

COLECCIÓN
JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER
Y PENSAR LA
LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

Coordinadores

Raphaël Liogier
Jean-François Bayart
Laura Saldivia
Julieta Lemaitre
Juan Marco Vaggione
Roberto Saba
Alfonso Ruiz Miguel
Diego Valadés
Leonardo García Jaramillo
Valentina Pazé
Jesús Rodríguez Zepeda

Textos



COLECCIÓN JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER
Y PENSAR LA
LAICIDAD



S E R I E
EL DERECHO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE
Coordinadores

Raphaël Liogier
Jean-François Bayart
Laura Saldívia
Julieta Lemaitre
Juan Marco Vaggione
Roberto Saba
Alfonso Ruiz Miguel
Diego Valadés
Leonardo García Jaramillo
Valentina Pazé
Jesús Rodríguez Zepeda

Textos



ISBN

CONTENIDO

— XIII	LAICIDAD, MODERNIDAD, CIENCIA: CONTINUIDAD, RUPTURAS Y AMBIGÜEDADES <i>Raphaël Liogier</i>	9
— XIV	ISLAM Y LAICIDAD: PARÍS-ANKARA, Y VUELTA <i>Jean-François Bayart</i>	53
— XV	SOBRE LA DIVERSIDAD Y LA IGUALDAD <i>Laura Saldivia</i>	97
— XVI	LAICIDAD Y RESISTENCIA: MOVILIZACIÓN CATÓLICA CONTRA LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN LAS AMÉRICAS <i>Julieta Lemaitre Ripoll</i>	153
— XVII	POLÍTICA Y RELIGIÓN. DESAFÍOS Y TENSIONES DESDE LO SEXUAL <i>Juan Marco Vaggione</i>	213
— XVIII	LAICIDAD Y SÍMBOLOS RELIGIOSOS <i>Roberto Saba</i>	251

— XIX	
LIBERTAD RELIGIOSA, CONFESIONALIDAD Y LAICIDAD	
<i>Alfonso Ruiz Miguel</i>	289
— XX	
LAICIDAD, SÍMBOLOS Y ENTORNO CULTURAL	
<i>Diego Valadés</i>	359
— XXI	
LAICIDAD Y JUSTICIA CONSTITUCIONAL: EL CASO COLOMBIANO	
<i>Leonardo García Jaramillo</i>	413
— XXII	
EDUCACIÓN PARA LA LAICIDAD, ENTRE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL	
<i>Valentina Pazé</i>	469
— XXIII	
LAICIDAD Y DISCRIMINACIÓN	
<i>Jesús Rodríguez Zepeda</i>	503
ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA EN TRES VOLÚMENES.....	539

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE

PAULINE CAPDEVIELLE

Coordinadores

LAICIDAD, MODERNIDAD, CIENCIA:
CONTINUIDAD, RUPTURAS
Y AMBIGÜEDADES*

RAPHAËL LIOGIER

La tesis de la secularización definitiva de la sociedad se funda sobre la estricta distinción entre Fe y Razón. El progreso de la Razón, cuya expresión social más característica es la Ciencia, se traduciría en una desaparición progresiva de la Fe, cuya expresión social más característica es la Religión. Encontramos esta visión evolucionista en antropólogos como James Frazer o Lewis Morgan, o en sociólogos como Auguste Comte, y también en filósofos como Immanuel Kant. Las palabras y las nociones pueden variar, pero el sentido de la evolución es el mismo: habríamos pasado de una edad de ignorancia dominada por las creencias (las supersticiones, la magia, las religiones, etcétera) a una edad cada vez más iluminada por el saber (la ciencia, la racionalidad, la lógica).

Hoy sabemos que la realidad es mucho más compleja. Las supersticiones no han desaparecido, las religiones tampoco —y el retroceso de estas dos realidades está lejos de haberse verificado a pesar del progreso científico, tomando en cuenta las evoluciones contradictorias a las cuales asistimos—. Seguimos muy lejos del orden positivo dominado por la ciencia que anunciaba Auguste Comte. Se describe comúnmente la secularización de la sociedad como expresión del desarrollo de la modernidad, con su brazo armado que sería la ciencia. Sin embargo, sabemos hoy

*Traducción de Pauline Capdevielle, becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

que la modernidad no corresponde al reino absoluto de la ciencia, que tal reino tampoco sería deseable y, por otro lado, que las culturas religiosas no desaparecieron, sino que se recompusieron a la par del proceso mismo de la modernidad.

La laicidad, en una primera aproximación, es un modo de organización que permite la convivencia pacífica de “verdades” y de los (individuos y grupos) que las sostienen. Dicho de otra manera, la laicidad, en su espíritu original, el que encontramos en aquella famosa ley de 1905, no consiste en destruir las tradiciones religiosas en beneficio de una visión científica del mundo, sino en permitir la convivencia de todas las tradiciones, ya sean religiosas o incluso científicas. De lo que se trata, en el contexto de globalización y de cruce de culturas (y, por ende, de “verdades”) en una escala sin precedente —característica del mundo moderno tal como emerge en el siglo XVIII y se desarrolla en el siglo XIX europeo— es de encontrar un sistema político que permita coexistir a la multitud de estos *modos* de ser (*mod-ernidad*). Sin embargo, a tal concepción liberal de la modernidad en general, y de la laicidad *à la française* en particular, se opone rápidamente, como por reacción, una concepción cerrada, exclusiva, que hace de la modernidad una tradición en sí misma, la del racionalismo y del positivismo en la cual la ciencia es objeto de un culto casi religioso, que se tradujo políticamente en un laicismo que implicaba una verdadera cultura de la Razón Republicana.¹ En este artículo queremos mostrar que tal concepción laicista (políticamente) y positivista (científicamente) es un desvío del sentido mismo de la modernidad. Pero necesitamos, para ello, entender de forma más precisa lo que es la modernidad, antes de abordar las ambigüedades del concepto de laicidad y antes de

¹Liogier, 2006.

argumentar la necesidad de restaurar el sentido laico de la ciencia, esto es, de una ciencia que no puede decirnos la verdad del mundo sino solamente describir los contornos múltiples de la realidad.

¿QUÉ ES LA MODERNIDAD?

El sentido traicionado de la modernidad

La palabra “moderno” viene de *modernus* derivado del adverbio *modo*. Las palabras “modo” y “modalidad” vienen del latín *modus*, que tiene múltiples significados, derivados todos de nociones de medida, con lo que, en latín, produjeron por extensión no sólo las modalidades (*maneras* de ser o de vestirse) sino también, en algunos casos, expresiones relativas a medidas musicales: un “tiempo”, un marco temporal. Si volvemos al adverbio *modo*, tenemos también la noción de ritmo, de surgimiento, pues *modo* expresa (aun siendo solamente un adverbio) el instante, lo que pasa en el instante (y no el futuro ni lo que es reciente). No se trata todavía de *modernus*, que aparece en el siglo VI con Casiodoro. Conviene recordar que *modernus* viene del bajo latín (para decir moderno en el sentido nuevo, en latín clásico, no se usa *modernus* sino *novus*). En todos los casos, el sentido de moderno es el de cambio, de lo que adviene, de lo que surge en el instante, pero también de lo que surge según una manera “particular”, según una manera “propia” (de ahí la noción de subjetividad, de singularidad de dicha manera). Hay en “modernidad” algo que no está contenido simplemente en la idea de novedad, sino en la idea del Sujeto libre de ser lo que quiere ser a su manera. La modernidad es el momento de la salida de la “infancia de la humanidad” (para retomar los términos de Kant) y corresponde a la admisión intelectual, política,

jurídica y epistemológica de diferentes modos de ser sobre un mismo territorio (el del Estado), de modos de existencia que pueden ahora libremente advenir y convivir en un mismo espacio social.

La Ilustración, la idea
de modernidad y la ciencia

El filósofo alemán Immanuel Kant, cuya obra está en el corazón de la gran revolución intelectual y social del siglo XVIII y es considerada como un faro central de la filosofía de la Ilustración, distingue entre Razón y Entendimiento, lo que no tiene nada de anecdótico para nuestro propósito. El entendimiento es, en efecto, el ámbito *profano*, el de las categorías que permiten vincular nuestras sensaciones, interpretarlas en series de causas y efectos, y obtener sistemas coherentes. La ciencia, que busca leyes causales, remite al entendimiento. La Razón dispone de un estatus diferente: facultad sagrada de los principios, no puede ser percibida por el entendimiento ni, de ahí, por la ciencia, con lo que se garantiza la unidad de todo conocimiento. En un sentido, podríamos decir que la Razón es la *razón de ser del entendimiento*, la Razón de ser de toda ciencia. Ésta se ubica por encima, invisible y omnipresente como inspiración secreta del entendimiento. De esa manera, la modernidad se desdobra: valoriza, ciertamente, el progreso científico y técnico permitido por el entendimiento, pero subordina tal progreso a la instancia sagrada de la Razón que, sólo ella, puede legitimar. Lo que llamamos, sin duda de manera apresurada, posmodernidad, tiene que ver, entre otras cosas, con el cuestionamiento de la sacralidad de la Razón en un mundo donde el entendimiento continúa, sin embargo, desplegándose, abandonado a su propia

dinámica, sin orientaciones ni referentes, a través de una progresión vertiginosa de las ciencias y las técnicas.

Sin embargo, el progreso científico y técnico (expresión de la potencia del entendimiento humano) está siempre tentado a ocupar el lugar de la Razón legisladora, y de darse una meta trascendente: liberar al Hombre de sus límites físicos y psíquicos. Tales proyectos liberadores teóricamente puros, en la práctica se tradujeron en formas de encierro y de control sobre los cuerpos (medicinas somáticas), sobre las almas (psiquiatría) y fueron entregados, en realidad, a ideologías nacionalistas, incluso totalitarias, como el marxismo y el nazismo, y también como puede llegar a serlo cierta ideología republicanista y laicista.

Es debido a estos deslindamientos que la modernidad ha sido, desde hace más de medio siglo, el blanco de ataques violentos. Se le ha acusado de ser responsable del totalitarismo, incluso del Holocausto, de la colonización, del imperialismo occidental, de la reducción del individuo a una vulgar mercancía o a un simple conejillo de Indias. Para algunos, la palabra misma, modernidad, se ha vuelto peyorativa, sinónimo de sociedad de consumo, de embrutecimiento de las masas, de deterioro de la vida, de pérdida de referencia, de decadencia, de salvajismo, de destrucción de la calidad en beneficio de la cantidad, de la dominación de una tecnología alienante; en resumen, se ha vuelto sinónimo de inautenticidad. Muchos intelectuales occidentales sintieron, y siguen sintiendo, una profunda repugnancia hacia ella, en sintonía con los líderes de los movimientos antioccidentales islámicos, por ejemplo. Al contrario, otros tiemblan sólo en pensar en la descomposición del mundo moderno, nostálgicos de la Razón científica en el poder. Así que luchan desesperadamente en contra de las “comunidades”, de las “regresiones identitarias”, del oscurantismo, de la relativización de la ciencia, del debilitamiento del

Estado-nación, del “desencadenamiento” de las supersticiones. Cada uno parece admitir, más o menos conscientemente, sintiendo gusto o tristeza, la idea según la cual la modernidad se ha quedado atrás, dando entrada a un estadio difuso de superación que lleva el nombre de “posmodernidad”. Pero la modernidad sufrió, casi desde la aparición de su concepto, una distorsión, una suerte de reacción epidérmica de rechazo, una reacción antimoderna que se mezcló de forma inextricable con su historia misma. Terminamos, de manera confusa, por calificar de moderno todo lo que resistía, lo que se aferraba mal que bien a ciertas antiguas paredes, a todos aquellos que, mareados ante tal espacio abierto, luchaban por cerrar la brecha.

Igualmente, la idea misma de modernidad ha sido, desde el origen, usurpada, en particular mediante tres categorías de derivaciones que *volens nolens*, y en nombre y lugar de la Ilustración, resistieron tercamente su difusión: el positivismo (en ciencia), el nacionalismo (en política) y el industrialismo (en economía). Lo que tomamos entonces por consecuencias espantosas de la modernidad constituyen en realidad los frutos indeseables de las formas de resistencia a los procesos de modernización científica, política y económica. La modernidad no es el reino de los hechos en la ciencia, del Estado-nación en la política, de la industria en la economía. Es la posibilidad de vivir según diferentes *mod-alidades*, según diferentes modos de Ser en un mismo espacio. Por eso se caracteriza también, más prosaicamente, por modos vestimentarios, o por el surgimiento de “sectas”, escuelas de pensamiento y de vida, en competencia unas con otras. En sentido fuerte, es el momento de la alteridad, del encuentro, del cruce de las experiencias.

La modernidad exige, desde Kant, un esfuerzo crítico que consiste en intentar siempre, a cada instante, “pensar por sí mismo”, pasando por el

rasero nuestros propios prejuicios, criticando los estatus sociales, las instituciones tradicionales y las organizaciones nuevas, las razones puras como prácticas, y también la Razón en sí. La modernidad procede de *cierto uso* de la Razón; un uso crítico, que no confiere a la presunta Razón victoriosa una soberanía sobre las tradiciones. Tal uso especial de la Razón nunca consistió, en Kant particularmente, en una dominación de la Razón sobre la Religión. En su espíritu, la ciencia no tiene que destruir para reemplazar la tradición, al contrario de lo que propone el catecismo positivista de Auguste Comte.

La famosa declaración kantiana: “la única ciencia posible es la de los fenómenos”, no significa que no haya nada fuera de los fenómenos, sino que lo que “hay” o lo que “es” no puede ser objeto de ciencia. Esta cosa o este Ser trascendente se encuentra más allá de toda intuición sensible y, por lo tanto, de toda ciencia. Esta cosa misteriosa, la “trascendencia en la inmanencia” para retomar la bella expresión husserliana, la parte divina del mundo, debe ser, por el bien individual y universal (el soberano bien), necesariamente postulada en nosotros mismos y en el otro. Debemos postularla sin intentar demostrarla, imponerla, circunscribirla, sujetarla a una tradición más que a otra, adueñarla a una identidad histórica, a una raza en detrimento de otra. Esta revolución copernicana mental no apareció de repente, por magia, sino que resultó de una larga maduración teológica y de una lenta transformación de las costumbres a lo largo de la Edad Media, orientada hacia una interdependencia pacificada, una mayor convivencia, mediante el desarrollo del deporte, de los juegos e, incluso, de las reglas de etiqueta en la mesa, tal como lo recuerda Norbert Elias.

La modernidad no abrogó la trascendencia, ya que consagra el Sujeto y su Voluntad, su libertad, su responsabilidad, más allá de toda defi-

nición orgánica, biológica, económica, en resumen, material. No abrogó tampoco las tradiciones, sino la exclusividad y la unilateralidad de la Tradición, cual sea ésta. La modernidad es, por antonomasia, *el momento de las tradiciones*, no su abolición. No opone tampoco la ciencia a la religión. Es, para parafrasear a Heidegger, “la época de las concepciones del mundo”. No podría ser, por lo tanto, una nueva concepción del mundo (*weltanschauung*), que sería moderna: no puede transformarse, sin traicionarse, en una tradición. Debe seguir siendo el marco conceptual (en el registro intelectual y científico), el marco jurídico, cultural y económico (en el registro social) de la *co-existencia* de las tradiciones, del cruce de las concepciones del mundo, del intercambio de metas. Es la época de la “medida”, agregaba Heidegger: cuando aceptamos cruzarnos, nos miramos a los ojos, nos evaluamos, en resumen, nos medimos. Frente a esta exigencia radicalmente crítica, frente a este esfuerzo que consiste en construir y en defender un espacio sin circunscripción tradicional impermeable, sin circunscripción aun geográfica determinada, la resistencia se organiza, como un movimiento de rebote, por miedo a lo desconocido, a la indeterminación. Y se organiza, desde el origen, arrogándose el título de modernidad y dando un contenido definitivo, cerrado sobre el pasado, a un continente por naturaleza indefinido y abierto hacia el futuro. El idealismo alemán de Fichte o de Schelling es la expresión perfecta de tal tensión trágica, que va a desplazarse progresivamente hacia un completo vuelco de la modernidad, verdadero golpe de estado cultural encarnado por el nazismo: la racionalización científica al servicio de la lógica tradicionalista de la raza.

Si bien el universalismo francés no ha girado de esta manera, al punto de invertir el sentido mismo de la modernidad, también se traicionó en cierta medida al reconstituir una *tradición moderna* y al tratar de dar, hoy

todavía, un contenido definido y definitivo a la República. Cuando la República, avatar político francés de la modernidad, pretende reconstituir una concepción total del mundo y darse a sí misma un contenido espiritual como lo proclamaba con orgullo Renouvier o incluso Durkheim; cuando pretende *a priori*, y en nombre de este contenido, en nombre de su “civilización”, prohibir o jerarquizar las religiones, las identidades, las tradiciones, entonces, insidiosamente, se traiciona.

Las tres traiciones de la modernidad

La modernidad no es solamente una vaga noción manipulada por intelectuales; es también un concepto utilizado en las conversaciones más comunes, que puede significar tanto lo peor como lo mejor, según los prejuicios e intereses de cada uno. Tales prejuicios tienen hoy, como el efecto mariposa, consecuencias importantes sobre el equilibrio político y económico del planeta. La famosa tesis del choque de las civilizaciones —transposición apenas remodelada de las ideas difusionistas del siglo XIX inspiradoras de la geopolítica alemana y según las cuales las civilizaciones se habrían difundido exclusivamente a lo largo de milenios en zonas determinadas— hace de la modernidad una tradición particular, la de “Occidente”, cuyos valores serían incompatibles con las tradiciones sino-confucianas, arabo-musulmanes, u otras. Más allá de la falsedad histórica de tales distinciones, éstas expresan sobre todo, nuevamente, una reacción antimoderna que pasa por la voz de los mismos que prevalecen en la modernidad. En sentido contrario, cuando estudiantes iraníes, intelectuales chinos o campesinos nostálgicos de Alta-Loira atacan la modernidad, la fría mercantilización, la alienación del consumismo, la destrucción sistemática del campo, la dominación del orden tecno-científico,

se equivocan de blanco, ya que participan ellos también, en su movimiento de protesta, en su reivindicación de libertad, de diversidad, de responsabilidad, de la esencia de la modernidad.

Desde el punto de vista simplemente económico, incriminar a la modernidad por ser responsable de la uniformidad económica, de la mercantilización humana, de la contaminación, es producto de la más profunda confusión entre la meta y su distorsión; de hecho es su total desvío. El reino absoluto del trabajo en detrimento de la obra o, mejor dicho, de la obligación laboral en detrimento de la libertad creativa, del interés financiero en detrimento de los fines políticos, no es una consecuencia necesaria de la modernidad. Ciertamente, la industria sigue caracterizando hoy en día la modernidad, pero sólo como medio hacia un fin. La instalación de estructuras industriales busca liberar al hombre de la exigencia vital de ser laborioso. Y al parecer, materialmente por lo menos, fue todo un éxito, ya que los hombres necesitan cada vez menos horas de trabajo para producir tres veces más riqueza que hace un siglo. Ciertamente, la repartición equilibrada de las riquezas producidas no es lo que sigue; nuestra dependencia psíquica al “trabajo” provoca nuevas reacciones neuróticas, nuevas patologías sociales. De nuevo, nuestras sociedades no están económicamente adaptadas a esta nueva situación del “desempleo”, estructural (y que lo será cada vez más), al punto de representarse como una maldición, una dolorosa penuria, una disminución tendencial e irreversible del número de empleos. Última resistencia a nuestra propia liberación de trabajar; seguimos intentando “crear empleos”, a toda costa, porque es necesario, fuera de la preocupación productiva... porque es necesario “trabajar” para existir.

Así las cosas, la traición de la modernidad —consciente o inconsciente poco importa— abreva de tres contrasentidos mayores:

- El contrasentido epistemológico que asimila la modernidad con la obsesión cienticista, suerte de culto fetichista por hechos pretendidamente puros, erigidos en verdadera religión antirreligiosa que conllevó, por ejemplo, a las aporías de la bioética actual. Así, cuando el gran epistemólogo Karl Popper critica las pretensiones positivistas, las leyes totalizantes de la ciencia “moderna”, no amenaza la modernidad sino, por el contrario, la restablece en sus derechos, después de más de un siglo de divagaciones cientistas.
- El contrasentido político que hace del Estado-nación el producto puro de la modernidad, cuando en el mejor de los casos sólo es un momento histórico, una etapa transitoria, y en el peor, una fuerza de resistencia, hoy incluso una emanación parasitaria. Cuando los defensores furiosos de la Nación intentan frenar la fuerza “devastadora” de las identidades que según ellos ponen en peligro las conquistas del Estado moderno, luchan, tal vez sin darse cuenta, en contra del proceso de mestizaje inherente al proyecto moderno.
- El contrasentido económico consiste en tomar la industrialización, la mercantilización, el trabajo, como el Ser de la modernidad, cuando estos fenómenos sólo son la instalación de medios “estructurales” que buscan, en su esencia y hasta en su existencia actual, liberar al hombre de la labor obligatoria. Cuando Hannah Arendt ve en la modernidad la destrucción de la grandeza política sustituida por la mezquindad industrial (“hemos transformado la obra en trabajo”), no entiende que el proyecto moderno consiste, al contrario, en generalizar la política, en difundirla más allá de la casta reducida de los señores medievales o de aquella élite de ciudadanos ateneos que tanto admiraba. Pero esta política sin frontera social ni geográfica, por lo tanto, *a priori* sin metecos ni extranjeros, sólo puede desplegarse

mediante la organización racional de la producción, hoy vuelta robotización, único medio de relativizar para todos y para cada uno la necesidad vital del esfuerzo laboral.

