad de todas las religiones sin que haya una fe oficial, y limita la propiedad de la Iglesia, sino que además establece una serie de medidas diseñadas para asegurarse que el radio de acción de la Iglesia no se extienda de lo privado a lo público. Así, tenía un artículo dedicado exclusivamente a la separación Iglesia-Estado, donde se prohibía expresamente la intervención de los ministros del culto en la política, incluyendo la prohibición de elegir y ser elegidos y la prohibición hacer crítica de las leyes, la autoridades o “en general del gobierno.”²⁷

Y si bien en casi todos los países de la región hubo quienes defendieran modelos (menos radicales) de separación Iglesia- Estado, en la mayoría del continente las naciones no la adoptaron o lo hicieron sólo en períodos muy breves. En cambio, rigieron por lo general modelos constitucionales donde se reconocía la religión católica como la religión oficial y se daban prebendas de diverso tipo a la Iglesia en la administración nacional. A finales

²⁷ Textualmente decía que: “Los ministros de los cultos nunca podrán en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de la propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular o en general del Gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo ni derecho para asociarse con fines políticos.” Por supuesto la Constitución tenía otros apartes famosamente anti-clericales. El artículo 24 decía que “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad” Además retomaba de la Constitución de 1857 las limitaciones a la propiedad privada de la Iglesia. La Constitución de 1857 decía por ejemplo que: Artículo 27.- La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su consentimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización. La ley determinará la autoridad que deba hacer la expropiación, y los requisitos en que ésta haya de verificarse. Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.

del siglo XX con la nueva oleada de democratización las nuevas constituciones abandonaron el modelo confesional, pero no adoptaron la laicidad del anti-clericalismo, sino que en cambio adoptaron la neutralidad del estado liberal norteamericano.

Con esta solución se conservó a finales del siglo XX y hasta hoy la ascendencia de la Iglesia Católica en la región, ya que si bien ya no es oficialmente la religión del Estado, el poder de esta tanto económico como político le permite seguir influyendo en los destinos de los países de formas más o menos oficiales y públicas. Bajo el manto de la libertad religiosa y las otras libertades defendidas con ardor por las nuevas constituciones y el nuevo constitucionalismo post-dictaduras, la Iglesia tiene gran libertad de maniobra como un miembro más de la sociedad civil.

Sin embargo, a pesar del evidente poder político de la Iglesia, el retorno al anti-clericalismo parece impensable para las nuevas democracias liberales. ¿Cómo puede una democracia excluir ciudadanos y argumentos del foro público? ¿No es acaso la Iglesia parte de la sociedad civil, y como tanto un actor político más de una democracia vibrante? Intentar excluir a la Iglesia de la vida pública como lo hacía la Constitución mexicana de 1917 ataca una institución que no sólo es de central importancia en la vida de los fieles, sino que además se ha ganado el respeto de muchos liberales cuando defiende a los pobres y de los derechos humanos.

Estos argumentos se alimentan además de la revalorización de la participación política de las iglesias que se ha dado en las últimas dos décadas en Estados Unidos.²⁸ Partiendo de la neutralidad del estado y del principio de separación iglesia-estado se argumenta que precisamente porque existe un estado neutro e independiente no hace falta excluir los argumentos religiosos de la política; estos están protegidos como parte del mercado de las ideas, del pluralismo religioso, de la libertad de asociación y participación en política. Desde este punto de vista la Iglesia es ahora parte de la sociedad civil, puede participar en política como otras organizaciones de ciudadanos, sin que ello amenace el sistema de libertad religiosa y de estado neutro o laico.²⁹