La laicidad, expresión de la modernidad, que debería permitir el espíritu crítico de una ciencia abierta, completamente compatible con el desarrollo y la convivencia de identidades y modos de vida múltiples, pudo haberse deslizado hacia un discurso cienticista. El cienticismo laico se tradujo por la reivindicación de una neutralidad absoluta que, con frecuencia, da lugar a políticas de neutralización de las diferencias culturales.

LA FICCIÓN DE LA NEUTRALIDAD:

LA APARIENCIA CIENTÍFICA DE LA LAICIDAD

La laicidad como culto de la “razón pura”

La laicidad puede considerarse como “neutra”, sin opinión, sin posición, sin situación, como una suerte de discurso científico acrítico. Tomemos las palabras introductorias del presidente del Comité Laicidad República, Jean-Marie Matisson, antes de su audición por la Comisión Stasi en noviembre de 2003.² El discurso se divide en cuatro proposiciones:

La laicidad no es una opinión.

La laicidad no es dogmática ni integrista.

² Encontraremos esta declaración íntegra en el sitio de Internet del Comité Laicidad República: www.laicite—republic.org/association/index.htm

La laicidad es [...] el fundamento indispensable de la armonía y de la unidad de la Nación. [...] La laicidad contribuye a la construcción de un humanismo moderno.

La laicidad no se negocia [...]. No es solamente la separación de las Iglesias y del Estado [sino] un principio universal, portador de futuro y de esperanza para todos los hombres.

Lo primero que vemos es la voluntad de denegar de antemano toda posición, toda opinión. Por lo tanto, no pueden ser debatidas las condiciones sociales de producción de las metas laicas, ya que la laicidad no tiene, por principio, metas propias, pues, si las tuviera, deberían fundarse en una posición. Sin opinión, no tiene que defenderse de la crítica que le exige descansar sobre hechos científicos y esto nos lleva al último punto: “la laicidad no se negocia”, porque, concretamente, es un marco de negociación.³ No tiene opinión, no es “dogmática”, pero construye, sin embargo, un “humanismo moderno”, sin que podamos interrogar la pertinencia de tal “humanismo”. Si seguimos esta primera proposición, tal humanismo no tiene ningún contenido dogmático, no dice nada. Aunque en la práctica este humanismo, que nos refiere a Rousseau, a Voltaire o a cualquier ideólogo más reciente, emite opiniones, que no deben jamás ser pensadas como opiniones sino como evidencias. Todo lo que dice el humanismo laico es una evidencia, no constitutiva de una opinión que se acepta como tal en competencia con las demás; más bien, una percepción legítima de la realidad social. En este sentido, la laicidad es necesariamente religiosa: “portadora de esperanza” (dimensión escatológica), “fundamento indispensable de la armonía y de la unidad de la Nación

³Según Jean Baubérot, la laicidad es constitutiva de un pacto (Baubérot, 1990).

(dimensión política), “un principio universal”, “contribuye a la construcción de un humanismo moderno” (dimensión teológica), “no es una opinión” “ni dogmática, ni integrista” (dimensión mística). Sin opiniones, la laicidad no solamente no puede ser criticada sino que también es indecible, tal como lo son las verdades religiosas. Las verdades religiosas tampoco son, de hecho, opiniones desde el punto de vista de los religiosos, sino verdades sin posiciones, cercanas a la evidencia incuestionada que está en el “fundamento de la armonía y de la unidad de la Nación” y que no puede ser nada menos que un “principio universal”.

En realidad, importa menos saber lo que la laicidad dice de sí misma para legitimarse mediante el discurso de sus intelectuales orgánicos, que poner en evidencia lo que no dice, lo que prohíbe que se diga de ella. Y aquí también, estos mismos intelectuales orgánicos fijan los límites de lo indecible y determinan el funcionamiento laico, los términos mismos de la negociación práctica (teóricamente no negociación) que se juega con los agentes y los grupos sociales. Cuando se objetaba a Henri Pena-Ruiz durante una conferencia que no era laico en principio juzgar la naturaleza religiosa de un pedazo de tela colocado en un cráneo o en el rostro, respondió que la laicidad no podía preocuparse de tales detalles. Sin embargo, se asume como el promotor de una laicidad “estricta”. Si le preguntamos, entonces, qué es la laicidad estricta, si no se trata de un postura “quisquillosa”, o si sólo es quisquillosa sobre algunas cuestiones específicas que resultan *evidentemente* contrarias a la laicidad, Pena-Ruiz nos daría la espalda como si estas interrogantes intentaran “atacar la laicidad”. Lo que sucede es que estas preguntas atacan, en estricto sentido, la negación laica de toda posición laica. Cada vez que enfocamos un problema específico, una acción laica hacia un culto que induce un juego de clasificación/desclasificación particular de los fenómenos socio-reli-

giosos, inmediatamente se hace referencia a Rousseau, o a algunas otras fuentes teóricas, y a la noción indivisible de interés general cuyas “personas públicas” son la garantía universal.

Así como la laicidad no tiene opiniones, no tiene origen, o por lo menos se “origina” ella misma por generación espontánea, inmediata, repentina, del progreso universal. Henri Pena-Ruiz se indigna, como si se tratara de un insulto a la laicidad, cuando se subrayan las fuentes cristianas de la teoría de los derechos humanos.⁴ Sin opinión y sin origen, la laicidad no tiene contenido, sino que proviene del progreso social y garantiza universalmente todas las libertades. Cuando observamos eventos históricos, éstos no son considerados como productos sociales, sino como elementos de una epopeya gloriosa subtendida escatológicamente por la búsqueda del Bien. Es así como la Revolución francesa —al contrario del análisis marxiano de la evolución de las relaciones de producción que conduce a la sustitución de una élite por otra, u otras explicaciones socio-económicas de transformaciones políticas— tendrá causas esencialmente “filosóficas”, por no decir “ontológicas”, porque permite un progreso que supera todo lo que el hombre había conocido. En particular, permitió pasar, gracias al artículo 1º de la Declaración de 1789,⁵ del “orden del tener al orden del ser”.⁶ Otros elementos puntuales pueden encontrarse en el “pensamiento griego”, sin que se les contextualice en sus contextos sociales. Estos elementos filosóficos y eventos magníficos pueden entenderse como manifestaciones del progreso más allá de la “tutela de las religiones”, que se encarna providencialmente en la “laicidad francesa”. Según Pena-Ruiz, pasaríamos lineal-

⁴ En el discurso orgánico republicano, los derechos humanos se confunden con la laicidad, siendo ella la garantía de ellos, y viceversa.

⁵ “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”.

⁶ Términos usados durante la conferencia de primavera de 2004 de Henri Pena-Ruiz al IEP de Aix-en-Provence.

mente y filosóficamente del pueblo como *ethnos* (vínculo con la raza, la religión, etcétera) al pueblo como *laos* (multitud indistinta) hasta llegar triunfalmente al pueblo como *demos* (el ciudadano que vive en una república “neutra”).⁷ Asimismo, la laicidad en su evolución sería comparable al progreso de una ciencia orientada hacia la verdad. No pretendo negar el eventual progreso social que representa la implementación de un sistema democrático, pero dimos un salto para llegar hacia una laicidad que confina lo que Pierre Bourdieu llamaba el “chauvinismo de lo universal”.⁸ Todo intento por descifrar el funcionamiento concreto de la laicidad, de las condiciones sociales que desembocan en la definición de sus principios —sin ponerlos en tela de juicio—, será de inmediato calificado como “laicidad abierta”. Una laicidad que, según el “filósofo de la laicidad”, es un sinsentido porque “no existe más la laicidad abierta que los derechos humanos abiertos (siempre esta confusión entre “derechos humanos” y laicidad). El marco de la laicidad es “absolutamente necesario”, “no negociable”, “indiscutible”.⁹ El filósofo evocará también los “valores de la laicidad” que se oponen al “comunitarismo” y denunciará aquellos (los demás intelectuales que son necesariamente unos traidores) que le hacen el juego de las “comunidades”. Se piensa en el fondo en la “comunidad musulmana”, ya que es esencialmente a ella a la que se refiere el “sentido común” cuando evocamos las nociones ambiguas de “comunidades” y de “comunitarismo”. En cambio, es imposible precisar el contenido de otros valores más allá de los conceptos de “igualdad”, de “libertad absoluta”, de “derechos huma-

⁷Esta estructura del discurso orgánico de defensa de la universalidad laica se encuentra no sólo en la conferencia dada durante la primavera de 2004 al IEP de Aix-en-Provence sino también en diferentes obras publicadas por el conferencista, particularmente en las últimas (Pena-Ruiz, 2003a y 2003b).

⁸Bourdieu, 1997: 96-121.

⁹Palabras pronunciadas por H. Pena-Ruiz por invitación de *Génération République* durante su *Café Politique* del 14 de enero de 2004.

nos”. Cuando subrayamos las contradicciones entre estos mismos valores y el funcionamiento laico, cuando evocamos las reivindicaciones de algunos movimientos religiosos y de sus representantes que tienden a la estricta aplicación de dichos principios filosóficos, entonces, inmediatamente, se señala al “comunitarismo”, a las “comunidades” que son el mal contra el cual hay que luchar a toda costa. Si preguntamos entonces qué es una “comunidad” y qué es exactamente el “comunitarismo”, reactivamos la acusación de ser demasiado quisquillosos respecto de “nociones evidentes” vinculadas con fenómenos “obviamente peligrosos”. Si evocamos la multiplicidad del islam, las condiciones socio-económicas, la guetización de los suburbios, las estrategias de distinción identitaria hacia los jóvenes árabes de las afueras, o las contradicciones que surgen al calificar determinados símbolos como religiosos por parte de los poderes públicos “teóricamente neutros”, seremos de inmediato clasificados/descalificados en la categoría infamante de enemigos viscerales de la República; los que están del lado del mal, del “oscurantismo”, en resumen, del islam y de las sectas, que son considerados males evidentes y desvinculados de sus particularidades sociales concretas. La última frase del editorialista Roger-Pol Droit, al presentar un libro de Henri Pena-Ruiz, sintetiza el contenido de tal “neutralidad” que niega los blancos que apunta, y que termina por declarar su “misión escatológica”: “Cuando hoy avanzan nuevos oscurantismos, cuando se refuerzan los peligros del comunitarismo, cuando la laicidad es cuestionada por velos islámicos, aquí están las lecturas útiles. Es de esperar que se difundan mucho para contribuir a contener el avance de las tinieblas, que se encuentra muy avanzado”.¹⁰ No es necesario agregar nada más sobre el *continuum* que significa *oscurantismo-peligro-comunitarismo-islámico-*

¹⁰Droit, 2003.

tinieblas y que constituye una de las estructuras incuestionadas de la laicidad y proviene de una lucha de clasificación entre intelectuales orgánicos, intelectuales musulmanes, representantes de organizaciones musulmanes o diferentes categorías de fieles. Por ser indiscutibles, las declaraciones laicas pretenden emparentarse con proposiciones científicas neutras.

La doctrina de la neutralidad

La noción de neutralidad es un producto de la doctrina jurídica y de ninguna manera es un dato legal bruto.¹¹ Juristas famosos como Léon Duguit, Jean Carbonnier o Jean Rivero propusieron a los jueces y a las autoridades definiciones “neutras” tanto del hecho religioso como de la laicidad misma, que fueron retomadas y reacomodadas por la jurisprudencia.¹² Los presupuestos constitutivos de tales “neutralidades” justifican regímenes jurídicos que evolucionan en función de las relaciones de fuerzas políticas y sociales.¹³ La percepción de problemas sociales pasa primero, en materia cultural, por distinciones entre buenas y malas religiones, entre grandes y pequeñas religiones, entre tradiciones religiosas y marginales, que desembocaron recientemente en la distinción entre “religión” y “sectas” o entre religiones “fundamentalistas y terroristas” y religiones “tolerantes y pacíficas”. Estas clasificaciones tienen como característica simplificar la realidad social e identificar problemas específicos como si se tratara de acciones públicas. La jerarquización remite entonces no sólo a los problemas en sí, sino también a una distribución de los movimientos religiosos en una escala de inocuidad/nocividad, racionalidad/irracional-

¹¹Rivero, 1949: 137.

¹²Mazet, 2001: 263-283.

¹³Alain Garay encontró un “proyecto político” en el origen de la cuestión jurídica de los cultos en Francia (Garay, 2001).

lidad que en el momento actual se presenta de esta manera: *buenas religiones-religiones reconocidas-religiones no reconocidas-malas religiones*.

No se trata aquí de categorías abstractas sino de un sistema de distinción por medio del cual se negocian normas y se definen prácticas públicas.¹⁴ La distinción entre grupos religiosos en dichas categorías evoluciona sin cesar y transforma los márgenes de negociación de los poderes públicos y de los diferentes actores capaces de producir acciones públicas. Por ejemplo, el islam evolucionó penosamente de “mala religión” a “religión reconocida” en una década, mientras el budismo evolucionó rápidamente de “religión no reconocida” a “buena religión”; al contrario, algunos grupos protestantes se apartaron de la categoría de “religiones reconocidas” para caer en la de “malas religiones”, llegando a considerarse sectas. Esta distribución se renegocia constantemente a través de la acción de mediadores¹⁵ que participan en los foros en donde se producen y circulan las ideas. Existen foros de *expertise* (altos funcionarios, periodistas, personalidades encargadas de discutir y elaborar reportes sobre los “problemas” religiosos), foros científicos (esencialmente coloquios y publicaciones de sociólogos y especialistas en ciencias religiosas), foros profesionales (coloquios, conferencias, publicaciones producidas por los grupos religiosos), foros de retórica política (congresos partidistas sobre temas culturales incluidos en programas electorales).¹⁶

¹⁴Régimen de seguro de los cultos, derecho para los clérigos de algunas confesiones de obtener el estatus de capellán de cárceles o de otras entidades públicas, regímenes fiscales derogatorios para algunos grupos, mayor control policiaco sobre algunos movimientos, etcétera.

¹⁵Sobre el concepto de mediador, remitimos de nuevo a los análisis de Pierre Muller (2005, 50-68).

¹⁶Hemos retomado la clasificación usada por Eve Fouilleux en su esquematización de los “intercambios e interacciones entre foros” en el marco de la política agrícola europea (Fouilleux, 2000: 284), agregándole foros de *expertise* distintos de foros científicos, adición justificada por la situación globalmente conflictual en Francia entre los “investigadores-universitarios” y los demás “expertos” en la negociación de ideas en materia de política cultural.

No evitar una excursión histórica, si bien rápida y elíptica, si queremos entender la relación ambigua entre incompetencia teórica y neutralidad interviniente que constituye el terreno sobre el cual se juega, hoy todavía, el cruce de los ámbitos político y religioso en Francia.

La libertad de conciencia

El principio *cujus regio, ejus religio* fue formalmente abolido por la Revolución de 1789 en nombre de la libertad de conciencia y de expresión: la religión del Príncipe o del Estado no es obligatoria para todos los ciudadanos, que pueden optar individualmente por la confesión de su elección. Este principio de la libertad de conciencia y de expresión religiosa fue evocado por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 16 de agosto de 1789 en su artículo 10, y desarrollado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (artículo 18), así como por la Convención Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (artículos 9-1 y 9-2). Pero en la declaración francesa, la religión es evocada solamente de manera incidental,¹⁷ de manera negativa, mientras que en los otros dos textos la libertad de culto forma parte integrante de la libertad de conciencia y de asociación.

El Estado francés mantendrá esta vía negativa, rechazando oficialmente reconocer cultos, al mismo tiempo que establecerá regímenes jurídicos de reconocimiento y desarrollará acciones públicas que privilegian algunas confesiones sobre otras, mientras la mayoría de los demás

¹⁷ Artículo 10: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, *incluso* religiosas (las cursivas son nuestras) en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”. El uso de la palabra “incluso” manifiesta el desprecio, si no el recelo, de los redactores en contra de las opiniones religiosas, que son como escorias indeseables de la libertad de conciencia.

países europeos seguirá una vía positiva, oscilando entre diferentes modelos de reconocimiento oficial del o de los cultos existentes.¹⁸ Así, la laicidad se va definiendo como esta vía específica, que no supone una evasión efectiva de lo religioso, sino un modelo sobre el cual descansan las políticas culturales.

La noción de laicidad adquirió un valor constitucional a partir de la previsión, en el artículo 1º de la Constitución de la IV República, de que “Francia es una República laica”. El establecimiento constitucional de tal principio es el resultado de conflictos constantes a lo largo del siglo XIX. La laicidad estuvo, durante más de un siglo, en el corazón de un antagonismo frontal que se tradujo a veces en la lucha radical contra las congregaciones, en particular católicas, con un trasfondo antirreligioso y combativo; otras veces se tradujo en una valorización/colaboración táctica del Estado con la tradición religiosa más implantada, el catolicismo. Tanto el anticlericalismo republicano y cienticista como el antirrepublicanismo católico se expresaban directa y oficialmente, o mediante interpretaciones contradictorias de la libertad de conciencia y de las prácticas religiosas. Este antagonismo ocasionará algunas incoherencias jurídicas:¹⁹ por ejemplo, en 1814-1815, se plasmaron dos artículos contradictorios en la Carta; uno, el artículo 5º, enunciaba que “cada quien profesa su religión con igual libertad y obtiene para su culto la misma protección”, mientras que el artículo 6º agregaba que “sin embargo, la religión católica, apostólica y romana es la religión de Estado”.

¹⁸Jean Baubérot distingue cuatro vías europeas de secularización que no remiten en los hechos a la salida de lo religioso fuera de la esfera pública, sino a modelos de relación entre la esfera pública y el campo religioso: la etno-religión, la religión civil, el pluralismo y, finalmente, la laicidad (Baubérot, 1994; para una síntesis de los análisis de este autor, consultaremos Baubérot, 1995).

¹⁹Baubérot, 2002.

De la neutralidad a la neutralización

El Estado francés jamás se declaró abierta y estrictamente incompetente en materia religiosa, sino que invoca su neutralidad, lo que tiene otras consecuencias. La neutralidad puede deslizarse hacia una dogmática de neutralización, es decir, hacia una serie de proposiciones que se conciben como indiscutibles. La primera de ellas supone que el Estado no interviene en atención a opiniones particulares, sino en función del “interés general”, lo cual no tiene que justificarse por ser evidente en sí. Como cualquier dogma, el “interés general” se concibe como neutro, evidente, indiscutible por naturaleza, como legitimidad para la acción, como si fuera una verdad científica que trata de la naturaleza de lo Real, mientras que la incompetencia consiste, en cambio, en no reconocer un derecho de intervención, en negarse a actuar. La neutralidad-neutralización abre el campo de acción al Estado, al menos como árbitro “neutro”, como si poseyera un conocimiento científico absoluto del Bien, mientras la incompetencia prohíbe pura y llanamente juzgar y actuar en un ámbito determinado. Sin embargo, en el siglo XIX, la República se ubicó del lado de la neutralización, otorgándose un “poder espiritual”²⁰ para transmitir valores universales científicamente verdaderos; de ahí la importancia estratégica de la Escuela pública como instrumento privilegiado de ese ambicioso programa. Algunas veces, los grupos anticlericales ganarán terreno; otras veces, los grupos congregacionistas predominarán en la relación de fuerzas, porque de lo que se trataba era de imponer una re-

²⁰Tal como lo subraya Marcel Gauchet, incluso un republicano moderado como Renouvier “que no odiaba nada tanto como la perspectiva de un ‘imperio de la fe’ o de una ‘administración de las almas’, ya sea en su versión clerical o en su versión positivista, llegó a soltar la palabra fatídica. No hay que temer, dice, reconocer en el Estado, en la República, un ‘verdadero poder espiritual’. Este ‘poder espiritual’ está supuestamente encaminado a dar su dirección legítima a los ‘intereses morales colectivos’” (Gauchet, 1998: 48).

presentación particular del interés general, una imagen específica de la “neutralidad”. Neutralidad que permite la libertad de opiniones o, en sentido contrario, neutralización *científica* que considera toda opinión contraria al dogma laico como superstición que debe eliminarse. Entre ambas opciones extremas, algunas corrientes intentan expresarse sumándose a uno u otro de los dos grupos mayores, tal como sucedió con las corrientes protestantes.

La ley de separación de las Iglesias y del Estado de 1905 es el producto de discusiones y de reportes legislativos²¹ que desembocaron en la aprobación de un texto. Este acuerdo jamás fue definitivo y de hecho fue cuestionado en parte dos años más tarde: la Iglesia católica no aceptaba conformarse al régimen de asociaciones culturales —lo cual tiene “exclusivamente por objeto el ejercicio de un culto”²² como lo prevé la ley de 1905— y se mantendría en el marco asociativo estrictamente previsto por la ley de 1901. El legislador quedaría obligado a regularizar esta situación mediante la ley del 2 de enero de 1907 que otorga la posibilidad “de asegurar la continuación del ejercicio público del culto” en el marco asociativo de 1901.²³ El marco laico no dejaría de evolucionar, por ejemplo, en atención a la capacidad de grupos mediadores católicos para producir representaciones y acceder a los círculos de decisión y a la capacidad de los poderes públicos para resistir dicha presión. Es así como: desde 1924, existen asociaciones diocesanas²⁴ conforme a las leyes de 1901 y de 1905, que se benefician desde 1987

²¹Cabanel, 2004: 68-71.

²²Los artículos 4º y 19 de la ley de 1905 prevén la constitución de asociaciones culturales distintas de las asociaciones previstas por la ley de 1901.

²³Asimismo, hablaremos de asociaciones culturales de la ley de 1907, que quedaron en el marco de la ley de 1901, aun siendo objetivamente culturales.