Sin embargo es difícil extender los argumentos sobre las iglesias en anglo-américa, o en naciones europeas predominantemente protestantes a la situación de la Iglesia Católica en países donde es la religión históricamente mayoritaria y donde su separación del estado ha sido precaria o traumática. En estos países, como sucede sin duda en América Latina, la Iglesia tiene un inmenso poder político que se finca por lo menos en tres factores ajenos a otras democracias liberales: primero, la popularidad de la Iglesia y sus mayorías; segundo los recursos económicos de la misma y su cercanía a las instancias de poder, en particular a través de sociedades secretas y parcialmente secretas (como el *Opus Dei* o los Caballeros de la Virgen.) Y tercero, una tradición institucional donde la separación de iglesia-estado es reciente o parcial. En varios países por ejemplo esta conserva algún tipo de representación corporativa y tiene roles decisivos en el manejo de la salud y la educación públicas, e incluso una historia de co-administración de estos temas con el

²⁸ Ver entre otros: Habermas, Jürgen (2006), Rawls y Habermas (1998), Rawls (1995 y 1997) así como Berger (2000), Wolterstorff, N. y Audi (1997), Wiethman (2002).

²⁹ Casanova (1994).

Estado. ¿En una democracia liberal, podemos en estos casos confiar en los controles constitucionales del modelo de “neutralidad” religiosa del estado a la *non-establishment clause*, o hacen falta controles de otro tipo?

Esta pregunta es particularmente urgente en materia de sexualidad y reproducción, tema en el cual la Iglesia se ha trazado el objetivo de intervenir en la generación de leyes y políticas públicas en los países predominantemente católicos. Por directiva del Papa, más o menos observada por las jerarquías nacionales, la Iglesia participa en política en particular en materias de sexualidad y reproducción; incluso se ha impartido la directiva a los fieles de oponerse a los proyectos de ley de parejas del mismo sexo, aborto y métodos anticonceptivos. Además como hemos visto, la Iglesia llama a la desobediencia civil.

Si el liberalismo se plantea en sus orígenes como límites al poder, y si su evolución se puede comprender como la evolución de dichos límites para defender las promesas de igualdad y libertad plena de todos los individuos, quizá es hora de pensar en los límites a la libertad planteados por la Iglesia Católica hoy. No en cuanto fe religiosa, ya que la libertad de cultos es uno de los pilares fundacionales del liberalismo político, sino en cuanto institución. En muchos foros se ha planteado la importancia de pensar con claridad los límites a las instituciones poderosas, independientes del estado y con pocos controles democráticos, empezando por las inmensas compañías multinacionales. La Iglesia Católica plantea un problema similar; es una multinacional de la moral, igualmente rica, poderosa y ajena a los controles democráticos. Un primer paso para controlarla sería regresar al anticlericalismo, es decir, a la exclusión de la Iglesia del foro público, por lo menos cuando esgrime argumentos que no son seculares, o siquiera cuando sus argumentos religiosos se basan en la subordinación de las mujeres y en la repugnancia frente a los actos homosexuales.

Conclusión

El liberalismo hispanoamericano tiene una historia vibrante de confrontación con la Iglesia católica; es una confrontación que por lo general ha perdido.³⁰ Sin embargo, ha dejado un legado no sólo de literatura denunciando el poder terrenal de la Iglesia sino de razones para pensar que el liberalismo conlleva una limitación a este poder terrenal, en particular en los países donde la Iglesia y la religión católica son mayoritarias y prácticamente hegemónicas.

Esta limitación debe, como mínimo, consistir en exigir a la Iglesia que para ser un actor legítimo en materia de sexualidad y reproducción, dentro de un marco democrático y liberal en el sentido amplio, acepte el pluralismo religioso y la libertad de conciencia en el ejercicio de la sexualidad. Es decir que acepte que cada cual, o por lo menos, que los

³⁰ Algunos de los grandes liberales del siglo XIX que escribieron contra el poder terrenal de la Iglesia Católica son: José María Samper (Colombia); Francisco Bilbao (Chile); Victorino Lastarria (Chile); Francisco de Paula González Vigil (Perú) y muchos más. Para un interesante paneo de la relación entre ideología política y propuesta constitucional ver Gargarella (2005). Recientemente se publicó una serie de ensayos sobre el anti-clericalismo en México analizando su riqueza en ese país. Ver: Savarola y Mutuolo (2008).