²⁴Durand, 1996: 300.

de un régimen de exoneración fiscal; el gobierno francés conserva todavía hoy un derecho de control en la nominación de los obispos; los edificios del culto católico construidos antes de 1905 son todavía mantenidos por los poderes públicos porque pertenecen al Estado; y la gran mayoría de las escuelas privadas asociadas y financiadas²⁵ por el Estado son católicas.²⁶ Habrá también que recordar que en algunas porciones territoriales de la República francesa, teóricamente indivisible, la ley de 1905 no se aplica: el Concordato de 1801 no fue abrogado en su principio en Alsace-Mozelle a pesar de algunas modificaciones, y la educación sigue siendo asegurada por una misión católica en Wallis y Futuna. Incluso sin evocar tales contradicciones patentes, tales inflexiones prácticas, y quedándonos con la ley de 1905, constataremos con sorpresa que la expresión “separación de las Iglesias y del Estado”, utilizada siempre, hoy todavía, como sinónimo de la palabra laicidad, sólo aparece una vez en el famoso título de dicha ley. Este “detalle” tiene su importancia cuando sabemos que en aquella época los títulos no eran partes del contenido normativo aplicable y oponible. El legislador hizo lo que podríamos llamar un acto publicitario con un título ideológicamente sugerente que no remite a una realidad jurídica clara en el texto de la ley. La laicidad constituye, en la historia de nuestro país, un sistema de referencia que elude siempre la crítica.

²⁵Desde la Ley Debré de 1959, las instituciones educativas particulares que aceptan someterse a un control del Estado y que siguen el programa oficial de enseñanza se benefician de subvenciones públicas (N. de la R.).

²⁶A pesar de su importancia numérica, los musulmanes sólo tienen una.

LAICIDAD Y CIENTICISMO

Neutralidad diferenciante, auténticamente moderna, y neutralidad neutralizante

La laicidad puede tomar la forma de una *neutralidad neutralizante*, tendencia a representar negativamente las diferencias culturales/cultuales como problemas, como persistencia patológica de lo irracional, o bien la de una *neutralidad diferenciante* (tendencia a representar positivamente diferencias culturales/culturales). Estas dos formas coexisten en los mismos terrenos sociales; por ejemplo, en la escuela pública cuando alumnos musulmanes movilizan la imagen de una neutralidad diferenciante para obtener el reconocimiento de prácticas alimenticias, vestimentas diferenciadas, ante lo cual los poderes públicos oponen una neutralidad neutralizante.²⁷ Ambas partes apelan a la laicidad, pero le dan definiciones divergentes. En todos los casos se declinan modos de atribución y/o de descalificaciones públicas que dependen de los esquemas y visiones de los problemas. En cada negociación, las cargas y los recursos son determinados y redistribuidos en una escala de neutralidad neutralizante-diferenciante. La síntesis de tales distribuciones revela categorías más generales que jerarquizan a los grupos religiosos desde los más privilegiados hasta los más descalificados: *buenas religiones-religiones reconocidas-religiones no reconocidas-malas religiones*.

Tres ejes problemáticos delimitan un campo de acción pública: la *sectarización* (percepción de algunos movimientos religiosos minoritarios como sectas peligrosas para el orden público), *el islam* (percepción

²⁷Estas dos imágenes pueden descomponerse a través de un problema específico en otras imágenes. En el caso del problema de los alumnos musulmanes, la neutralidad neutralizante podrá descomponerse en neutralidad etnicizante, como lo ilustran las encuestas de Vincent Geisser (2002).

del islam como religión del terrorismo internacional y de la delincuencia interior) y *las Grandes Religiones* (percepción de algunas tradiciones como factores de estabilidad social: el debilitamiento de estas tradiciones “tolerantes” se considera como un problema que justifica líneas de intervención públicas que otorgan privilegios).

La secta: expresión de la irracionalidad
frente a la laicidad científica

Las asociaciones antisectas se han convertido en el relevo oficial de la acción pública cultural, al disponer de la “gran capacidad jurídica”, es decir, al beneficiarse de un trato público, fiscal por ejemplo, favorable al de las simples asociaciones. Pueden, entre otras cosas, ser partes civiles en los procesos judiciales que involucran a movimientos religiosos “sospechosos”, particularmente a partir de la adopción de la ley About-Picard del 12 de junio de 2001,²⁸ que agrava las sanciones penales en contra de los llamados movimientos “sectarios”,²⁹ amplía las posibilidades de someter un caso a la justicia y crea el delito de “abuso fraudulento de estado de ignorancia y debilidad”. Esta ley es producto de una larga negociación entre diferentes actores, como las asociaciones antisectas, los grupos de altos funcionarios, los parlamentarios partidarios de una “laicidad de combate”,³⁰ las asociaciones religiosas reputadas como sectarias, los

²⁸ Ley About-Picard, 2001: 9337.

²⁹ Por primera vez, que sepamos, el término peyorativo de “movimientos sectarios” es usado en una ley y no solamente en un simple reporte.

³⁰ Pensamos, por ejemplo, en Alain Vivien, en el origen del primer reporte parlamentario de 1984 sobre el fenómeno sectario en Francia (Vivien, 1985) y en el expresidente de la Comisión parlamentaria sobre el fenómeno sectario en Francia, que dio lugar al reporte de 1996 (Guest y Guyard, 1996), quien publicó un ensayo en el cual aparecen más violenta y abiertamente sus posiciones en contra de las “sectas”. Él denuncia las redes sectarias afiliadas a las redes mafiosas, la penetración de “sectas” en el corazón del poder (particularmente, según el autor, en la Asamblea Nacional) y llega hasta a acusar a personalidades del mundo político, universitario y

representantes de “religiones reconocidas” y también los expertos de comisiones y consejos consultativos.

La primera manifestación formal de tal negociación de reconocimiento público del “problema sectario” es el reporte Vivien de 1984. La ley de junio de 2001 es el resultado de más de 20 años de transacciones en foros, conferencias, seminarios, reuniones de estudios, a través de un trabajo parlamentario continuo, una producción normativa diversa (directivas, órdenes y decretos, circulares, propuestas, proyectos legislativos) que se tradujeron en ley por la intensificación de la problemática del “peligro sectario”. A partir de los años noventa del siglo pasado, esta dinámica se intensificó tanto del lado gubernamental como del lado parlamentario. Del lado gubernamental, el Decreto del 9 de mayo de 1996 crea un Observatorio Interministerial de las Sectas (OIS) presidido directamente por el primer ministro. Los diez ministerios considerados como los más afectados por el “problema sectario” serán directamente representados en el OIS. Tal problema cultural rebasaba la simple competencia de la Oficina Central de los Cultos del Ministerio del Interior, y del consejero de los Asuntos Religiosos del Quai d’Orsay,³¹ y pasa a ser responsabilidad directa del jefe del gobierno.

En una primera aproximación, podemos afirmar que los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)³² tienen una competencia sobre tres representaciones imaginarias fundamentales. Una es la del movimiento exóti-

judicial —como Jacques Robert (miembro del Consejo Constitucional), el jurista Jean Carbonnier, los sociólogos Jean Séguy y Jean Baubérot, y el abogado Jean-Marc Varaut (subrayando que defendió a Maurice Papon)— de ser colaboradores de sectas (Guest, 1999: 132). En la última página del ensayo, el autor da la dirección y el número de teléfono del Centro Contra las Manipulaciones Mentales (CCMM) y de la Unión Nacional de Asociaciones de Defensa de las Familias y del Individuo Víctima de Sectas (Unadfi).

³¹ El término designa habitualmente al Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia (N. de la R.).

³² Los NMR son uno de los elementos clave que estructuran y justifican una problemática que exige un gran número de soluciones públicas. El otro elemento clave es la relación con el islam, que evocaremos más adelante.

co, con creencias extrañas, rituales ridículos, que agrupa a los “hijos e hijas de familia”, marginales inmaduros. Esta primera representación no conlleva una peligrosidad fundamental sino solamente residual. Se desarrolló en los años 1950-1960, para florecer en los años setenta con los movimientos hippies que iban de la mano con ideas pacíficas, la fascinación por la India mística, el cuestionamiento a la “sociedad de consumo”. De hecho, es durante aquel periodo que los primeros NMR se enraizaron en Europa, se estructuraron y se desarrollaron.

Tras los eventos estudiantiles de mayo de 68, respaldados por las consignas sindicales, esta percepción de inocuidad se va quebrantando. Algunos movimientos se atrincheran en la práctica intimista y mística, mientras las ideas ecologistas-pacifistas pasan a desarrollarse fuera de ellos en el escenario político.³³ Es necesario notar que el grupo Testigos de Jehová, que no es estrictamente un Nuevo Movimiento Religioso, ya que existía antes del segundo conflicto mundial, no hubiera podido ser sectarizado como lo ha sido por los poderes públicos, si no fuera por las persecuciones experimentadas en el marco de la “solución final” al ser uno de los principales grupos afectados por tal “solución”, con los enfermos mentales, los homosexuales, los judíos y los zingaros.³⁴ El rechazo al nazismo constituía, al término de la guerra, una obligación cognitiva tan fuerte, que era imposible calificar de manera peyorativa esos grupos mediante políticas represivas o incluso preventivas.³⁵ Ya no es el caso hoy en día. Además, la imagen general de inocuidad exótica se fue debilitan-

³³ Hemos analizado este proceso mediante el prisma de la corriente budista, conglomerado de una multitud de NMR que se atrincheraron en Francia en la práctica intimista y mística. Hemos evocado la especificidad francesa de tal proceso de despolitización. Asimismo, el caso budista puede servir de proceso testigo para el fenómeno en su conjunto (Liogier, 2004).

³⁴ Bédarida, 1992: 54.

³⁵ Esta carga cognitiva se disolvió también en detrimento de los “zingaros”, que son de nuevo percibidos negativamente y que son objeto de medidas políticas, en particular municipales.

do progresivamente, desde el inicio de los años setenta, al punto de dejar lugar a una imagen más negativa, la de la secta de los “mil tentáculos”, poder financiero oculto y criminal, producto sintético más monstruoso del capitalismo liberal y de la anomia moral que caracterizaba nuestras sociedades “posmodernas”. Esta última representación confiere a los NMR el carácter aplastante de la empresa multinacional, el carácter irracional de la superstición y el poder alienante del totalitarismo. El imaginario de la secta no pone en tela de juicio la ideología liberal, sino, al contrario, lo nutre. La “secta”, en efecto, se presenta como chivo expiatorio del neoliberalismo, organización monstruosa en la cual se concentra todas sus disfunciones posibles. Lo que no significa tampoco que muchos NMR no se inscriban en el paradigma neoliberal. Algunos de ellos sirven, incluso, no solamente para confirmar esta ideología, sino también para incorporar las numerosas orientaciones ideológicas que puede tomar el capitalismo hoy día, es decir, hacer de un conjunto de valores artículos de fe, evidencias irreflexivas,³⁶ mediante, por ejemplo, la retórica espiritualista del desarrollo personal.

Asimismo, las “sectas” son combatidas por las instancias representativas del capitalismo normal, al representarse como una anomalía, una anormalidad del capitalismo mismo, lo cual se legitima en la normalidad, en su desarrollo a través de las buenas empresas multinacionales que no son sectas ni redes que se aprovechan de los consumidores crédulos. Pero la “secta” —o por lo menos algunas de ellas— se desarrolla en realidad como una continuidad “normal” del capitalismo, como una maquinaria ideológica que permite no pensar el capitalismo como un sistema entre otros ni, por lo tanto, discutirlo; sino más bien como una

³⁶ Hemos mostrado, por ejemplo, que cierto desarrollo del budismo occidentalizado participaba de tal incorporación “religiosa” de los valores del capitalismo (Liogier, 2003: 135-147).

evidencia indiscutible, un modo de percepción de toda la realidad, ya sea espiritual, intelectual, social o económica. Tenemos una relación dialéctica compleja entre una lucha aparente en contra de la sectas, chivos expiatorios que se legitiman al margen de la normalidad capitalista, que la naturalizan, aunque las sectas participen en la construcción del horizonte imaginario del capitalismo, en la configuración de su institución imaginaria. Lo que los poderes públicos consideran como secta remite asimismo a luchas, pero también paradójicamente a colaboraciones simbólicas.

Asimismo, la “secta” se vuelve una amenaza esencial para el orden público en general y para el orden democrático en particular.³⁷ Una tercera imagen representa a los NMR como la expresión de la individualización del creer, e intenta clasificar los grupos en función de su compatibilidad con los valores “modernos”, lo que no aparece como un criterio determinante en las dos primeras imágenes. Esta última imagen puede participar en confirmar cierta sociología de las religiones “posmodernas”, que concibe al mercado religioso como un espacio despolitizado con base en una expresión autónoma, en el cual las regulaciones socioeconómicas serán abolidas en beneficio de la autodefinición del individuo por sí mismo.

Hay que recordar que la “secta”, que es concretamente la expresión de la hipermodernidad, de la multiplicación de los modos de vida y de las concepciones del mundo, podrá combatirse por la laicidad en nombre de la modernidad. En efecto, cuando la laicidad se desliza hacia una concepción científicista del mundo, presenta las “sectas” como espacios

³⁷Existen otras imágenes de los Nuevos Movimientos Religiosos, pero que no son las que determinaron una representación problemática; aquellas rebasan entonces nuestro propósito, que es describir la producción de políticas públicas en materia de culto dentro del marco laico.

de irracionalidad, que es legítimo erradicar. Más allá del problema “sec-tario”, el trato laico diferenciado de las religiones tradicionales puede también revelar esa tendencia cientificista de la laicidad. La diferencia entre el budismo, representado como una religión casi racional y científica, más cercano del ideal moderno, y el islam, representado como oscurantismo, que se opone a la racionalidad, resulta característica.

Un ejemplo de parcialidad: el budismo científico frente al islam oscurantista

El islam europeo remite históricamente a una problemática de minorías etno-culturales, que toca una población inmigrante generalmente iletrada y asentada por razones de precariedad económicas en su país de origen, problemática retratada en términos ontológicos y religiosos. El budismo, en cambio, remite históricamente a conflictos intelectuales, simbólicos y sociales internos de las sociedades europeas. Los filósofos Schopenhauer y Nietzsche oponen el budismo al cristianismo y su moral dogmática; Jules Ferry descubre una “religión laica” por científica, fundada en hechos y no en dogmas, mientras otros lo consideran como la religión positiva por antonomasia. Ayer como hoy, el budismo europeo corresponde a una problemática de élite intelectual y social europea retratada en términos religiosos. Se construye una ontología inversa del islam y del budismo que orienta la percepción, la enmarca, antes de traducirse en regulaciones sociales y jurídicas. El islam es percibido como una religión esencialmente violenta e irracional; su fundador mismo, Mohamed, fue un guerrero, que amenazaba al Occidente, primero a la cristiandad y hoy a los valores modernos de libertad e igualdad, a la democracia en general y a la República en particular. La noción misma de islam es indisociable,

en la representación, de la de conquista sanguinaria y de dominación de los hombres sobre las mujeres. En cambio, el budismo es la religión de la igualdad, de la liberación interior y de la paz universal. Es una religiosidad moderna, racional, científica, que sería fundamentalmente democrática.

Poco importa que estas dos visiones de las cosas sean en parte erróneas. Primero, respecto del islam, que apareció en un contexto de gran precariedad económica característica del desierto de la península arábiga del siglo VI y, por lo tanto, de resistencia ante las duras condiciones de vida, y que más bien suavizó las costumbres de las tribus de aquella época, incluso en materia de derechos de las mujeres.³⁸ Hubo tanto periodos de barbarie como periodos luminosos de alta civilización; pensemos en la Andalucía del siglo XII,³⁹ que contrastaba con el oscurantismo y la violencia feudal de Europa nórdica. El budismo, por su parte, sirvió para legitimar durante siglos un sistema de dominación feudal extremadamente duro en el Tíbet, incluso regímenes dictatoriales en otros lugares; fue un apoyo indefectible del Shogunato⁴⁰ en Japón y muchos de sus clérigos alentaron actos de suicidios kamikazes durante la Segunda Guerra Mundial.⁴¹

De hecho, lo que subyace a tales construcciones sociales de la realidad simétricamente opuestas es independiente de la realidad histórica y doctrinal particular de ambas religiones. Los acontecimientos, los puntos doctrinarios, son seleccionados para generar representaciones a modo, en función de intereses a la vez inmediatos e inconfesables. El estudio minucioso realizado por Marlène Nasr sobre los libros de texto revela que la selección de informaciones históricas que conciernen a los “árabes y musulmanes”

³⁸Liogier, 2003.

³⁹Corbin, 1964.

⁴⁰Liogier, 2004.

⁴¹Victoria, 2001 y 1997.

están destinadas a constituir un “punto de vista” determinado *a priori*.⁴² Más allá de la acusación de atraso feudal, el Ser musulmán aparece profundamente como *imposible* —compatibilidad imposible por esencia— con el Ser europeo. Es lo que subyace en los discursos políticos, por ejemplo, los de Valérie Giscard d’Estaing, Alain Madelin, François Bayrou, Hubert Védrine, Claude Allègre, Jean-Marie Le Pen o Alain Juppé, al oponerse a la adhesión de Turquía a la Unión Europea. Cancelamos todas las opiniones sobre la adhesión de Turquía (que no es lo que nos interesa aquí). Existe toda una serie de justificaciones manifiestas que revelan cuáles son los acontecimientos y las incompatibilidades que se subrayan en función de la sensibilidad del locutor, un rechazo estructural fundado sobre la construcción de un Ser musulmán inintegrable. No importa que Bayrou hable de los “valores cristianos y democráticos”, Madelin del liberalismo y del nivel económico o Le Pen de la nación como estandarte de la Cristiandad, el lenguaje de superficie revela progresivamente la estructura de un rechazo esencial, el del islam, lo que muestra bastante bien la frase pleonástica del presidente de la Convención sobre el Futuro de Europa, que sólo puede tener un sentido coherente si tomamos en cuenta los sobreentendidos que el ciudadano europeo leerá: “Turquía es un país importante que tiene una verdadera élite, pero no es un país europeo”. Esta frase adquiere su sentido, no a partir de lo que dice sino a partir de lo que no dice, a partir de la estructura del entendimiento ya construido en la mayoría de los ciudadanos europeos, y que presenta al “mundo musulmán” como poseedor de una naturaleza, o una esencia, fundamentalmente incompatible con el “mundo europeo”.⁴³

⁴²Nasr, 2001.

⁴³Sobre la intensificación de la angustia de la islamización en Europa desde el inicio del siglo XXI, consultaremos Liogier, 2012a.

Tal construcción ontológica cuestiona seriamente la sinceridad de discursos sobre la integración, la tolerancia, la toma en cuenta de las minoridades musulmanas que ya están asentadas y que, por lo tanto, no pueden ser evacuadas por la fuerza; mientras que, por otro lado, se declara la incompatibilidad esencial del “mundo musulmán” con “nuestros” valores. Esos argumentos, constitutivos de la mayor parte de las narrativas que, sin importar las familias políticas, rechazan la adhesión de Turquía (salvo las razones, todavía más ficticias, relacionadas con la situación y con la extensión geográfica), se resumen perfectamente en esta declaración de Alain Besançon: “El mundo turco es ajeno a todas las grandes experiencias que fundaron Europa como civilización, a saber, la herencia del imperio romano, la conversión al cristianismo latino, las innovaciones de la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, la contrarreforma, la Ilustración, el romanticismo”.⁴⁴ Más allá de que se trata de una proposición infundada, particularmente por lo que hace a los orígenes de la cultura europea, sobre todo si tomamos en cuenta que muchos de los textos filosóficos griegos, partes completas de la cultura llamada hoy día “clásica”, llegaron hasta nosotros mediante traducciones árabes y comentaristas musulmanes. Podremos replicar que tal transmisión se hizo por el Oeste, del lado de España y de Turquía, pero también se trata de un error porque es indudable la importancia del Imperio otomano en estos aspectos multiculturales, en sus múltiples facetas orientadas hacia Europa. Obviamente, podremos glosar sobre la Europa cristiana católica, la reforma protestante, rasgos casi únicamente europeos etcétera, pero siempre seleccionaremos lo que más acerca a lo que queremos pensar, pues podríamos también subrayar el origen mosaico común del cristia-

⁴⁴Chikoff, 2004.

nismo y del islam. La elección de lo que es percibido y valorizado depende del sistema de conocimiento-desconocimiento que nos hemos construido para justificar un tipo de actitud individual y colectiva.

Contra la idea del Ser musulmán incompatible con el “mundo europeo”, el budismo se representa como naturalmente europeo. El budismo incluso es percibido como una suerte de anticipación de los valores de la Europa del futuro. De hecho, hay que reconocer que los valores reivindicados como prioritarios por la mayoría de los conversos occidentales⁴⁵ se confunden casi punto por punto con los llamados valores “posmaterialistas” descritos por Ronald Inglehart⁴⁶ y que caracterizan la “revolución silenciosa” que se urde en el seno de las “sociedades industriales avanzadas”, mejor dicho, en el seno de sociedades europeas y en Norteamérica esencialmente. Estos “valores de bienestar o posmaterialistas” estarían supliendo progresivamente a los “valores de seguridad o materialistas” característicos de las sociedades industriales. El budismo no es realmente extranjero sino solamente exótico, en realidad, está totalmente reconstruido en la representación occidental, y sólo por eso parece normal que sea compatible con “nuestros” valores. El alejamiento, la alteridad total del budismo, permite realizar una reconstrucción igualmente total. Es dudoso que en su tradición original el budismo sea más compatible que cualquier otra religión con la cultura europea, pero es más probable que lo que llamamos budismo no sea otra cosa que un conjunto de valores europeos reunidos e interpretados en un sistema dogmático y un estilo de práctica cultural.⁴⁷

A esta primera causa, profundamente enraizada, se superpone como confirmación el contexto internacional o más bien transnacional. El

⁴⁵Liogier, 2003.

⁴⁶Inglehart, 1990.

⁴⁷Sobre la nueva “religiosidad” global de las sociedades industriales avanzadas: Liogier, 2012b.

islam es objeto implícito, estructural, en la representación europea, de la culpabilidad, de la condescendencia y del remordimiento colonial: el decaído sueño europeo de dominación del mundo, del que solamente queda, bajo los atavíos de la culpabilidad de nuestra vieja violencia depredadora, cierta condescendencia civilizadora manifiesta en la empresa humanitaria o en la imposición de “valores laicos” a las “pobres” jóvenes “empañueladas”, manipuladas por una tradición atrasada. En el mundo contemporáneo esta representación del bárbaro musulmán se actualiza en la imagen del terrorista, voluntario al suicidio para destruir nuestra civilización. Esta visión de las cosas desecha obviamente toda consideración económica y social, toda hipótesis explicativa, aun parcial, de la actitud extremista, no como expresión de una naturaleza religiosa específica sino como resultado de la tensión entre las frustraciones identitarias y la impotencia material. Hay siempre una suspicacia, incluso ante un discurso musulmán pacífico, siempre dudosa, turbia, porque el musulmán es felón y sanguinario por naturaleza. El recelo y el reflejo de seguridad se imponen.

En cambio, el budismo es una religión pacífica, de diálogo, imagen idílica reforzada por la diplomacia planetaria del Dalái Lama, convertido en una suerte de confidente de las élites “posindustriales”: a la vez políticos y científicos. Dialoga sutilmente, por ejemplo, con científicos de alto nivel sobre los vínculos entre la física fundamental y la visión budista del mundo. El Dalái Lama, que retoma conceptos occidentales, incluso para formular la autocrítica democrática de su propia cultura feudal y que va hasta pedir auxilio a Europa, es el mediador por excelencia de esta autoafirmación de la cultura occidental por sí misma. Se presenta casi como un agente occidental teóricamente lejano, diferente, estética-

mente diferenciado, en resumen, exótico, pero en el fondo enteramente naturalizado, adaptado a nuestra mirada.

De hecho, la noción de tolerancia está íntimamente vinculada con la mirada, con la discriminación entre la invisibilidad legítima (lo que no es ostentoso pasa “naturalmente” y “normalmente” ante nuestra vista sin ser visto) y la visibilidad ilegítima, lo que es ostentoso y, por lo tanto, considerado como una provocación “objetiva” cuya única determinación posible es, sin embargo, subjetiva. Es así como el islam, religión de migrantes, remite a la fisonomía árabe, a hábitos alimenticios diferentes y, por lo tanto, perturbadores, a costumbres matrimoniales y vestimentas diferenciadas. En cambio, el budismo, al menos el de los conversos, concierne casi exclusivamente a occidentales con fisonomía europea, no cuestiona ningún sacramento, ninguna costumbre, ninguna celebración, ningún hábito alimenticio, ninguna inscripción en el calendario. Ninguna diferencia ostentosa caracteriza al budista, ya sea en la escuela o en otros lugares. El musulmán sería fundamentalmente polígamo, mientras el budista sería fundamentalmente monógamo; aun siendo un poco marginal en sus hábitos sexuales, sigue siendo burguesamente marginal. Poco importa que tales aserciones “esenciales” no sean conformes con la multiplicidad real de las costumbres musulmanas como de los modales budistas. Existen comunidades budistas que toleran la poligamia en algunas sociedades de Asia del Sureste;⁴⁸ al contrario, el islam no recomienda la poligamia y muchos musulmanes son, asimismo, monógamos. En todo caso, tanto en el contexto asiático, ya sea uno budista o no, como en el contexto árabe-musulmán tradicional, las mujeres ocupan en general una posición social dominada, aunque las cosas empiezan a cambiar.⁴⁹ Sólo queremos

⁴⁸ El código vietnamita de la dinastía Le instituye tres niveles de esposa: la esposa principal, las esposas secundarias y, finalmente, las esposas sirvientes (Krowolski, 2000: 81-84, y Lallemand, 2000: 218-220).

⁴⁹Karim, 1995; Ngaosyvathn, 1995.

saber y sólo vemos lo que queremos subrayar para hacerlo pertinente y legitimar sistemas de pensamiento y de comportamiento que se confirman por agregaciones sucesivas de políticas públicas, incluso políticas extranjeras o hasta coloniales.⁵⁰

CONCLUSIÓN:

SALIR DEL TOTALISMO LAICO

Cuando se presenta como la expresión de un saber superior fundado sobre hechos innegables, expresión del progreso de la ciencia, la laicidad se traiciona a sí misma y se degrada en laicismo. En efecto, su función original es permitir una nueva forma de convivencia social en sociedades en las cuales las identidades culturales e intelectuales y, por lo tanto, también religiosas, se cruzan. La neutralidad laica no debe servir para neutralizar las diferencias, sino, en cambio, para permitir la expresión pacífica de las mismas. Por ejemplo, la neutralidad del profesor de educación secundaria en un aula consiste en adoptar posición sobre la superioridad de la identidad de algunos alumnos en detrimento de otros. Cuando el profesor pretende neutralizar estas mismas identidades, en nombre de la neutralidad de su ciencia, sale de su papel y traiciona el sentido de la laicidad. Debe cultivar el espíritu crítico y no imponer uno dogmático. Debe seguir su programa, incluso en ciencia, negándose a transigir sobre su contenido, como, por ejemplo, la enseñanza del evolucionismo en biología, respetando, al mismo tiempo, las “opiniones” y “creencias” de los alumnos, aunque éstas sean creacionistas. El profesor enseña el estado de la ciencia actual, en este caso, la teoría biológica darwiniana de la evolución, especificando que se trata solamente del estado actual

⁵⁰Nasr, 2001. Las actividades de la Misión Laica Francesa son también características de la cruzada científica que puede generar una acción pública internacional y colonial (Deguilhem, 2004: 321-341).

de la ciencia y nada más. El único límite de expresión de identidades no es su irracionalidad supuesta, sino las violaciones eventuales a la integridad física y moral de los demás alumnos, por ejemplo, las tentativas de proselitismo, las violencias de diverso tipo.

Pero la tentación, siempre presente en el seno de la laicidad, de pasar desde la neutralidad hasta la neutralización existe sobre todo en la cultura de la modernidad, en el corazón mismo del mundo científico. El filósofo de las ciencias Karl Popper mostró que la ciencia puede fácilmente salirse de su método crítico, que es su especificidad original, hacia un espíritu dogmático. Asimismo, la ciencia puede proclamar su superioridad sobre todas las demás producciones culturales. Esto es así porque, según Popper, una ley sólo puede ser considerada como científica una vez que encontró sus límites, en otros términos, cuando es falsificada y se sabe falsificable, al no aplicarse universalmente. De esta manera, pierde su pretensión de legislar sobre la totalidad del mundo; de decir la verdad total del universo, pretensión que Popper llama *totalismo*. Él mismo agrega que el *totalismo* científico puede fácilmente desembocar en el totalitarismo político. De la misma manera, la pretensión social de la laicidad, que sale de su función originaria, que no consiste en imponer leyes neutralizantes en nombre de la ciencia, sino en permitir, en un espacio político neutro, la convivencia de las identidades, de los modos de vida y de las opiniones, puede generar una forma de *totalismo*, incluso de totalitarismo político insidioso. ¡Y es, precisamente, mientras la laicidad, o por lo menos sus representantes, pretenden apoyarse en una ciencia incuestionable para combatir la irracionalidad cuando se sale de su ámbito y de su función!

Fuentes consultadas

- BAUBÉROT, J. (2002), “Peur de la religion et laïcité”, *Laïcité et Religions, Revue des Deux Mondes*, abril.
- _____ (1995), “Les Européens et les prises de position des Eglises”, *Religions et société, Cahiers français*, La Documentation Française, núm. 273, octubre-diciembre.
- _____ (ed.) (1994), *Religions et laïcité dans l’Europe des Douze*, París, Syros.
- _____ (1990), *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil.
- BÉDARIDA, F. (1992), *Le génocide et le nazisme*, París, Presse Pocket.
- BOURDIEU, P. (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- CABANEL, P. (2004), “1905: une loi d’apaisement ?”, *L’Histoire*, núm. 289, julio-agosto, pp. 68-71.
- CHIKOFF, I. de (2004), “La Turquie musulmane se pose en victime: l’ouverture des négociations avec le pays, ni chrétien ni laïc, suscite le débat”, *Le Figaro*, 28 de abril.
- CORBIN, H. (1964), *Histoire de philosophie islamique des origines jusqu’à ma mort d’Averroès*, París, Gallimard.
- DEGUILHEM, R. (2004), “Impérialisme, colonisation intellectuelle et politique culturelle de la Mission Laïque Française en Syrie sous mandat”, en N. Méouchy y P. Sluglett (eds.), *The British and French Mandates in Comparative Perspectives/Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Boston, Brill/ Leiden.
- DROIT, R.-P. (2003), *Le Monde des Livres*, 26 de septiembre.
- DURAND, J. P. (1996), *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence*, París, Cerf.

- FOUILLEUX, Eve (2000), “Entre production et institutionnalisation des idées: la réforme de la politique agricole commune”, *Revue Française de Science politique*, vol. 50, núm. 2, abril.
- GARAY, A. (2001), “Quelles libertés pour les cultes en France?”, en *Actes du Colloque international: Droits de l’homme et liberté de religion, pratiques en Europe occidentale*, París, Unesco, 27-30 de enero.
- GAUCHET, M. (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, Gallimard.
- GEISSER, Vincent (2002), “La laïcité scolaire chez les élèves de cultures musulmanes: l’espace des possibles”, Colloque *Laïcité et pluralisme*, junio, IEP, d’ Aix-en-Provence.
- GUEST, A. (1999), *Sectes. Une affaire d’Etat*, La Ferté Saint-Aubin, Editions de l’Archer.
- _____ y J. Guyard (1996), *Les sectes en France, Rapport à l’Assemblée Nationale*, París, Editions Patrick Banon.
- INGLEHART, R. (1990), *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- KARIM, W. J. (ed.) (1995), *Male and Female in Developing Southeast Asia*, Oxford/Washington, Berg Publishers.
- KROWOLSKI, N. (2000), “Mariage et statut de la femme vietnamienne à travers le code de la dynastie Lê”, en J. Cauquelin (ed.), *L’énigme conjugale. Femmes et mariage en Asie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal.
- LALLEMAND, S. (2000), “Postface”, en J. Cauquelin (ed.), *L’énigme conjugale. Femmes et mariage en Asie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal.

- Ley About-Picard (2001), “Ley núm. 2001-504 del 12 de junio de 2001 tendiendo a reforzar la prevención y la represión de los movimientos sectarios que atentan a los derechos humanos y a las libertades fundamentales”, *Journal Officiel*, núm. 135, 13 de junio.
- LIOGIER, R. (2012a), *Le mythe de l’islamisation. Essai sur une obsession collective*, París, Seuil.
- _____ (2012b), *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?*, París, Armand Colin.
- _____ (2006), *Une laïcité “légitime”. La France et ses religions d’Etat*, París, Entrelacs.
- _____ (2004), *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, París, Ellipses.
- _____ (2003), *L’islam dans l’Axe du mal*, *Revue des deux mondes*, abril.
- _____ (2003), “La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d’assimilation de la culture montante des sociétés ‘post-industrielles’”, *Diasporas, Histoire et sociétés*, núm. 3, pp. 135-147.
- MAZET, P. (2001), “La construction contemporaine de la laïcité par le juge et la doctrine”, en J. Baudoin y P. Portier, *La laïcité. Une valeur d’aujourd’hui. Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- MULLER, Pierre (2005), *Esquisse d’une théorie du changement dans l’action publique: structures, acteurs et cadres cognitifs*; París, Revue française de science politique.
- NASR, M. (2001), *Les arabes et l’islam vus par les manuels scolaires français*, París, Karthala.
- NGAOSYVATHN, M. (1995), *Lao women. Yesterday and today*, Vientiane, State Publishing Enterprise.

- PENA-RUIZ, H. (edit.) (2003a), *La laïcité*, París, Flammarion.
- (2003b), *Qu'est-ce que la laïcité*, París, Gallimard.
- RIVERO, J. (1949), “La notion juridique de laïcité”, *Recueil Dalloz*, París, Codex.
- VICTORIA, B. (2001), “Zen Master Dôgen Goes to War: Yasutani Hakuun’s Militarist and Anti-semitic Transformation of Dôgen’s Life and Thought”, inédito.
- (1997), *Zen at war*, Nueva York, Weatherhill.
- VIVIEN, Alain (1985), *Les sectes en France*, París, La Documentation Française.

ISLAM Y LAICIDAD: PARÍS-ANKARA, Y VUELTA*

JEAN-FRANÇOIS BAYART

Toda la dificultad consiste en hacer compatible el islam con la República. Ahora bien, las incompatibilidades son muchas y las diferencias abisales, especialmente en tres ámbitos que son los tres términos de nuestro lema: la democracia, con las palabras ‘Libertad, Igualdad, Fraternidad’, va en contra de la filosofía que subyace en el islam...

Escribía Philippe de Villiers, uno de los líderes de la derecha conservadora francesa, en 2006. Y agregaba, para que las cosas fuesen bien claras: “Se trata de aclimatar en cierto modo el islam a nuestro perfil nacional, integrarlo a nuestra civilización, adaptarlo a la República, fundirlo en nuestra tradición, hacerlo compatible con nuestra cultura [...] ¿Por qué sería imposible esta apuesta? Porque se basa en una ambición vana que consiste en visitar el Corán y la Sunnah para reescribirlos; lo que es posible con algunas religiones fundadas en la separación de lo temporal y de lo espiritual, no lo es con el islam. Nada puede disociarse. El islam es un bloque. Todo lo que es de Alá es de Alá y todo lo que es de César sigue siendo de Alá. El Corán es la palabra divina misma y no puede, por lo tanto, ser modificado bajo ninguna circunstancia”.¹

*Traducción de Pauline Capdevielle.

¹ De Villiers, 2006: 226.

En el debate público francés, la expresión “islam republicano” suena, en efecto, como un oxímoron, incluso una provocación. Los dos términos aparecen antinómicos o por lo menos problemáticos, según las opiniones de unos u otros. Fuera de sus eventuales fundamentos xenófobos, asumidos por la extrema derecha, el postulado de esta contradicción procede de la concepción francesa de la laicidad, *i.e.*, de la separación de los cultos y del Estado obtenida en 1905, de la confusión entre la República y la democracia, de la valorización contemporánea de la lucha de las mujeres para el reconocimiento de su igualdad, incluso del legado colonial. Pero va más allá del caso de la trayectoria francesa del Estado y de la democracia. Pues hoy en día, toda la Unión Europea parece dudar de la compatibilidad del islam con sus instituciones políticas: Alemania, Austria, Italia y hasta los países que se enorgullecían de su multiculturalismo y de su tolerancia, como el Reino Unido, los Países Bajos, la Dinamarca.

ASOCIACIONES DE IDEAS Y AMALGAMAS ENGAÑOSAS

El carácter pasional del debate yace en asociaciones automáticas que el análisis no confirma sistemáticamente y que, entonces, no permite erigir en leyes científicas. Por ejemplo, existen Repúblicas no democráticas (y monarquías democráticas). Repúblicas confesionales o seculares más que laicas. Repúblicas (y democracias) desiguales desde el punto de vista de la condición de las mujeres. Aun en Francia, la República no ha sido inmediatamente sinónimo de sufragio universal, y ha excluido a las mujeres hasta 1946. Asimismo, caminó de la mano con una concepción restrictiva de la democracia, sin mencionar los periodos en los cuales se suspendió su ejercicio, o se limitó su alcance, o se privó de ella a sus sujetos coloniales, o se generó una represión sangrienta del movimiento

obrero o popular. Hoy todavía, la democracia francesa es incapaz de asegurar a las mujeres la paridad política, y su Cámara Alta, el Senado, fue protegida de los caprichos de la alternancia, en virtud de su forma de elección, hasta 2011. Por último, si el cristianismo ha podido históricamente ser la matriz de algunas instituciones, representaciones o procedimientos de la democracia y de la República, no ha sido su precursor natural. Se acomodó y se adaptó a ella, más que haber sido su factor explicativo. Paul Veyne dice incluso que era “la religión más alejada de una distinción entre Dios y César, al contrario de lo que escuchamos repetir”.²

En el mismo tiempo, la supuesta contradicción entre el islam y la República nace de una simplificación abusiva, al menos polémica, del primer término del binomio. Aunque les pese a los santurriones de Alá, que no tienen un espíritu más sociológico que los de Jesús o de Iahvé, el islam es plural, incluso en el estricto enfoque religioso. Salvo la división, frecuentemente exagerada, entre sunitas y chiitas, ¡cuántas escuelas teológicas y jurídicas, cofradías e instituciones, rivalidades económicas y sociales, y finalmente divergencias políticas dentro de la umma! “El orden de los ulema está en su desorden”, dice un viejo dicho persa. Para limitarnos a la esfera política, los conflictos que agitan el llamado mundo musulmán son internos a éste. Dividen a los propios musulmanes, antes de oponerlos eventualmente a los judíos, hindús, cristianos o a los “occidentales”. Ello es cierto en Argelia, Afganistán, Pakistán o Irak, Siria, Mali, si sólo nos limitamos a algunas de las principales crisis contemporáneas. Hasta en Líbano, Palestina o Nigeria, la guerra opone a los musulmanes contra ellos mismos, tanto como lo hace contra el Otro. Y en Irán, Tur-

² Veyne, 2007: 246.

quía, Senegal, Túnez, Marruecos, la sociedad está cruzada por fracturas políticas o ideológicas irreductibles al islam (al que adhiere la casi totalidad de la población).

Dicho de otra forma, el islam no explica nada, o muy poco, por sí solo. Y menos aún las prácticas de la gente, por muy creyentes que éstas sean. Escuchemos de nuevo a Paul Veyne: “La ideología no está en la raíz de la obediencia”.³ Tal como los jóvenes católicos adulaban a Juan Pablo II al mismo tiempo que utilizaban alegremente la contracepción que él condenaba y que, en todos tiempos, los cristianos se han matado venerando a su Dios de amor; los musulmanes y *las musulmanas* actúan a su antojo con el Corán, que es suficientemente oscuro como para proveer un campo infinito a la exegesis. En un ensayo que debió haber cerrado el debate, Olivier Carré demostró que los grandes textos de la filosofía política islámica, lejos de establecer la confusión entre la religión (*din*) y el poder o el Estado (*dolat*), instituyen en cambio su distinción. Lo que le permitió hablar de un “islam laico”. En cambio, consideró que el Corán encierra a las mujeres en la “cárcel de la Escritura”, la de “algunos versículos [...] que, sin ambigüedad alguna, consagran la desigualdad de género”.⁴ Quizá. Pero, cárcel de la Escritura o no, las musulmanas, tal como las jóvenes católicas, no se detienen al pie de la letra. Afirman sus propias prácticas sociales, buscando *ex post* una legitimación religiosa, tal como lo han hecho las iraníes, en 30 años de República islámica.⁵

Así las cosas, es necesario fragmentar los dos objetos —falsamente naturales— de la República y del islam. Y tomar nota de una evidencia: ¿por qué dudar de la compatibilidad del islam con la República cuando

³*Ibidem*: 228.

⁴Carré, 1993: 114.

⁵Adelkhah, 1991, 2006 y 2012.

centenares de millones de musulmanes viven ya en Repúblicas y no en monarquías o en teocracias? En Irán, en Turquía, pero también en el resto de Asia central y Asia anterior, en Pakistán, en Indonesia, en África y, por supuesto, en Europa y en América. En Repúblicas, lo que no quiere decir, necesariamente, lo repetimos, en democracia. Pero tampoco lo excluye necesariamente.

Turquía es una democracia parlamentaria desde 1950, cuyo curso ha sido perturbado por el ejército (y no por el islam), pero cuyas elecciones al sufragio universal son incontestables. Senegal ha sido uno de los países africanos más democráticos (o menos autocráticos). E incluso Irán, al contrario de una idea común, dispone de instituciones representativas, aunque poco democráticas dadas las violaciones a la libertad de voto pasivo y de los fraudes que manchan a las elecciones previstas en la Constitución. La magnitud de las manifestaciones que denunciaron el golpe de fuerza en las elecciones presidenciales de 2009 demostró el apego de los ciudadanos a los principios constitutivos de la República, aun siendo islámica. A la inversa, la laicidad, o la contención de los movimientos islámicos, fue un recurso de legitimación del autoritarismo, no sólo en los regímenes baasistas de Irak y Siria, sino también en Egipto, Túnez, Argelia y hasta Turquía, por medio de intervenciones militares. Una antropóloga como Fariba Adelhah piensa que en Irán la coerción del régimen se fundió en los imperativos categóricos de la centralización del Estado, de la “seguridad nacional”, de la defensa de la integridad territorial contra la agresión iraquí, más que sobre los del islam. Éste, en cambio, ha sido un elemento de pluralismo y de autonomía de lo social con respecto al campo político.⁶

⁶Adelhah, 2012.

El islam interviene como una variable de las Repúblicas musulmanas sin constituir su factor explicativo. Desde el punto de vista del análisis político, no existe como categoría, aunque, sin duda, existen los musulmanes. Aquí, como en cualquier lado, la interpretación culturalista oscurece lo que pretende iluminar: la dimensión cultural de la acción política.⁷ Sin embargo, en África, Medio Oriente, Asia, existen sociedades políticas, históricamente situadas. Su común pertenencia a lo que llamamos el “mundo musulmán” va de la mano con su heterogeneidad. Cada una de estas sociedades tiene una historicidad propia que no se reduce a la dimensión religiosa ni a la institucionalización política y que se inscribe en factores económicos y sociales generales. Y cada una de ellas remite a procesos complejos de formación del Estado, más que a una relación estable entre éste y la religión.