que somos ateos, agnósticos o sencillamente no practicantes, seamos libres de decidir tener hijos o no y en qué número, tener sexo o no, cómo y con quienes, si casarse o no y con quien. Y la Iglesia puede guiar esta libertad de conciencia en sus fieles pero no imponerla por vía de la ley a los que no son católicos. Es decir que puede ejercer un liderazgo moral sobre sus fieles para que restrinjan el ejercicio de la libertad de acuerdo a la fe católica (p.ej. el no uso de anticonceptivos o la castidad de los homosexuales.) Sin embargo este liderazgo moral no se puede ejercer sobre toda la sociedad nacional sin argumentos seculares, y sobretodo, no se puede ejercer a través de la ley.

Adicionalmente, frente a una Iglesia que se vuelve cada vez más conservadora y cuyo poder político es difícil de calcular, habría que preguntarse por qué los defensores de las democracias liberales en América Latina no han retornado al anti-clericalismo. Ello implicaría una reconsideración del papel público no tanto de las ideas religiosas como de la Iglesia misma como la institución que durante tantos años ha florecido a la sombra complaciente del Estado. Esta reconsideración es urgente cuando la Iglesia insiste no sólo en anunciar sino en promover en los espacios democráticos su visión sexista, homofóbica, y por cierto, anti-científica, de la sexualidad y la reproducción. Quizá es hora que la Iglesia se salga de nuestras camas, por lo menos de las camas a las cuales ha entrado o pretende entrar sin invitación y de la mano del Estado. “Saquen sus rosarios de nuestros ovarios” gritan las feministas en varios rincones del continente. ¿No debería ser este también el grito de los liberales? Por lo menos, vale la pena considerarlo.

Referencias

Arias, Ricardo (2003). *El episcopado Colombiano, intransigencia y laicidad* (1850 - 2000). Uniandes, CESO, ICANH, Bogotá.

Banforth, Nicholas y David A.J. Richards (2008). *Patriarchal Religion, Sexuality and Gender: A Critique of the New Natural Law*. Cambridge University Press, Cambridge, U.K.

Berger, Peter L. (2000). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Washington D.C.

Casanova, Jose (1994). *Public religions in the modern world*. The University of Chicago Press, Chicago.

Jorge Contesse (2002) “Liberalismo político y posibilidades de la razón pública en Chile”, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Valparaiso.

Dides, Claudia, Comp. (2004) *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

María Mercedes Gómez (2005) “Usos jerárquicos y excluyentes de la violencia” en: *Mas allá del derecho*, editoras Cristina Motta y Luida Cabal, Silgo del Hombre Editores y CESO Uniandes, Bogotá .

Gargarella, Roberto. *Los Fundamentos legales de la desigualdad: El Constitucionalismo en America (1776-1860)*. Barcelona, Siglo XXI Editores, Barcelona.

Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.

Ernesto Laclau, Pluralism (2001) En Clarke, P.B. & Foweraker, J. (Eds.). *Encyclopedia of Democratic Thought* . Kindle Edition.

Post, Robert. Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad. *Constellations* Volume 14 No.1, 2007.

Poulat Émile (1969). *Integrisme et catholicisme intégral*, Casterman, París.

Rawls, John y Jürgen Habermas (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, España: Paidós: Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, Barcelona.

Rawls, John *Liberalismo Político* (1995). México: UNAM, Fac. de Derecho y Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

Rawls, John (1997). The Idea of Public Reason Revisted. *University of Chicago Law Review*, 64.

Wiethman, Paul (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge University Press, New York and Cambridge UK.

Wolterstorff, N. & Audi, Robert (1997). *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Rowman & Littlefield Inc., Lanham, Maryland.

Vaggione, Juan Marco (2005) “Reactive Politization and Religious Dissidence: the Political Mutations of the Religious” en *Social Theory and Practice* Vol. 31 N.2.

Savarino, Franco y Andrea Mutolo (coords.), (2008) *El anticlericalismo en México*, Miguel Ángel Porrúa / Cámara de Diputados / Tecnológico de Monterrey (Campus Santa Fe), México.