CUESTIONES DE MÉTODOS

Conviene entonces acotar los encadenamientos históricos que dan forma a la amalgama entre la República y el islam en cada contexto. Si tuviéramos que caracterizar de manera lapidaria, por ejemplo las trayectorias de Turquía, Irán y Senegal, podríamos decir que el rasgo prominente de la trayectoria turca reside en el paso de un universo imperial plurisecular a un mundo nacional; el de la trayectoria iraní en el recorrido de un siglo revolucionario, de la revolución constitucional de 1906 a la revolución de 1979; el de la trayectoria senegalesa en el momento colonial y en la “revolución pasiva” que generó. Cada uno de estos países es una República, y cada una de estas Repúblicas es singular. Mientras la interpreta-

⁷Bayart, 1996 y 2005.

ción culturalista —por hacer hincapié en el islam— es impotente para subrayar su diferenciación; la sociología histórica comparada de lo político nos permite entender sus particularidades, haciendo del denominador religioso común un “operador de individualización”.⁸

Pero la sociología nos lleva también a entrecruzar las trayectorias, pues nuestra muestra no es tan disímbola como lo podríamos pensar a primera vista. La historia de la República en Irán, en Turquía y en Senegal está “conectada” de múltiples maneras.⁹ Y desenredar la madeja del islam republicano nos conduce hacia muchos de los grandes temas que preocupan hoy a la sociología política: el paso de un mundo de imperios a un mundo de Estados-naciones, el impacto de la expansión colonial de Europa en el siglo XIX, el legado de la esclavitud, las movilizaciones nacionalistas y revolucionarias del siglo XX, la reivindicación democrática y la estructuración de sociedades civiles o de espacios públicos, la imbricación de la “larga duración” de las sociedades de Asia, África y Medio Oriente con la brevedad de la globalización de estos últimos dos siglos.

El islam republicano se formó, en efecto, a lo largo de una secuencia delimitada que se caracterizó simultáneamente por dos fenómenos, generalmente presentados como una antinomia y, no obstante, sinérgicos: por un lado, la universalización del Estado-nación y, por el otro, las mundializaciones de orden tecnológico, material, cultural, económico, financiero y político.¹⁰ Nuestros tres países —Turquía, Irán y Senegal— se inscriben en estos momentos, aunque no sigan una simple concomitancia o yuxtaposición de trayectorias paralelas. Entre ellos hubo una circulación

⁸Veyne, 1976: 35.

⁹Subrahmanyam, 2007 y 2005.

¹⁰Bayart, 2004.

de hombres, ideas y prácticas sociales que contribuyó a instituir un islam republicano como configuración mayor del mundo global en el que vivimos, aunque en Francia consideremos este ensamblaje como una imposibilidad o una dificultad insuperable.

Con todo, este islam republicano, a escala mundial, mantuvo relaciones estrechas con Francia. Su resplandor cultural y la expansión imperial la llevaron a jugar un papel crucial en las conexiones que ligan las trayectorias políticas de Turquía, Irán y Senegal. Las matrices del san-simonismo, del positivismo, de la masonería, de la Universidad, de las *Grandes Écoles*, del ejército, básicamente, tuvieron en estas “conexiones” una importancia que no ha sido suficientemente estudiada. Desde la Expedición de Egipto de Bonaparte (1798-1801), Francia ha pretendido, al menos intermitentemente, ser potencia musulmana y lo logró, efectivamente, mediante la fuerza de los hechos coloniales y de los flujos migratorios. Ya mucho tiempo antes, había establecido intercambios y alianzas con el Oriente musulmán, incluida la famosa coalición de Francisco I con el Imperio otomano, con la intención de sorprender a los Habsburgo y de compartir Italia, en el siglo XVI. Las contradicciones en su definición de la ciudadanía, de la nacionalidad, del Estado de derecho se revelan a lo largo de este periplo del que no han estado exentas sus artes, sus letras y su filosofía política. La relación de la República francesa con el islam, y la idea republicana en territorio musulmán que se mantiene con ella, son más antiguas, más mezcladas y más complejas de lo que afirma el discurso actual sobre el desafío que representa la religión del Profeta para sus instituciones o por el “choque de civilizaciones”. Que estas relaciones cruzadas hayan sido frecuentemente antagónicas no debe hacernos olvidar que, en buena sociología, el conflicto es una forma de intercambio y de apropiación, portadora de acomodados y de superación.

El islam republicano es un asunto político de instituciones, de ideología, de concepción de la ciudadana y de la nacionalidad, de definición del espacio público y de la sociedad civil en su relación con el Estado, de soberanía popular y nacional, de libertad y de derechos humanos. Es también —y quizá sobre todo— un asunto de subjetivación, en el sentido entendido por Michel Foucault, *i.e.*, de constitución de un sujeto a la vez moral y político, de tipo republicano. Evidentemente, este *homo republicanus*, y sin embargo *islamicus*, es muy diferente de su homólogo francés, europeo o norteamericano. ¡Gran descubrimiento sociológico! No aturdirá a los que puedan entender que el *ethos* republicano francés o italiano o alemán sea otro que la *civic culture* estadounidense; que, al mismo tiempo, puedan comprender que no hay un único *homo islamicus republicanus*. El repertorio cívico, moral e imaginario del islam republicano, lejos de conjugarse en singular como quisieran los culturalistas, tiene su propia historicidad de una sociedad musulmana a la otra.

La idea republicana es universal y es susceptible en teoría de enraizarse en cualquier sociedad musulmana, aunque algunas de ellas —Marruecos, por ejemplo— no le concederán atractivo alguno porque la institución monárquica goza de gran legitimidad. Los pueblos musulmanes son como los pueblos europeos: unos tienen una alma republicana, otros monárquica y otros más se acomodan (o se resignan) a lo que les brindó la contingencia histórica, sin obstáculos constitucionales. En caso de cambio de régimen, tanto la monarquía como la República pueden prometer la ficción útil de días mejores. Desde este punto de vista, los musulmanes son tan crédulos o tan hastiados o tan optimistas o tan desesperados como lo fueron en diferentes momentos de su historia los franceses o los españoles. Y, como en algunas uniones, el amor puede venir tras algunos años de convivencia. Además, en Turquía, Irán o Senegal, la historia de la

República — como en Marruecos, la de la monarquía— tiene que ver más bien con el imperio de la pasión.

Llegando a este punto de nuestro razonamiento, no es superfluo recordar la distinción entre la laicidad, “una elección política que define de manera autoritaria y jurídica el lugar de lo religioso”, y la secularización, “fenómeno de sociedad que no requiere medidas políticas algunas”, que es ante todo un proceso: “Es cuando lo religioso deja de ser el centro de la vida de los hombres, aunque sigan siendo creyentes; cuando las prácticas de los hombres como el sentido que dan al mundo ya no se hacen bajo el signo de la trascendencia y de lo religioso”.¹¹ Distinción fundamental: si algunas sociedades musulmanas viven una reislamización evidente, ya sea desde “abajo” o bien por el efecto de políticas públicas más o menos coercitivas —el Sahel conoce hoy en día estas dos modalidades de incremento de lo religioso—, otras se encuentran en vía de secularización, ya sea que adhieran jurídicamente a un modelo de laicidad, como Turquía o Senegal, o, en cambio, que tal ideología sea política y legalmente recusada, como en Irán.

Por otro lado, conviene abstenerse de incurrir en una “sobreinterpretación religiosa”¹² de hechos que pueden vestirse de atavíos islámicos, pero que, en realidad, responden a otras lógicas, más triviales. La yihad, en Afganistán, ha sido, desde 1979, tanto una guerra agraria como una guerra de liberación nacional contra la ocupación soviética (1979-1991), una guerra entre contratistas político-militares dotados de una base étnica y una guerra contra el Estado islámico de los talibanes. O, para mayor precisión, los diferentes episodios de aquella Guerra de Treinta Años

¹¹Roy, 2005: 19-20.

¹²Veyne, 1996.

mostraron ser inseparables del desafío agrario.¹³ Lo mismo ocurre hoy en el norte de Mali: la base social que supieron armar algunos movimientos yihadistas se remite con frecuencia a conflictos entre pastores y cultivadores, o entre pescadores, sobre los derechos de uso de la tierra y del agua. De manera más general, la progresión del salafismo en el Sahel, en contrapunto o en detrimento del islam de rito malekí y de las cofradías, no puede separarse de las políticas de ajuste estructural que los Estados han llevado a cabo desde los años ochenta del siglo pasado, bajo la presión y la batuta del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional y de los demás entes financiadores: la disminución de los presupuestos en materia de salud y de educación pública dejó campo abierto a su sustitución por las instituciones islámicas financiadas por las monarquías del golfo arabo-pérsico fondeadas con petrodólares. En otros términos, los desafíos a la laicidad del Estado provienen del desfonde financiero y democrático del mismo —por el efecto de los condicionamientos económicos impuestos desde el exterior por los financiadores— y no sólo del poder de la religión. Además, esta última —en el caso el islam, pero lo mismo podría demostrarse respecto del pentecostalismo en el golfo de Guinea—¹⁴ no existe *in abstracto*. La religión se encuentra históricamente situada en su “momento moderno”,¹⁵ el de la enseñanza burocrática de tipo occidental y de los *mass media*, que transformaron profundamente las condiciones de la predicación y de la educación. La religión implica también una respuesta coherente a la condición social y política de los antiguos cautivos o esclavos cuya emancipación fue refrenada por la

¹³Adelkhah, 2013.

¹⁴Marshall, 2009.

¹⁵Picaudou, 2010.

colonización, la lucha nacionalista y el Estado poscolonial.¹⁶ En esta perspectiva, desde hace un par de décadas, va de la mano con el desarrollo del comercio regional de armas ligeras y de la democratización del acceso a la Kalachnikov.

Planteada de esta manera, la relación del islam con la República y/o con la laicidad, así como su relación con la secularización, no procede de un juego de suma cero, sino de una combinatoria, de una sinergia y de una interacción mutua que están históricamente situadas y, por lo tanto, que son ampliamente contingentes. Lo que significa también, por definición, que no puede haber una sola respuesta a esta cuestión, a pesar de la verborrea de la islamofobia que causa estragos en toda Europa. Como escribía Max Weber, “La formulación de conceptos históricos [...] no necesita [...] de la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matriz siempre e inevitablemente individual”.¹⁷ Es lo que vamos ahora a verificar al considerar el caso emblemático de Turquía, país musulmán que ha adoptado una República laica, en 1923, y que, en 2002, se hizo de una mayoría parlamentaria que se adscribe claramente al islam, aunque haya abandonado toda etiqueta confesional explícita.

TURQUÍA, UNA REPÚBLICA ISLÁMICA SIN CONCIENCIA DE SERLO

El ascenso al poder del Partido de la Justicia y del Desarrollo (AKP) —principal heredero de un linaje de partidos islámicos parlamentarios fundados por Necmettin Erbakan a partir de 1969, y sucesivamente pro-

¹⁶Bayart, 2010.

¹⁷Weber, 1964: 44. Traducción al español: Weber, 1985: 42.

hibidos por el ejército o los tribunales —, a los ojos de muchos observadores, parecía poner en peligro, tras las elecciones legislativas de 2002, la laicidad de la República de Turquía. Sin embargo, el juego de suma cero entre el islam y la laicidad republicana, en el que se ha querido medir la evolución del país, una vez que un partido de estirpe musulmana ha tomado las riendas, ha desafiado la reflexión y ha generado un desconcierto del que no salimos todavía. Ciertamente, el AKP puede ser calificado de partido islámico, aunque la propia organización haya abandonado tal apelación, y no hay duda de que promueve una política conservadora cuyas afinidades con la religión musulmana sunita de rito hanefí son evidentes. Pero, como tal, se inscribe en la continuidad histórica de la génesis de la República, y no en lo contrario, como veremos más adelante. De hecho, un sondeo de mayo de 2012 recordaba que los turcos favorecen la laicidad: 50.6 por ciento es favorable a su permanencia tal como está en la nueva Constitución; 40.7 por ciento sostiene que ésta debe establecer que “el Estado debe mantener la misma distancia con todas las religiones” y sólo 8.7 por ciento se pronuncia a favor de su supresión con ocasión de la reforma anunciada. Además, el AKP debe analizarse en un contexto más amplio que el perímetro de los países musulmanes, en el cual se circunscribe con frecuencia.

Por otro parte, la victoria de ese partido permitió el reconocimiento político de la sociedad real que el kemalismo había querido ocultar entre las dos guerras, pero cuyas instituciones políticas se fueron acomodando mediante la introducción del multipartidismo, en 1945; la victoria electoral del partido democrático, en 1950; la creación del primer partido islámico de Necmettin Erbakan, en 1970, y bajo la batuta del régimen militar de 1980-1983, que promovió la instrucción religiosa en la educación secundaria. Desde este punto de vista, la trayectoria de Turquía no

deja de evocar la de Rusia postsoviética: el resurgimiento del islam es muy similar al de la ortodoxia ultramar negra. La comparación no es tan artificial como podría parecer, ya que el régimen autoritario del Partido Republicano del Pueblo tomó buena parte de su ingeniería política y cultural de los bolcheviques, en los años 1920 y 1930 (con el detalle, y *la diferencia no es menor*, de que su dirigencia estatal nunca intentó eliminar la propiedad privada de los medios de producción, sino que, por el contrario, contemporizó con el mercado).

Por otra parte, la religiosidad de los dirigentes del AKP se conecta con una parte de la clase política estadounidense. Algunos de los consejeros de Recep Tayyip Erdoğan fueron capacitados en Estados Unidos y nunca disimularon su proximidad con los medios neoconservadores. El mismo primer ministro envió a sus hijas a estudiar ahí, so pretexto de que podrían usar el velo en la Universidad. Y una de las fuerzas sociales en las cuales se apoyó, mal que bien, el gobierno desde 2002, la neocofradía (*cemaat*) de los fethullahci, encarna una religiosidad *New Age* que no deja de tener similitudes con el fundamentalismo protestante norteamericano, sino es que ha sido, al menos en sus inicios, financiado por éste en nombre del rearmamento moral y de la estrategia de influencia occidental en el espacio exsoviético. Su líder carismático, Fethullah Gülen, de hecho, la dirige desde Pensilvania, donde se refugió en 1999.

También, la relación que el AKP mantiene con el islam, en materia de moralidad, no es diferente a la que tienen los conservadores italianos, españoles o alemanes con el cristianismo. Después de todo, la derecha musulmana no tiene el monopolio de la oposición al derecho al aborto, a la valorización del orden moral, a la tacañería respecto de la cultura. La mayor parte de las acusaciones que los liberales formularon contra Recep Tayyip Erdoğan sobre estos temas sociales están presentes en muchos países

del mundo occidental. Asimismo, el AKP pertenece culturalmente a un periodo neoliberal de alcance global, mucho más que a una relación de exclusividad con un islam intemporal. Si existe un islam es un “islam de mercado”¹⁸ —¡sumamente eficaz!— y que es un punto de materialización del “momento moderno”¹⁹ de esta religión que se puso en marcha en el inicio del siglo XX (una modernidad que no siempre rima con el progresismo, ni en Asia anterior o en Medio Oriente como tampoco en Europa del Oeste y en Norteamérica).

Sea como sea, las encuestas de opinión muestran que los electores turcos no votaron hace diez años a favor del AKP por razones religiosas, sino debido al repudio hacia los demás partidos en competencia, considerados como corruptos e incompetentes y, elección tras elección, para consolidar un “equipo ganador”. Los ciudadanos pudieron celebrar la constitución de una mayoría en la Asamblea Nacional que mostró un fuerte contraste con la inestabilidad de los gobiernos de coalición de 1965 a 2002. Valiéndose de su dominación electoral y parlamentaria, el AKP logró escapar de la pesada tutela del ejército sobre las instituciones políticas, simbolizada por el arresto de muchos oficiales de alto rango, en el marco de la investigación de los casos Ergenekon (2003) y Balyoz (2007), y, sobre todo, con el enjuiciamiento de los autores del golpe de Estado de 1980 y su condena a largas penas (2012). Por otro lado, el partido logró un crecimiento económico sostenido espectacular (5 por ciento cada año en promedio entre 2003 y 2012, combinado con una disminución del crecimiento demográfico) que generó la triplicación del ingreso de la población en diez años (10,500 dólares por año), garantizando al mismo tiempo una estabilidad monetaria sin precedente en la historia del

¹⁸Haenni, 2005.

¹⁹Picaudou, 2010.

país, salvo un momento de fuerte depreciación de la libra turca respecto del euro y del dólar en 2011.²⁰ Paralelamente, el AKP supo afianzar el objetivo de la adhesión a la Unión Europea, gracias a una política de democratización de las instituciones y de la legislación que hizo posible la apertura de las negociaciones, en 2005, sin abandonar un posicionamiento de afirmación nacional, incluso nacionalista, en el escenario internacional y regional, a medida que la mala voluntad de sus interlocutores y el veto de Francia comprometían toda posibilidad de llegar a un acuerdo con Bruselas en un plazo previsible.

La “sobreinterpretación”²¹ del desafío religioso con la llegada al poder del AKP se debe a una confusión respecto de la noción de laicidad que prevalece en la República de Turquía. Esta noción supuestamente tiene una proximidad con la laicidad de la República francesa de la que sólo el llamado ejército kemalista sería un verdadero garante, por lo que la llegada al poder del AKP minaría su sustento. Así planteado, el razonamiento es completamente falso porque se basa en presupuestos erróneos. La influencia del ejército sobre el Estado, desde 1960 hasta 2007 —si consideramos que la elección de Abudullah Gül a la presidencia de la República y el fracaso de la prohibición del AKP por la Corte constitucional constituyen el punto de ruptura irreversible en el equilibrio de poderes—, jamás tuvo nada de “kemalista”. Atatürk siempre se opuso a que la que debía ser la *Grande muette*²² de la República tuviera un papel político, a pesar de que él mismo era general y llegó al poder mediante

²⁰La inflación se subió probablemente a 9.19 por ciento en 2012, a la alza en comparación con los años precedentes. Puede parecer alto en comparación con los estándares europeos, pero se queda muy por debajo de las tasas de dos dígitos soportadas hasta el inicio del actual siglo: la inflación había sido, por ejemplo, de casi 70 por ciento en 2002, año de llegada al poder del AKP.

²¹Veyne, 1996.

²²Apodo del ejército francés que proviene del hecho de que, al inicio de la III República, los soldados y los ciudadanos que hacían su servicio militar no tenían el derecho de voto (N. T.).

una guerra de liberación nacional victoriosa. Instauró un régimen de partido único de naturaleza civil, comparable con los regímenes contemporáneos bolcheviques y fascistas. En breve, el lugar del ejército en el sistema político turco se debe más a la Guerra Fría y a las necesidades del *containment* del comunismo que a la herencia de Mustafa Kemal.

Además, la República de Turquía mantuvo con el islam una relación mucho más ambigua de lo que hace pensar su reformismo autoritario, en detrimento de las instituciones religiosas. El mismo ejército, lejos de ser el dique de resistencia del resurgimiento del islam político a final de los años sesenta del siglo pasado, fue su terreno favorable, todavía en el marco de la Guerra Fría y de la lucha contra un comunismo definido de manera muy extensiva. En tal contexto, el verdadero *Kulturkampf* entre el *establishment* de la República, calificada uniformemente de “kemalista”, y sus ocupantes, que representa mal que bien la corriente del AKP, se inscribe más en la economía política y moral del Estado que en un juego de suma cero entre islam y laicidad. El significado de la instauración de la República, en 1923, no tiene que ver con el establecimiento de un régimen laico a costa del islam, sino con el paso de un mundo imperial pluriétnico, pluricultural y pluriconfesional hacia un Estado-nación cuya ciudadanía es implícitamente de tipo etnoconfesional. Esta ruptura del universo político ha sido mucho más decisiva que las reformas religiosas del kemalismo, exageradas con frecuencia. La separación entre el Imperio otomán y la República de Turquía ha sido de orden epistémico, pero se ha referido menos al lugar del islam en la sociedad política que a la concepción misma de ella; esto es, a la idea de nación.²³

²³Bayart, 2010.

El hilo conductor que une a la República con el Imperio se inscribe curiosamente en la ruptura radical que afirma encarnar. Como escribió Perry Anderson, “el secularismo turco siempre ha dependido de lo que ha reprimido”.²⁴ La República abolió el califato en 1924; suprimió en 1928 el artículo 2 de la Constitución de 1924 que consagraba al islam como religión de Estado; constitucionalizó su laicidad en 1937; hizo nulo y dejó sin efecto al derecho islámico y adoptó el Código suizo en 1926; cerró las madrasa, los *türbe* y los *tekke*; prohibió las cofradías; puso los *evkâf* (en singular: *vakıf*, bienes de mano muerta) bajo la tutela de una Dirección General de Fundaciones Piosas; unificó la Educación y la Justicia bajo la autoridad del Estado; generalizó y a continuación volvió obligatorio el uso del idioma turco para llamar a la oración; impuso el uso del sombrero y el alfabeto latino; relegó la enseñanza del árabe y del persa a la Universidad; hizo del domingo el día semanal de descanso; occidentalizó el calendario, la hora, los pesos y medidas; introdujo los apellidos; criminalizó las asociaciones que se reivindicaban como religiosas; reemplazó los Hogares turcos creados en 1912 para propagar la conciencia islámica y nacionalista turca por las Casas del Pueblo, laicistas. No se trata de relativizar la ruptura que Kemal Atatürk produjo y que la sociedad ha vivido con frecuencia de manera traumática. Al contrario de los burócratas imperiales reformadores de los cuales era el heredero, el nuevo Gazi, nacionalista, estaba convencido de que el islam, como religión de Estado, era antiético con la autonomía del individuo constitutiva de la modernidad, y que era conveniente emanciparlo del orden del barrio (*mahalle*) para hacerlo pasar del orden de la “comunidad” (*Gemeinschaft*) al de la “sociedad” (*Gesellschaft*), de acuerdo con

²⁴Anderson, 2008.

las visiones organicistas que prevalecían en aquel tiempo y que el gran ideólogo del nacionalismo turco Ziya Gökalp había difundido en los medios unionistas. Su proyecto, racionalista, retomaba las prevenciones de los otomanos materialistas en contra de la “superstición” musulmana. En cambio, los devotos veían en él al Impío y sospechaban que este oficial nacido en Salónica tenía orígenes (*dönme*) judíos.

Pero, bajo esta voluntad de cancelar la cuenta islámica del Imperio, se disimula una línea de continuidad. Aparece claramente en la organización del campo islámico, que distingue la concepción turca de la laicidad de su raíz francesa, y retoma el modelo cesaropapista de la subordinación de la religión al Estado, característica del Imperio otomano y, antes, del Imperio bizantino. Mientras la República francesa institucionaliza la separación de la Iglesia y del Estado, la República turca somete el islam al Estado y asegura su control mediante una Dirección de los Asuntos Religiosos (DIB, *Diyanet İşleri Başkanlığı*), instituida en 1924 y vinculada directamente con los servicios del primer ministro.

Es claro que las medidas de secularización de los Tanzimat (1839-1859), la Revolución de 1908 y el cambio de régimen en 1921-1923 tropezaron con la oposición de una parte mayoritaria de los ulema, y con la de las cofradías, aunque el islamismo de Abdülhamid II les hizo aceptar transformaciones efectivas mucho más amplias y radicales que las deseadas por los primeros reformadores. De pilares orgánicos del Imperio otomano, a partir de 1820, las autoridades islámicas fueron progresivamente relegadas a su periferia, antes de ser estigmatizadas como aguafiestas por la República kemalista. Al mismo tiempo, las medidas de secularización habían “hecho al islam más ‘islámico’”.²⁵ Entre los reli-

²⁵Mardin, 1989: 118.

giosos, “oscurantistas”, y los secularistas, “materialistas” o “ateos”, un verdadero *Kulturkampf*se había sido puesto en marcha. Esto provocó la crítica despiadada, por parte de los ulema, del constitucionalismo porque pretendía asegurar una representación parlamentaria igualitaria de los no musulmanes y prescindir de la Sharia, y del nacionalismo turco porque era favorable a la instauración de un Estado secularista y disociaba la historia de los turcos de la del islam. La lucha de liberación nacional tropezó con levantamientos de campesinos leales del sultán y del califa, ante los cuales Mustafa Kemal tuvo que desplegar un ejército verde. También encontró la oposición parlamentaria decidida de los defensores de la Sharia y del Califato. Y, a partir de 1925, enfrentó una rebelión kurda sunita, que lideró el jeque Said y que fue apoyada por la cofradía de la Nakşibendiyya, aunque los historiadores discrepan sobre el peso del nacionalismo y de la religión en este levantamiento. El periodo de entreguerras fue atravesado por disturbios similares, en los cuales la Nakşibendiyya estuvo constantemente implicada (los más importantes sucedieron en 1930, en el monte Ararat, y en 1936-1938, en Dersim). Durante los años cuarenta y cincuenta, los fieles a la cofradía tijani lanzaron una campaña de degradación de las estatuas de Mustafa Kemal. En septiembre de 1980, durante un mitin, militantes del Partido de la Salvación Nacional de Necmettin Erbakan interrumpieron la ejecución del himno nacional, agitando banderas verdes y reclamando ruidosamente la restauración de un gobierno islámico. Y también, en 1998, Metin Kaplan, el dirigente de la Unión de Asociaciones y Comunidades Islámicas, planeó precipitar un avión lleno de explosivos sobre el mausoleo de Atatürk, en Ankara, con la esperanza de restaurar el Califato.

Sin embargo, es necesaria una moción de método. No es posible complacer el relato lineal clásico de la secularización del Imperio otoma-

no y después el de la República. Los musulmanes también se apropiaron de manera crítica de las categorías políticas occidentales de la constitución, de la nación, de la revolución, de la contrarrevolución, de la representación, de la fraternidad. Podríamos burlarnos de las incoherencias o las aporías en ese proceso de apropiación —por ejemplo, durante la revolución de 1908, y ver un mecanismo de los ulema para reconquistar la influencia que perdieron frente a la acción de los Tanzimat y el absolutismo hamidiano—, pero ello nos impediría entender la historicidad propia de un proceso de “reinvención de la diferencia” que es inherente a la universalización de las ideas, de los valores o de las prácticas.²⁶ Ulema e intelectuales musulmanes se apropiaron *verdaderamente* de las categorías de la modernidad política occidental *porque* los hicieron de manera crítica. Lo que generalmente se percibe como una limitación de ese proceso en realidad es su vigor y su profundidad. La descalificación del constitucionalismo islámico como expresión de la “reacción” (*irtica*) sólo provocó una oposición política entre unionistas y kemalistas, por un lado, y sus opositores musulmanes partidarios del “clericalismo” (*klericaller*), por el otro. Una relación de fuerza que la historiografía nacionalista habrá de cincelar con fuego en el saber escolar e incluso universitario. Paralelamente, el recurso por parte de los “contrarrevolucionarios” a un lenguaje islámico, como sucedió en 1909 o en 1925, no debe engañarnos. No es exclusivo del compromiso “revolucionario” o constitucionalista de otros musulmanes. Y disimula con frecuencia motivaciones estrictamente políticas que poco tienen que ver con la religión *stricto sensu*, como el motín de soldados y oficiales de rango contra los suboficiales provenientes de las mejores escuelas militares, en 1909, o la reivindica-

²⁶ Bayart, 1996 o 2005.

ción nacionalista kurda, en 1925 (si se acepta esta lectura de la revuelta del jeque Said, todavía muy debatida).

Sociológica, institucional y teológicamente, el islam no es el mismo al inicio y al fin del siglo XIX. Ni lo es antes y después de la instauración de la República. Los fundamentalistas que lo añoran no son una excepción, ya sea para leer los periódicos, viajar en ferrocarril, votar, animar programas de televisión. Recíprocamente, los secularistas (*dehrî*) no son impermeables a la religión. Ni siquiera, entre ellos, los más fetichistas de los *laïcards* que combaten al Infame y comen cerdo —incluso durante el Ramadán—, y que, sin embargo, asumen sin darse cuenta algunos de sus paradigmas primordiales (lo que Víctor Turner nombra los *rootparadigms*). Salvo Abdullah Cevdet, que no veía cómo reconciliar la religión del Profeta con la ciencia y los imperativos de los tiempos modernos, los principales ideólogos del nacionalismo turco y del kemalismo tuvieron sus opiniones sobre el papel social del islam y no eran unánimemente críticas. Incluso antes del desvanecimiento de la perspectiva otomanista, sabían que el islam estaba destinado a ocupar un lugar eminente en la definición de la nación, y se emplearon en teorizarlo. Ciertamente, su retórica islámica era instrumental y condescendiente. En sus escritos personales, se muestran menos agradables, fieles a su *Vulgärmaterialismus*. Una de sus fórmulas favoritas decía que “la ciencia fue la religión de la elite; y la religión, la ciencia de las masas”. Sin embargo, el secularista Ahmet Ağaoğlu planteaba que el turquismo y el islamismo debían sostenerse mutualmente. Yusuf Akçura y Ziya Gökalp vislumbraban en la religión musulmana un elemento constituyente de la identidad cultural turca y de la cohesión social, a la vez que coincidían en la necesidad de modernizarla y acordarla con el Estado-nación, cuyo tiempo había llegado. No postulaban la inevitabilidad de un conflicto entre éste y la fe. Recu-

sando toda definición racial de la nación turca, basada en la sangre, la identificaban con el hecho de compartir “un mismo idioma y una misma fe”. En cuanto a Mustafa Kemal, no fue antirreligioso, sino antitradicionalista, y no se presentó como perseguidor de la creencia, sino como el reformador de un islam que pensaba intrínsecamente racional. En su debido momento, a finales de los años noventa del siglo pasado, el movimiento islámico habría de recordarlo. Y, de hecho, Recep Tayyip Erdoğan o Abdullah Gülson muy Gökalpianos (o kemalistas...), cuando perciben en el islam —no en la identidad étnica— el cemento de la nación turca.

La doble relación del islam con la República, y de la República con el islam, procede de su interacción; una interacción que ha sido, y sigue siendo, en el plano subjetivo, conflictual desde el punto de vista de las prácticas y de los discursos; pero que, por esta misma razón, ha sido también generadora *tanto* de la República *como* del islam republicano. El Estado-nación turco nació de esta sinergia, y las concatenaciones que lo hicieron emerger de las ruinas del Imperio otomano se pusieron en marcha en este entre-dos. Hay que recordar aquí que la nación es en sí una “interacción mutual generalizada”, vieja fórmula kantiana que Otto Bauer propuso para definirla. La interacción entre el islam y la República de Turquía sólo es una expresión entre otras de una dinámica más general, constitutiva de la formación del Estado contemporáneo y de la recomposición sistemática de transacciones hegemónicas imperiales. En particular, entrecruza la imbricación recíproca de la ciudad y del campo garantizada por el éxodo rural, la construcción de una red de carreteras impresionante, la tela no menos formidable de líneas de autobuses y de taxis colectivos (*dolmuş*) que conectan las metrópolis con los pueblos más recónditos día y noche, el teléfono, el fax y ahora el Internet, las

redes de solidaridad de paisanos y parientes, las imágenes televisivas o los repertorios musicales, la cultura material de la sociedad industrial, el clientelismo partidario y, *last but not least*, el poder central, su burocracia y la economía de mercado. La interacción entre el islam y la República se inscribe pues en una “interacción mutua generalizada” que las problemáticas dicotómicas habituales dejan en la sombra.

Bajo este ángulo, la fundación de la República de Turquía —la primera del mundo musulmán— no deja de evocar la creación de la III República francesa. Procede de la contingencia y de la ambivalencia de un arreglo o pacto que, tanto sus partidarios como sus adversarios, esperaban resolver en su beneficio. En todo caso, la institucionalización del nuevo régimen fue gradual. Hemos visto que su laicidad sólo se volvió constitucional en 1937, aunque *de facto* las reformas de los años 1929 ya la habían consumado. Su implementación conocerá muchas variaciones: una bastante pragmática con Mustafa Kemal, especialmente tras 1928; una mucho más autoritaria y coercitiva con su sucesor Ismet İnönü; una más relajada bajo el gobierno demócrata de los años 1950-1960; una parcialmente anulada en el ámbito de la educación nacional por un régimen militar más preocupado por el rearmamento moral que por la instrucción pública, entre 1980 y 1983; una sujeta a nuevos acomodos bajo la batuta del primer ministro liberal Turgut Özal y de sus sucesores de derecha, entre 1983 y 1997, todos cercanos en grados diversos a la *Nakşibendiyya* o a la neocofradía (*cemaat*) de los *nurcu*; una solemnemente rehabilitada por las 18 directivas del Consejo de Seguridad Nacional fechada el 28 de febrero de 1997; y, sobre todo, una en la que fue el arma fácil de la izquierda kemalista, de la magistratura y del ejército, en contra del Partido de la Justicia y del Desarrollo (AKP), al que intentaron en vano desestabilizar, incluso prohibir o derrocar, desde 2002.

La periodización es más fina de la que aceptamos habitualmente. En 1947, muchos republicanos del pueblo, en el contexto nuevo del multipartidismo, admitían *in petto* haber ido demasiado lejos en la laicización, y en el VII Congreso de su partido propusieron una “normalización”. Al contrario, los demócratas, en los años cincuenta, se mostraron más reservados en su apertura hacia el islam. Santificaron la memoria de Atatürk, cuyos restos trasladaron del Museo de Etnología de Ankara al mausoleo que edificaron para la celebración de su culto, y criminalizaron toda crítica hacia él. Cerraron el Partido de la Nación, que había llamado a la devoción de los electores, y adoptaron una ley que prohibía la utilización de la religión para finalidades políticas. Ciertamente, el texto no les disuadió de concluir una alianza electoral con la corriente de la cofradía de los nurcu, en 1957. Pero cuando su líder, Said Nursi, quiso ir con pompa y platillo a Ankara en enero de 1960, se lo impidieron. No toleraron tampoco el actuar de los tijani contra las estatuas de Mustafa Kemal o la tentativa para enterrar al jeque nakşibendi Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) en el jardín de la mezquita de Fatih en Estambul. En el fondo, provenían del mismo bloque unionista y kemalista que se había despedazado, pero que había tomado (o más bien conservado) el poder entre 1919 y 1925, y cuya base era esencialmente urbana. Habría que esperar hasta la victoria electoral, en 1965, del Partido de la Justicia de Süleyman Demirel, el heredero político de Adnan Menderes, para ver la ascensión de una nueva elite anatolia que despejaría el camino hacia el poder para los partidos islámicos de los años 1970-1990 y del AKP en 2002.

Hemos visto cómo la exposición habitual de las relaciones entre religión y República en Turquía es simplista y ahistórica. Subestima la influencia del trauma de la Segunda Guerra Mundial, de las reivindicaciones territoriales de Stalin y de la fiebre obsidional de la Guerra Fría,

que favorecieron una alianza tácita entre la derecha conservadora y el movimiento de las cofradías, bajo la mirada puntillosa pero resignada del ejército, con el fin de contener la movilización de la izquierda y de la extrema izquierda revolucionaria, y que generó en definitiva, a partir de los años sesenta, la cooptación dentro del Estado de las fuerzas religiosas que había querido acallarse y que habían sido combatidas en los años veinte y treinta. Abandona contradicciones secundarias, pero agudas, que facilitaron esta lenta recomposición, al mismo tiempo que turbaron la expresión política inmediata: por ejemplo, la hostilidad sorda del Estado Mayor contra Süleyman Demirel, legatario universal del Partido Demócrata, líder del nuevo Partido de la Justicia, cuya victoria electoral, en 1965, humilló el ejército al sonar como una desaprobación del golpe de Estado “progresista” y “kemalista” de 1960 y de la ejecución de Adnan Menderes, y le incitó a jugar la carta de la fragmentación de la derecha. Oblitera una de las interacciones mayores sobrevenidas entre la religión y la República desde la creación del Partido del Orden Nuevo por Necmettin Erbakan, en 1970: la aparición de un parlamentarismo islámico que pretende jugar el juego de las instituciones republicanas y que obliga a los actores que se reclaman del laicismo (o que se benefician de la renta del poder laicista) a situarse en relación con el mismo. Disocia las relaciones entre el Estado y la religión de las transformaciones de la economía política sobre las cuales descansó durante mucho tiempo la República: por ejemplo, no puede entenderse el rebrote islámico de los años cincuenta o de los años ochenta si lo abstraemos de los progresos materiales permitidos por las políticas de liberalización y asociados históricamente con la “prosperidad” o el “desarrollo”, nociones retomadas precisamente en su propio beneficio por Necmettin Erbakan, Abdullah Gül y Recep Tayyip Erdoğan para nombrar a sus respectivos partidos.

De nuevo, el razonamiento tendió a extraviarse por insistir en el riesgo de la “agenda escondida” que perseguirían los partidos islámicos, en particular el AKP, bajo la apariencia de su neoliberalismo y de su auto-proclamación como partido conservador demócrata: tras el aire bonachón de Abdullah Gül, electo presidente de la República en 2007 —a pesar de su esposa con velo— o los tonos de tribuno un tanto tosco (*kabadayı*) del primer ministro Recep Tayyip Erdoğan, ¿no se esconde el oscuro propósito de restauración de la Sharia? ¿Acaso no es cierto que cuando era alcalde de Estambul, Recep Tayyip Erdoğan decía que “Gracias a Dios, estoy a favor de la Sharia”, que “uno no puede ser a la vez secularista y musulmán”, y que “para nosotros la democracia es un medio, no un fin”? Quizá, pero la pregunta se mantiene intacta. Si ese fuera el propósito secreto del AKP, ¿acaso tendría la capacidad para lograrlo? Aunque los cristianos se volvieron insignificantes tras el genocidio de los armenios en 1915 y la expulsión de la mayoría de los griegos en 1924, un cuarto, *grosso modo*, de la población —de 10 a 30 por ciento según las fuentes—, *no es* sunita hanefí (o shafi), sino de obediencia heterodoxa y de origen étnica aleví y se resiste a la identificación del régimen con el sunitismo y a la relación exclusiva que la Dirección de Asuntos Religiosos tiene con él. Por otro lado, desde la adopción del Código suizo, en 1926, toda la economía política de la nación y todas las familias se estructuraron según sus normas y en las antípodas del derecho islámico. Nada dice que la sociedad turca esté lista para una revolución social radical que legitimara el desarme de la madeja de intereses que se constituyó desde entonces. Nada dice tampoco que los electores del AKP estén a favor de un cambio en esa dirección (ni siquiera la pequeña fracción de ellos animados en su voto por estrictas motivaciones religiosas). Después de todo, ellos también están insertados en las redes de la economía industrial de

mercado y del Código civil republicano que estructuran a su familia ya su patrimonio, incluso a la acumulación primitiva de los empresarios de la MÜSIAD, una de las asociaciones patronales islámicas.

El análisis de la sociedad turca no da muchas pistas en ese sentido, aunque la religiosidad parece progresar (de 1999 a 2006, el porcentaje de personas que se dicen “muy religiosas” o que se definen como musulmanes ha pasado respectivamente de 6 a 13 por ciento y de 36 a 46 por ciento).²⁷ Si bien es cierto que el uso del velo es más visible que antaño, en realidad se trata de una ilusión óptica. Sobre todo, es más polémico, porque su liberalización (o sus tentativas de liberalización) provocan inmediatamente conflictos mediatizados, politizados y judicializados. Hace eco de una transformación social: la del éxodo rural y de la llegada a la ciudad de mujeres que no tenían que usarlo en sus campos, pero que lo necesitan (o lo necesitaron) para adueñarse, con toda legitimidad religiosa o con todo respeto social, del espacio público urbano, *en un momento de su vida o en un momento de la historia de la República*. Sin embargo, si creemos en las encuestas sociológicas sobre el tema, tenemos que el uso del velo retrocede, especialmente en las zonas urbanas. Cuando, en 2006, 64 por ciento de los turcos estaban convencidos de que había aumentado, en realidad el porcentaje de mujeres que no se cubrían la cabeza había pasado de 27.3 por ciento en 1999 a 36.5 por ciento en 2006, en la escala nacional. Esta evolución ha sido particularmente sensible en la ciudad, incluso en los barrios populosos de los *gecekondu* y entre la población joven.²⁸

Además, el discurso exorbitado sobre el velo no nos dice nada sobre otras prácticas sociales. Para quien visita Turquía desde mucho tiempo,

²⁷Çarkoğlu y Toprak, 2007: 13.

²⁸*Ibidem*: 27 y 62 ss.

un fenómeno más llamativo es la generalización del consumo de alcohol —que aumentó desde que el AKP privatizó su producción— y la proliferación de los lugares de venta de cerveza en Anatolia o incluso en Estambul. Los intentos por limitar el número de estos negocios, y para prohibir su apertura en algunos barrios dirigidos por administraciones islámicas, además de revelar apetitos más fiscales que devocionales y mostrar la preocupación de los ediles por la libertad de circulación en la vía pública, evidencian una reacción ante la visibilidad creciente de Baco en el espacio público. Son, en cierto modo, la respuesta del pastor musulmán a la pastora laicista.

Es este conflicto de prácticas y de valores—y no el juego de suma cero entre unos y otros— el que instituye la República. En 1998, un evento reveló la importancia de este interfaz y de esta ambivalencia entre la laicidad y el islam. Recep Tayyip Erdoğan fue encarcelado y se le prohibió realizar actividades políticas de por vida por haber recitado en público, durante la campaña electoral del año precedente, los versos siguientes: “Las mezquitas son nuestros cuarteles, los minaretes son nuestras bayonetas, sus cúpulas son nuestros cascos y los creyentes son nuestro ejército”. Sus defensores y los maledicentes no perdieron la ocasión para recordar que su autor no era otro que Ziya Gökalp, el gran ideólogo del nacionalismo turco y de la República. También es instructivo que el discurso común asocie el ejército —el “corazón del Profeta” (*Peygamber Ocağı*), y a sus guripas (*mehmetcik*), sus combatientes (*gazi*), sus muertos en el campo de honor (*shahid*)— a una simbología islámica explícita. O que la letra del himno nacional haya sido escrita en los años veinte del siglo pasado por Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), el poeta panislámico que se exilió en el Cairo en 1926. Finalmente, en 2006, 74.3 por ciento de los turcos estimaban que el siguiente presidente de la

República debía ser un musulmán piadoso, y 75.2 por ciento que debía proteger el secularismo, signo, en su caso, de que no vislumbran incompatibilidad entre su fe y las instituciones republicanas establecidas.²⁹

La comunidad de *algunos* creyentes musulmanes sigue delimitando implícitamente el perímetro cívico de la nacionalidad. Se hacía turco —y lo seguía siendo— el que se dice turco, conforme con la definición canónica de Mustafa Kemal, pero lo era un poco más el que se dice turcófono de nacimiento, musulmán, sunita, hanefí... y laico. “Soy un turco blanco. En Turquía, ser turco no quiere decir tener origen turco. Significa ser un musulmán turco [...] Un WASP turco necesita cada vez más calificaciones para ser un turco *maqbul* (aceptable), es decir, un turco que goza de la confianza y del respeto de las elites. Este turco debe ser hanefí (y no shafí —la mayoría de los turcos son shafí—), sunita (al contrario de los aleví), musulmán (al contrario de los no musulmanes) y turco (al contrario de los que no dicen que son turcos). Coronación de todas estas calificaciones, debe ser, finalmente, un laico”, explica Başkin Oran, profesor de ciencias políticas, uno de los intelectuales militantes por el reconocimiento del genocidio de 1915 y autor de un reporte importante sobre los derechos de las minorías en 2004.³⁰

La definición etnoconfesional de la nación, realizada por el joven otomano Namık Kemal, en la segunda mitad del siglo XIX, conserva hasta ahora su vigencia, a pesar de que el artículo 88 de la Constitución de 1924 excluye toda “consideración de religión y de raza” en la pertenencia al “pueblo de Turquía”. Y el Estado-nación turco es el de una “nación dominante” (*millet-i hakime*), conforme lo que entrevía Hüseyin Cahit, el vocero del Comité Unión y Progreso, en noviembre de 1908. El

²⁹*Ibidem*: 34.

³⁰*Turquie Européen*, 2008.

“pueblo de Turquía” se volvió a lo largo de los años el “pueblo turco” y hubo que esperar hasta abril de 2009 para que el jefe del Estado Mayor regrese a su formulación inicial; esto es, admita implícitamente la existencia de ciudadanos turcos que no son ni “turcos” ni musulmanes sunitas hanefí.³¹ Pero la paradoja final fue ver a un primer ministro que adhiera abiertamente al islam romper, en la cumbre del Estado, por primera vez, con la concepción etnoconfesional de la nación que hasta entonces transmitía la República laica: “Que no nos vengan con el nacionalismo turco y el nacionalismo kurdo. Los que cultivan el nacionalismo étnico se encuentran en la perversión. Somos un partido que ha despreciado todas las formas de nacionalismo [...]. La visión de superioridad de la raza, de la etnia o de la tribu es propia de Satán”, declaraba Recep Tayyip Erdoğan a Mardin, en el contexto de la reapertura de las negociaciones con el PKK (Partido de los Trabajadores de Kurdistán).³²

La interacción entre el islam y la República no puede entenderse como una negociación o una relación de ajenidad entre dos principios diferentes o contradictorios, según una lógica de juego de suma cero. Durante el 75° aniversario de la proclamación de la República, el “Movimiento islámico” (*İslamî Hareket*) exhumó los orígenes religiosos de

³¹*Turquie Européen*, 2009.

³²Ante la fiebre musulmana —si es que existe—, no será suficiente romper el termómetro para que los salafistas del kemalismo puedan reconstituir la edad de oro de la laicidad y “aplantar al Infame”, esto es, a la “reacción” (*irtica*), según su repertorio ideológico favorito. Su “bunkerización” actual les augura una mala adaptación futura, aunque apuesten al declive de Recep Tayyip Erdoğan. Una candidatura de Kemal Derviş en las elecciones presidenciales de 2014 es posible, pero su prestigio como salvador de la economía turca en 2001 no bastará para lograr el apoyo de CHP ni garantizará que un país profundamente conservador lo elija. Lo más probable es que la tercera parte del cuerpo electoral que cultiva la nostalgia kemalista se cierre en una actitud de alienación respecto del sistema político, un poco a semejanza de los peronistas en Argentina en los años 1950-1970, con la pequeña diferencia de que Recep Tayyip Erdoğan confiscó el recurso del populismo y de las vestiduras neoliberales de un Carlos Menem, y que el ejército, debido a su papel en la historia del país y a su descalificación política, no podrá servir de valedor del CHP mediante un nuevo golpe de Estado. Seguiremos hablando de reislamización de Turquía. ¿Pero acaso podemos reprochar a un partido que gane elecciones cuando su oposición no sabe hacerlo?

aquella y confrontó la imagen oficial del kemalismo con la de un Atatürk rezando públicamente, aceptando sacrificios de borregos en su honor, visitando *türbe*, viajando hasta Anatolia en 1924 con su esposa, Latifa Hanım, usando el velo. Asimismo, recuperó una de sus sentencias, “La República es virtud”, para aludir al nuevo partido islámico de Necmettin Erbakan, llamado “de la Virtud”. ¿Puro artificio de propaganda? Las cosas son más complicadas. En 1930, Ahmet Ağaoğlu, uno de los grandes ideólogos del nacionalismo turco, cercano a Atatürk, publicó un libro, *En el país de los hombres libres*, en cuya introducción recordaba que Montesquieu hacía descansar la República sobre... la virtud. Adepto del liberalismo, el teórico mostraba su decepción ante el balance de las revoluciones unionista y kemalista, y ponía sus esperanzas en una revolución de las costumbres. Algunos meses después de la publicación de su obra, Ağaoğlu participó en la efémera aventura del Partido Republicano Liberal, con la autorización del jefe de Estado y la finalidad de aquietar el descontento popular, que representaba una resurgencia del “Segundo Grupo”, esto es, la oposición parlamentaria conservadora, más bien girondina, de los años 1923-1925, que fue ferozmente reprimida al término de la revuelta del jeque Said. La audiencia que recibió a la nueva formación, así como la oposición virulenta de los estatistas de *Kadro*, provocaron su disolución inmediata. Heredero del Partido de la Prosperidad, el no menos efímero Partido de la Virtud, en 1999 se adscribía a la línea kemalista liberal reprimida, pero presente en filigrana desde los primeros días de la República.

La República laica de Turquía y el islam están en un mismo barco y ya no se trata de saber cuál de los dos tirará al otro al agua. La interacción, desde hace mucho tiempo, tomó la forma de un proceso interactivo de

subjetivación, de “constitución de sí como un ‘sujeto moral’”.³³ Este proceso es parcialmente contradictorio y sigue refiriéndose a una guerra moral. No obstante, la tensión que le es inherente es constitutiva de la historicidad de la República y de su base social, y no de su desintegración.

VUELTA A LA LAICIDAD FRANCESA

El islam republicano existe, nosotros nos lo encontramos, podríamos decir parodiando el título del famoso ensayo de un escritor católico francés:³⁴ en Turquía, pero también en Irán, en Senegal y en muchos otros países. Toma la forma de una concepción de la soberanía y de la legitimidad, de la organización institucional, de una conciencia política, de un proceso de constitución de un ciudadano moral. En su imperfección democrática, corresponde a la famosa definición de Montesquieu: “El gobierno republicano es aquél en el que el pueblo, o una parte del pueblo, tiene el poder soberano” (Montesquieu, *El Espíritu de las leyes*, II. 1). Remite también a un régimen de la “virtud”, así como lo señalaba el pensador francés. Podemos decir incluso que, como la III República francesa, nació —especialmente en Turquía— de la contingencia de un consenso entre adversarios ideológicos, bajo el signo del “oportunismo” como simple “forma republicana de gobierno”, tal vez destinada a ser temporal en la mente de unos o de otros, y ahora “descansa sobre el rechazo consciente de toda forma de trascendencia”,³⁵ incluso en los casos del gobierno de Recep Tayyip Erdoğan, posislámico, o de la República de Irán, cuya

³³Foucault, 1984: 35.

³⁴Frossard, 1969, (Dios existe, yo me lo encontré [N. T.]).

³⁵Nicolet, 1994: 484.

institucionalización termidoriana hace prevalecer la disociación progresiva, pero explícita, de la religión y del Estado.³⁶

En cambio, el islam no es una categoría analítica pertinente, ya que cada una de las Repúblicas es singular desde estos diferentes puntos de vista. No puede aislarse al islam de una interacción mutua generalizada con otros factores: las contingencias o las herencias políticas propias a cada una de las sociedades, las transformaciones tecnológicas, la urbanización, la universalización de la educación, la formación del Estado, las dinámicas económicas y la estructuración del mercado, la generalización del consumo industrial de masa, la revolución de las relaciones de género y de las relaciones intergeneracionales, las diferentes facetas de lo que nombramos hoy la globalización y de lo que Fernand Braudel hubiera llamado la Civilización. Mejor aún, la constitución de un sujeto musulmán y republicano se refiere naturalmente a valores y creencias religiosas, pero se seculariza, tanto en el contexto de las Repúblicas en las que prevalece la laicidad, como en Turquía y en Senegal, como en el caso de la República de Irán que se llama islámica y, sin embargo, es “sin mezquita”.³⁷

La primera lección que podemos sacar tiene que ver con la banalidad de sociedades que designamos con el calificativo de islámico. Sólo pueden entenderse en los términos de su historicidad, es decir, de su irreducible diversidad. Y esta historicidad se debe a las prácticas sociales efectivas, no al dogma frente al cual los creyentes se liberan. En otros términos, el prisma deformador del islam, mediante el que seguimos interpretando toda una serie de fenómenos políticos y sociales dispares, debe abandonarse. Como lo decía Madame de Staël al salir de la Revolución francesa: “*la*

³⁶ Adelhah, 2006; Bayart, 2010.

³⁷ Adelhah, 2009.

ressemblance des mots l'emportesouvent sur la diversité des choses" y no ayuda a su inteligencia.

Una segunda enseñanza es aún más difícil de asimilar, ya que hiere la soberbia occidental, y singularmente la francesa. Las Repúblicas musulmanas son sordamente etnoconfesionales. Ello es evidente en el caso de Irán, donde el chiismo es religión de Estado, en el Túnez bourguibiano cuya Constitución proclama el islam, sin mención particular, como religión de Estado, pero también en Turquía, aunque sea laica. Así que el orgullo de los fundamentalistas de la laicidad francesa y de los defensores de la superioridad occidental debe temperarse. La formación del Estado en las sociedades oeste-europeas se confundió también con un proceso de confesionalización (*Konfessionalisierung*) durante varios siglos, lo que no impidió su democratización ulterior.³⁸ La República francesa no es la excepción. Ha sido, y permanece, etnoconfesional en los hechos, a pesar de las proclamas de universalidad de la Gran Nación. Proviene de una matriz gálica y jugó con el catolicismo el mismo *póquer-mentira* que la República de Turquía ha jugado con el sunismo hanefí. Se mostró muy parca en la asignación de su ciudadanía a los sujetos bajo su imperio durante la colonización y, tras la Segunda Guerra Mundial, ha preferido afianzar la independencia sobre la igualdad de derechos, fiscalmente insoportable por razones demográficas en el contexto nuevo del Welfare State. Si bien fue capaz de cooptar a su minoría reformadora sin muchos esfuerzos —después de que la monarquía la hubiera perseguido—, tuvo muchas dificultades en reconocer su parte judía, tanto que la entregó al Holocausto bajo el régimen de Vichy. Y, hoy, Francia, tiene problemas para digerir a los árabes: el imprudente debate sobre la "iden-

³⁸ Gorski, 1999; Wolf, 1991.

tividad nacional”, que el presidente de la República Nicolás Sarkozy y su ministro Eric Besson promovieron en 2009, ha dado muestra de ello: se atrofió en pocas semanas y se limitó al tema de la inmigración que muy pronto se redujo al islam.³⁹

No obstante, estas definiciones restrictivas de la ciudadanía, tanto en las Repúblicas musulmanes como en los Estados occidentales, son discutibles y evolutivas: la República francesa terminó por admitir su responsabilidad en la Shoah, y algunos turcos desfilan ahora gritando que son armenios para mostrar su indignación por el asesinato de Hrant Dink. Eso nos indica que sólo hay universalidad en relación con la particularidad. El espíritu republicano reside precisamente en esta tensión creadora y política entre una y otra. Tal como la universalización procede siempre por reinvencción de la diferencia —lo que confirma fácilmente el islam republicano, en sus múltiples avatares—, los llamados a la universalidad son indisolubles de la singularidad, menos identitaria o cultural que histórica. Éstas sólo son concebibles en la superación de situaciones concretas, en las cuales se encarnan. Tal ha sido, por ejemplo, la ambivalencia del universalismo anticolonialista en Europa. Sólo ha podido nacer de la “situación colonial”,⁴⁰ por lo que sus heraldos más valientes siempre han sido, en un momento u otro de su itinerario, partícipes de aquélla. Lo mismo puede decirse del republicanismo en su relación con el islam. Debe cabalgarlo antes de cambiar eventualmente de montura, porque su universalismo no puede abstraerse de la sociedad real, salvo que se convierta en una utopía etérea.

La cuestión de la “compatibilidad” del islam y de la República francesa, para hablar como el señor De Villiers, se plantea entonces de forma

³⁹Bayart, 2012.

⁴⁰Balandier, 1955.

diferente en una u otra de estas psicomaquias que nos encantan. Simplemente, lo repetimos, porque el islam, que sea “de” Francia o “en” Francia, no existe. Sólo hay musulmanes, cuyas prácticas sociales son plurales y contradictorias, que están en interacción mutua generalizada con el resto de la sociedad, la escuela, el trabajo, el sindicalismo, la salud pública, el deporte, el mercado, el consumo, la política, y, *last but not least*, el matrimonio, la unión libre o las relaciones sexuales.

Política y socialmente, la cuestión del islam republicano se plantea de manera simplificadora en Francia (o en el resto de Europa). Se trata ante todo de saber si el Estado va a delegar en instituciones musulmanes que él mismo habrá cooptado el control de una población que juzga potencialmente peligrosa, inventándole una identidad etnoconfesional y asignándola a los interesado(a)s por la gracia de una argumentación culturalista o de la estigmatización racista y, entonces, encerrándolos en una concepción diferencialista de la ciudadanía. Algunos están tentados a reanudar una administración indirecta para resolver la crisis social de los suburbios, reconstruida en crisis étnica, y de hacerlo mediante la reconducción de la cooperación con los gobiernos más o menos autoritarios de antiguas posesiones coloniales: especialmente Marruecos, Argelia y Túnez, cuyos consulados y policías vigilan, en efecto, gran parte de los lugares de culto y a la inmigración, bajo el pretexto de la “Europa fortaleza”. Irónicos desencuentros en los que el colonizador de ayer, que había reedificado las instituciones islámicas para usarlas de intermediario, recurre de nuevo a ellas para garantizar el orden republicano, pero esta vez en la metrópoli.

También conviene saber si pretendemos favorecer la interacción mutua generalizada entre el islam y el cambio social, interacción de la cual proviene el islam republicano como lo hemos visto o, en cambio, si ac-

tuaremos para bloquearla mediante prácticas y representaciones maltusianas y obsidionales, en nombre de un universalismo etnocéntrico y fundamentalista, cuyo rostro es la Santa Laicidad. Como en Turquía, o en otros lados, esta interacción mutua generalizada pasa por el malentendido, la polémica, el conflicto. Y no hay por que conmoverse más allá de lo razonable —y sin duda no es razonable erigir en asunto de Estado el uso del velo por unos centenares, incluso miles de mujeres jóvenes, y caer en la histeria legislativa, como en Francia—. No hace falta decir que estas interdependencias entre el islam y la sociedad francesa son paradójicas. Por ejemplo, la Iglesia católica —¿quién lo hubiera creído?— obra por la interacción mutua generalizada ,recibiendo a alumnas con velo que la escuela pública expulsa y condena al encierro identitario. Y los jóvenes de las afueras que se sublevaron en otoño de 2005 para reivindicar la dignidad de la República hicieron más por la inscripción de la “diversidad” en la esfera política que 30 años de buenos sentimientos. Sin embargo, debemos reconocer que, hasta ahora, la dinámica de interacciones entre la sociedad francesa y el islam está bloqueada en el ámbito político, bajo una forma institucional neoconcordatoria que huele precisamente a *Indirect Rule*.

El desempleo, la desherencia de los barrios populares, la negativa de la clase dirigente para hablar un lenguaje de verdad sobre la necesidad económica y demográfica de la inmigración, la pauperización de la salud pública, la desacreditación de la educación nacional y de sus docente, el racismo latente de muchos agentes de policía, las diferentes violaciones a la libertad de circulación contra los jóvenes pobres en diferentes circunstancias en nombre de la conservación del orden público, las discriminaciones hacia las personas sospechosamente musulmanas en el ámbito laboral y en los espacios para el esparcimiento, la amplitud de los

prejuicios en la población, y ahora la pretensión del Estado de definir la “identidad nacional”, como en los peores días de la República francesa, contaminan el diálogo de ella con sus musulmanes.

Paranoia por paranoia, en respuesta una fracción de ellos se crispa a su vez. Cuando, por ejemplo, admitan que las caricaturas del Profeta son un homenaje cívico hacia su religión, finalmente considerada como las demás —después de todo, la reconciliación entre el catolicismo y la República pasó por el anticlericalismo—, se habrá dado un gran paso.

Mientras tanto, en la interacción entre el islam y el Estado, un lugar considerable se deja a la coerción: a la violencia de las palabras, pero también a la de las instituciones. Aunque las estadísticas nos prohíben decirlo, ¡República obliga!, sabemos que la prisión es hoy en día uno de los principales lugares donde se encuentran Marianne —la figura emblemática de la República francesa y de la laicidad— y sus ciudadanos de familia musulmana. Y que la circunstancia más frecuente en las conversaciones es el acoso policiaco durante los controles de identidad.⁴¹

En su especificidad histórica, la República francesa no está exenta de grandeza. Sin embargo, es inoportuno establecerla de manera arrogante como referente universal. Transformó progresivamente su pragmática del espíritu laico, que se entendía simplemente como “declarar a Dios de orden privado y no de orden público”, según las palabras de Pierre Laffitte; “organizar la humanidad sin Dios y sin rey”, según las de Ferry —a las que Jaurès agregaba: “sin patrón”—en nueva religión de Estado, cuyo credo puntilloso es el sustantivo de la laicidad y el brazo armado es el recurso intempestivo a la Ley con leyes cada vez más prohibitivas y, entonces, más represión, al menos simbólica o virtual—. Haciéndolo,

⁴¹ Fassin, 2011.

Francia dio la espalda al principio de “la palabra contradictoria, de doble sentido, que debe convencer y no vencer”,⁴² a la República de los profesores cuyo pensamiento se presentaba también como una filosofía del conocimiento. Y dejó a la deriva la experiencia del “oportunismo” reivindicado por los padres fundadores de la III República; un “oportunismo” no en sentido de contubernio o de veletismo, sino en el sentido de la oportunidad, de lo relativo, de las proporciones y de lo posible.⁴³ Gambetta y Ferry, por ejemplo, supieron dar tiempo al tiempo al aceptar sabiamente el arreglo constitucional de 1875 con los orleanistas, y esperar que las zonas rurales adhirieran al nuevo régimen bajo la batuta de los maestros de escuela —esos “húsares negros” de la República— mediante una enorme inversión pública, en la continuidad de lo consentido por el Segundo Imperio. Habían entendido que *republicaneará* bien quien *republicanee* al último.

La inteligencia política de los “oportunistas” de los años 1870-1880 sería de una gran ayuda para desdramatizar la cuestión del islam republicano en Francia y recordar la evidencia de la “compatibilidad” de musulmanes de fe o de educación con la República laica. Si ella “descansa sobre la negación consciente de toda forma de trascendencia” y, al mismo tiempo, “se detiene ante el umbral de las conciencias”,⁴⁴ deja lugar amplio para los creyentes, siempre y cuando la Separación no se desfonde bajo pretexto de laicidad “positiva”, como lo quería Nicolás Sarkozy. El verdadero peligro no proviene del “islam”, o más bien de la quimera en la cual lo transformamos, ni tampoco del reconocimiento de un principio de trascendencia, sino de la alienación del libre albedrío de cada uno por

⁴²Nicolet, 1994: 33.

⁴³*Idem.*

⁴⁴*Ibidem*: 484-485.

organizaciones que confisquen su ejercicio o asignen identidades: “No es con ciertas convicciones con lo que la República es incompatible; es con la manera con la que el individuo adquiere esas convicciones”.⁴⁵ El enemigo de la III República no fue el catolicismo como tal, sino el ultramontanismo, la obediencia a Roma que privaba al creyente del libre pensamiento. “La democracia radical [...] parte de la soberanía del pueblo para fortalecer la soberanía del individuo, y es porque quiere el gobierno del hombre por sí mismo que concluye al gobierno del país por el país”, decía Gambetta.⁴⁶

Precisamente, replicaremos, el problema con el islam proviene de los hermanos mayores o de los esposos, que imponen a las jóvenes el velo, y del Corán, que somete al creyente a la trascendencia. Cuentos. El creyente siempre está en situación, y entonces en interacción, y su aceptación del dogma es enunciativa. En otros términos, más coloquiales, actúa según su antojo, es decir, según su razón, aunque sea la del corazón. La mayoría de los musulmanes que viven en Francia, por ejemplo, “elaboraron su laicidad personal”⁴⁷ y de musulmán; ya sólo les queda el nombre o, más bien, les queda una forma de socialización y de convicciones familiares, tal como sucede con la mayoría de los católicos. El error político es querer resolver con la fuerza problemas conexos que quizá no pueden solucionarse inmediatamente, pero que se resolverán por sí mismos a la larga y, sobre todo, pretender resolverlos erigiéndolos en un problema único, el que plantea el “islam”. La trivialidad de esta posición provoca una fuga hacia adelante legislativa e ideológica que abre un flanco a la República francesa y la

⁴⁵*Ibidem*: 503.

⁴⁶*Ibidem*: 481.

⁴⁷Roy, 2005: 18.

arrincona paradójicamente en la esquina del clericalismo;⁴⁸ el de una laicidad, cuya prescripción se vuelve pavloviana y totalitaria. Nos hace olvidar que fue, por su historia, “transaccional”, como decían gustosamente Gambetta y Littré, y que se instituyó recusando precisamente la “intransigencia” para edificar un “consenso”.

Sí, el islam es soluble en la República y en la laicidad, siempre y cuando le demos tiempo y encontremos de nuevo el sentido de las proporciones.

FUENTES CONSULTADAS

- ADELKHAH, Fariba (2013), “Guerre et terre en Afghanistan”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, núm. 133 (1), en prensa.
- _____ (2012), *Les Mille et une frontières de l’Iran. Quand les voyages forment la nation*, París, Karthala.
- _____ (2009), “Une République islamique sans mosquées”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, núm. 125 (1), pp. 67-85.
- _____ (2006) [1998], *Etre moderne en Iran*, París, Karthala.
- _____ (1991), *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d’Iran*, París, Karthala.
- ANDERSON, Perry (2008), “Kemalism”, *London Review of Books*, 11 de septiembre.
- BAYART, Jean-François (2012), *Sortir du national-libéralisme. Croquis politique des années 2004-2012*, París, Karthala.
- _____ (2010), *L’Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, París, Albin Michel.

⁴⁸ Buisson, 1903: 43 ss.

- _____ (2005), *The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst.
- _____ (2004), *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, París, Fayard.
- _____ (1996), *L'Illusion identitaire*, París, Fayard.
- BUISSON, Ferdinand (1903), *Libre pensée et protestantisme libéral*, París, Fischbacher.
- ÇARKOĞLU, Ali y Binnaz Toprak (2007), *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, Estambul, TESEV Publications.
- CARRÉ, Olivier (1993), *L'Islam laïque, ou le retour à la Grande Tradition*, París, Armand Colin.
- DE VILLIERS, Philippe (2006), *Les Mosquées de Roissy. Nouvelles révélations sur l'islamisation en France*, París, Albin Michel.
- FASSIN, Didier (2011), *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, París, Le Seuil.
- FROSSARD, André (1999), *Dieu existe, je l'ai rencontré*, París, Fayard.
- FOUCAULT, Michel (1984), *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard.
- GORSKI, Philip S. (1999), "Calvinism and state-formation in Early Modern Europe", en George Steinmetz (ed.), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Press, cap. 5.
- HAENNI, Patrick (2005), *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, París, Le Seuil.
- MARDIN, Şerif (1989), *Religion and Social Change in Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, State University of New York.
- MARSHALL, Ruth (2009), *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press.
- NICOLET, Claude (1994) [1982], *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, París, Gallimard.

- PICAUDOU, Nadine (2010), *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, París, Gallimard.
- POULAT, Emile (2010), *Scruter la loi de 1905. La République française et la Religion*, París, Fayard.
- ROY, Olivier (2005), *La Laïcité face à l'islam*, París, Stock.
- (2002), *L'Islam mondialisé*, París, Le Seuil.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2007), “Par-delà l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes”, *RHMC*, núm. 54 (4 bis), pp. 34-53.
- (2005), *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford, Oxford University Press.
- Turquie Européen* (2009), disponible en www.turquieeuropeenne.eu, consultado el 22 de abril.
- (2008), *The Armenian Weekly*, 12 de julio de 2008, disponible en www.turquieeuropeenne.eu, consultado el 4 de agosto.
- VEYNE, Paul (2007), *Quand notre monde est devenu chrétien. 312-394*, París, Albin Michel.
- (1976), *L'Inventaire des différences*, París, Le Seuil.
- (1996), “L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion”, *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, núm. 3, disponible en <http://enquete.revues.org/document623.html>
- WEBER, Max (1964 [1985]), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon (collection Agora).
- (1985), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra (trad.), Barcelona, Orbis.
- WOLF, Eric R. (ed.) (1991), *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, Albany, State University of New York Press.

SOBRE LA DIVERSIDAD Y LA IGUALDAD*

LAURA SALDIVIA

INTRODUCCIÓN

La integración y homogeneización social, económica y cultural de los ciudadanos —muchas veces de manera forzada— pertenecientes a un territorio determinado y llevadas a cabo por medio de instituciones de interés común, cuya característica principal consiste en estar establecidas bajo el mismo idioma, han sido mecanismos centrales para la construcción de los Estados-nación de nuestro tiempo. Sin embargo, este proyecto que tiende a la universalización de una ciudadanía común se ha visto de forma recurrente cuestionado por realidades sociales compuestas por una inmensa y compleja variedad de pueblos, culturas, tradiciones, actitudes, religiones, etnias, diferencias físicas, géneros, identidades y lenguajes, entre muchos otros rasgos diferenciados. Estas realidades sociales no han podido ser domesticadas por el espíritu homogeneizante y universalizador de las democracias liberales, lo que señala de modo vehemente la imposibilidad de este ideal. De hecho, los sistemas democráticos contemporáneos se caracterizan por la presencia de una multiplicidad de grupos culturales identitarios que poseen a su vez una pluralidad de intereses y

*Agradezco mucho a Agustina Ramón Michel, Ramiro Álvarez Ugarte, Pedro Salazar Ugarte y Pablo Suárez por sus valiosos comentarios a una versión previa de este trabajo.

necesidades, muchos de ellos contrapuestos entre sí, y que, lo más importante, exigen el respeto de sus diferencias.

De forma cotidiana, los gobiernos democráticos se enfrentan a demandas, resistencias y resignificaciones de aquellas personas que bregan por el reconocimiento de sus propios modos de vida y sistemas de valores. Se trata del lugar por excelencia donde se despliegan, articulan y ejecutan las demandas de los grupos culturales minoritarios por el reconocimiento cultural y/o por la redistribución económica.¹ Muchas de estas exigencias consisten en que el Estado establezca políticas públicas diferenciadas, a partir de argumentos como el reconocimiento,² la identidad/diferencia³ y los derechos culturales y la ciudadanía multicultural.⁴

Este contexto de activo reclamo de las reivindicaciones culturales minoritarias exige un Estado que sea receptivo y respetuoso de ellas. Para ello, es preciso que el Estado reformule la concepción sobre el derecho a la igualdad en la que tradicionalmente se funda y la extienda para contemplar así situaciones de desigualdad estructural. Es fundamental, por tal razón, que el Estado no privilegie la cosmovisión de ningún grupo en particular, mucho menos la perteneciente a los grupos mayoritarios y/o dominantes. Lamentablemente, lo contrario sucede en muchos países de

¹ Nancy Fraser ha clasificado estas reivindicaciones de los grupos despreciados en dos tipos. Por un lado, aquellas que buscan el reconocimiento legal y cultural, las cuales se refieren al desmantelamiento de jerarquías de estatus a fin de que cese el desprecio institucionalizado contra ciertos grupos. Exigen que se condene la discriminación y que se reduzcan las diferencias de estatus entre los ciudadanos. Por otro lado, se encuentran las demandas que no sólo reclaman el reconocimiento legal y cultural, sino también la redistribución socioeconómica, lo cual se verifica en las condiciones paupérrimas en las que viven los miembros de un grupo, es decir, en las estructuras económicas que les niegan los medios necesarios para su interacción con los demás como iguales. Podría ser que esta última reivindicación sea consecuencia de la primera; sin embargo, al menos hasta que se efectivice el reclamo por reconocimiento y éste pueda impactar en el bienestar económico del grupo, tanto la reivindicación de reconocimiento como la relativa a la distribución económica son fundamentales y no se excluyen. Véase Fraser, 1997: 17-54.

² Un exponente de esta corriente de pensamiento es Taylor, 1991.

³ Una exponente de esta corriente de pensamiento es Young, 1990.

⁴ Un exponente de esta corriente de pensamiento es Kymlicka, 1996.

Latinoamérica, en los que el sistema de valores (y la agenda política) de la religión católica se ha visto entronizada en sus sistemas constitucionales. A fin de dar cuenta y respetar a las distintas minorías que conviven en su seno, es deber del Estado contemporáneo la adopción de cierta separación entre Iglesia y Estado.

La preferencia por la religión católica expresada por los constituyentes de la República Argentina en el texto constitucional, así como de otros países latinoamericanos, y luego en el transcurso del desarrollo de la práctica interpretativa de este texto mediante leyes, decretos y resoluciones, es contraria a la igualdad que debe regir una sociedad plural. Sin desmedro de la importancia y urgencia que presenta la eliminación de tal preferencia, también debe tenerse en cuenta que la separación entre la Iglesia y el Estado no es algo factible de alcanzar de forma inmediata y, tal vez tampoco, absoluta. Por ello es importante entender las distintas maneras complejas en las cuales los discursos religiosos penetran la discusión democrática. La identidad religiosa de los decisores públicos y la actuación de la Iglesia como uno de los actores de la democracia desde la sociedad civil son algunas de dichas maneras complejas.

Este trabajo parte del presupuesto de la importancia de la separación entre la Iglesia y el Estado. Para comenzar a andar el camino hacia la laicidad, ante todo debe removerse el privilegio que determina el apoyo constitucional al credo católico en los países que contienen dicha particularidad. El apoyo consiste, en el caso del sistema argentino, en el otorgamiento a la religión católica de una diversidad de recursos económicos y simbólicos, como el pago del sueldo a los obispos, los subsidios a escuelas y colegios religiosos, la presencia oficial del presidente(a) y de otras autoridades públicas en la celebración del *Te Deum* —y su transmisión por los medios de comunicación públicos—, su reconocimiento como

persona jurídica pública, la presencia de símbolos religiosos en los despachos oficiales de jueces, legisladores y funcionarios públicos, en hospitales públicos y hasta en nuevas estaciones de subterráneos, y el dictado de catequesis en las escuelas públicas del interior del país, entre una infinidad de otros apoyos estatales.

Dos son las principales razones que existen para modificar el régimen jurídico de otorgamiento de apoyos y beneficios a la religión católica. Por un lado, tal favoritismo atenta contra la igualdad de cultos, en tanto el sistema de privilegios señalado hace que el ejercicio de la libertad de cultos sea más oneroso para aquellos cultos que no se benefician de las prerrogativas y apoyos con los que se favorece el credo católico.

En segundo lugar, el apoyo destacado de parte del Estado hacia la Iglesia católica coloca sus discursos y prácticas en un plano privilegiado respecto de los de otros grupos que carecen del favoritismo. Esa posición jerarquizada proviene tanto del sostén económico, que permite a una religión destinar recursos a su tarea proselitista (por ejemplo, mediante la difusión de su sistema de valores en el sistema educativo, ya sea en los colegios y universidades confesionales, ya sea con subsidio estatal o con la validación estatal de su currícula), como del lugar central y —especialmente— el carácter de “oficial” que se otorga a un credo que se coloca frente al resto en un lugar difícil de continuar considerando “igual” frente al resto de los cultos (tanto en los países en los cuales la Iglesia católica es el credo oficial del Estado por disposición constitucional como en aquellos en los que, pese a no serlo, lo es de cualquier modo a partir de la presencia, participación y apoyo oficial de los agentes del Estado a sus ritos y actividades). Todo esto resulta más grave cuando los discursos y las prácticas que reciben el favoritismo estatal enarbolan ideas discriminatorias contra aquellos grupos de personas cuyas costumbres se diferen-

cian y se apartan del dogma mayoritario, sobre todo si el credo favorecido se opone y aboga activamente contra las reivindicaciones y el reconocimiento de los derechos fundamentales de los grupos minoritarios, desaventajados e invisibilizados.

En ambos casos se viola el derecho a la igualdad y no discriminación de las personas señaladas en último término. Una mirada robusta de ese derecho reconoce las diferencias culturales de las personas y ordena remover todos aquellos arreglos jurídicos, culturales y económicos que determinan una estructura de subordinación para grupos con cosmovisiones, características e intereses diversos respecto de los de la mayoría dominante. Por ello, corresponde poner una suerte de cerrojo constitucional que impida que el Estado continúe privilegiando el credo católico. El desarrollo de la práctica constitucional en Argentina desde el retorno de la democracia en 1983 —orientada a una mayor protección a los derechos de las minorías identitarias, lo que incluye una reforma constitucional (1994) que de forma explícita acoge tal protección—⁵ obliga a armonizar una mirada robusta de la igualdad y los derechos que ella reconoce con el privilegio conferido al catolicismo.

En la primera parte de este trabajo se expondrá un entendimiento robusto del derecho a la igualdad y a la no discriminación. A continuación, se recorrerá brevemente la historia de la lucha por el reconocimiento de los derechos de las minorías —lesbiana, gay, bisexual, transgénero e intersexual (LGBTI)—⁶ y la resistencia religiosa que sufrieron en su

⁵ Véase nota 70.

⁶ Desde la década de los noventa del siglo pasado, se utiliza el término “transgénero” para referirse a aquellos individuos cuyas identidades, prácticas o creencias sobre el sexo/género no se adecuan a las expectativas sociales tradicionales respecto del sexo asignado o determinado al nacer. Las personas transexuales, travestis y todas aquellas otras personas que se “mueven”/“transitan” entre los dos sexos/géneros socialmente aceptados componen este grupo. La utilización del término “transgénero” en sentido amplio e inclusivo ha servido como estrategia del movimiento de lucha por los derechos de las personas transgénero, ya que permite nombrar

transitar, la cual estuvo marcada por reivindicaciones que exigían la extensión de la igualdad formal a los grupos ignorados y estigmatizados hasta entonces por el derecho, así como la extensión de la cobertura temática de tal igualdad para que abarcara los derechos económicos, sociales y culturales. Tal demanda se situará en un marco de gran despliegue e intercambio democrático. Luego, se sintetizará el contenido del privilegio del que goza el credo católico en Argentina. Finalmente, se concluirá en la necesidad de eliminar el privilegio del que goza el culto católico en virtud no sólo de la desigualdad que implica para los otros credos y los no creyentes, sino también por su oposición al reconocimiento de ciudadanía plena a quienes sufrieron su rampante exclusión y que luego de décadas de batallar consiguieron dicho reconocimiento.

LA IGUALDAD ROBUSTA FRENTE A LA IGUALDAD FORMAL

Las personas son seres relacionales, sociales, que están en continua interacción con las cosas y las personas que habitan su ambiente, en un marco de diferencias físicas, capacidades, talentos y suerte, todo lo cual genera condiciones para —y muchas veces determina— su desarrollo y desenvolvimiento personal. El reconocimiento del carácter social de las personas, además, condiciona su pertenencia a uno o varios grupos sociales, siendo la historia y el presente de estos grupos fundamental para la definición de la persona individual.⁷

la común experiencia de opresión y exclusión que sufren muchas personas ignoradas por la concepción binaria del sexo/género. Véase Currah, 2006: 3-7. Es en este sentido amplio y político que en este trabajo se utiliza el término “transgénero”.

⁷Al respecto, cabe tener presente que los seres humanos no pertenecen sólo a un grupo social, sino que sus vidas están atravesadas por factores de identidad e identificación diversos que por su lado pueden confluír

Este enfoque conceptual resalta las diferencias e interdependencia de las personas, apartándose de la mirada liberal del constitucionalismo clásico que fuera producto del paradigma económico liberal que primó entre finales del siglo XVII y los inicios del siglo XX, visión que, como se verá, adopta una postura individualista y asocial del ser humano. Esta forma de ver individualista conduce, por su lado, a la adopción de Constituciones y códigos en los cuales se enarbolan como ideales centrales los derechos a la propiedad privada y a la libertad de contratación, la ciudadanía universal —para quienes son considerados ciudadanos—, la igualdad ante la ley (igualdad de oportunidades) y la neutralidad jurídica de los sistemas políticos y jurídicos de los Estados-nación. Todo ello en sintonía con los intereses de la naciente burguesía, la que tendrá un protagonismo distintivo en la confección de los sistemas constitucionales y jurídicos modernos.

Uno de los cambios más notorios que se produce con la modernidad consistió en el desplazamiento de la religión como exclusivo regulador de la moral en la sociedad, confiando al Estado el rol de integrar la pluralidad de éticas presentes en la sociedad.

en procesos de discriminación múltiples. Esta idea de multiplicidad implica la noción de que la subjetividad está constituida por vectores tales como la raza, el género, la clase y la sexualidad, que se reafirman y constituyen mutuamente. Esta idea fue desarrollada por Kimberlé Crenshaw en su artículo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, feminist theory, and antiracist politics” (1989), donde destaca la multidimensionalidad de la experiencia identitaria y de opresión de los sujetos marginalizados. Este tema ha comenzado a tener recepción en el sistema internacional de los derechos humanos, en particular en la Recomendación general núm. 27 del Comité CEDAW, la cual expresa que “la discriminación que padecen las mujeres adultas mayores es multidimensional, es decir, basada no solamente en la edad, sino que también puede estar compuesta por otras formas de discriminación fundadas en el sexo, el género, el origen étnico, la discapacidad, los niveles de pobreza, la orientación sexual y la identidad de género, la situación de migrantes, el estado civil, el alfabetismo y otras condiciones sociales. Las mujeres adultas mayores que pertenecen a un grupo minoritario, étnico o indígena, o que hayan sido víctimas de desplazamientos, frecuentemente sufren situaciones muy graves de discriminación”, párrafo. 13.

En una primera etapa, el Estado realizó esta función mediante distintos dispositivos tendentes a la homogeneización de las diversas perspectivas éticas. El vehículo para llevar a cabo la homogeneización fue la idea de que todas las personas tenían los mismos derechos civiles y políticos. Pero estas personas a las que se refería el derecho en realidad no eran todas; en los primeros estadios del Estado moderno, no todas las personas tenían la misma jerarquía ni eran consideradas iguales. La igualdad formal ante la ley sólo se aplicaba entre las personas consideradas iguales en ese primer momento, principalmente los hombres blancos propietarios. Luego de muchas y sucesivas luchas sociales, este individuo iría incorporando otros rasgos característicos, como el de ser trabajador, negro o mujer. De este modo, y luego de un largo recorrido, se fueron universalizando los derechos disponibles a otros protagonistas sociales.

La idea sobre el derecho a la igualdad prevaleciente en esta etapa consistía en que el Estado debía asegurar leyes neutrales a las diferencias entre las personas. La igualdad ante la ley así entendida presupone personas individuales, racionales, libres y autónomas que comienzan el recorrido de sus vidas en un mismo punto de partida — dado precisamente por la igualdad establecida por la ley —, motivo por el cual el lugar al que llegan, es decir, el resultado de las decisiones que adoptan durante ese recorrido, en tanto las leyes son iguales y neutrales para todos, es de su exclusiva responsabilidad.⁸ Aquí no se presta la debida atención a las condiciones en las cuales se llega a esa línea de partida ni al modo en el cual nuestras circunstancias afectan nuestro rendimiento. Sólo se juzga a

⁸ Conforme Boaventura de Sousa Santos, las ideas respecto de un individuo extrasocial, la autonomía y el esfuerzo personal integran la microética liberal, entendida como responsabilidad moral referida exclusivamente al individuo, y caracterizan la racionalidad moral-práctica del proyecto sociocultural de la modernidad (2006b: 93).

los individuos por sus méritos e idoneidades personales, sin indagar en las condiciones sociales que determinaron la forma en la cual ese mérito o idoneidad se construyó.

De acuerdo con este marco conceptual del liberalismo clásico, el Estado debía facilitar ese recorrido mediante leyes que favorecieran la movilidad social ascendente de la clase media —prohibiendo los privilegios de nobleza o de castas—, el funcionamiento del mercado por medio del derecho de propiedad y la seguridad interior y exterior, un sistema de justicia, el dictado de leyes generales y la provisión de bienes comunes mínimos; todo eso sin obstaculizar la participación en el mercado y la capacidad autónoma de contratar de las personas. Éste es el Estado gendarme liberal, el cual deja hacer y se limita a velar por el orden público.⁹

El pensamiento político de la modernidad ha afirmado, en términos generales, una idea de ciudadanía para todas las personas que trasciende las particularidades y diferencias de dichas personas.¹⁰ Tal es el ideal de ciudadanía universal, el cual se concentra en la esfera política pública, concediendo estatus idéntico a todos los ciudadanos, de forma independiente de la existencia de diferencias sociales o de grupo, y de las desigualdades económicas, de estatus y de poder que de hecho existen entre las personas en la sociedad civil entendida como el ámbito privado.

⁹“La fase del capitalismo concurrencial que emerge como proyecto de la modernidad, supone un derecho que entregue acabadamente a los sujetos su propia capacidad de autorregulación y de juridificación de las relaciones que se suscitan en el ámbito de la esfera privada. Por ello, el papel del Estado no es otro que el de propiciar las relaciones de intercambio sin intervenir en el proceso más que como árbitro de las controversias que se produzcan, que el Estado liberal burgués establece como marco jurídico general en el que se ejerce su libertad de contratación el sujeto privado, junto con las condiciones básicas para la formalización de sus autorregulaciones enarbolando el principio fundamental del individualismo: la autonomía de la voluntad de las partes para contratar. Los sujetos privados se dan un orden regulador de sus actuaciones, gana en sistematicidad con la aparición del orden jurídico codificado, el cual recoge y unifica toda la normativa institucionalizada en torno a las materias específicas de actuación y de intercambio comercial: los sujetos se atienen a una normativa sistematizada, no dispersa y simplificada” (Capella, 2008: 136).

¹⁰Al respecto, véase Young, 1997.

PÚBLICO/PRIVADO. OPOSICIONES

Un elemento indispensable para la conformación del relato político hasta aquí desarrollado es la estricta separación de los dos ámbitos mencionados (el público/político y el privado/sociedad civil). Por un lado, la esfera privada es aquella en donde se tejen las relaciones privadas —familiares, de amistad, económicas, religiosas, entre otras—, que implican únicamente a los individuos que entran en ella y donde se desarrollan y manifiestan las diferencias sociales y de grupo, así como las desigualdades en riqueza mencionadas. Estas relaciones conciernen a los individuos no en calidad de ciudadanos, sino de “hombres”. El poder político no debe entrometerse en esta esfera, aunque puede delimitar qué es lo impropio de realizar en ella; organiza las relaciones de parentesco (legitimidad de relaciones matrimoniales en contra de la ilegitimidad de las no matrimoniales, legitimidad de matrimonios heterosexuales en contra de la ilegitimidad de los matrimonios homosexuales, incestos) y qué materias no son lícitas de tráfico económico (drogas, órganos humanos, plantas y animales).¹¹

La otra esfera que contribuye al relato político moderno es la pública, donde ya no hay “hombres” que difieren y son desiguales entre sí, sino ciudadanos, los cuales son iguales. Para llegar a esta igualdad pública, se despoja a los seres humanos de sus cualidades y diferencias personales, pero se les reviste de derechos iguales. A fin de sostener que la ciudadanía es universal, se pone el foco en todo aquello que los ciudadanos tienen en común, y las normas deben enunciar lo mismo y aplicarse por igual a todas las personas. Para ello, el derecho debe ser ciego a las diferencias particulares o grupales.

¹¹ Aquí sigo a Capella, 2008: capítulo. IV.

La dicotomía entre el ámbito público/privado pertenece a una de las muchas oposiciones irreconciliables planteadas por el proyecto de la modernidad. Otras de ellas son hombre/mujer, sujeto/objeto, comunidad/individuo, nacional/internacional y la oposición binaria que aquí interesa, Estado-derecho/religión. Este proyecto considera que la realidad social se construye con base en polos opuestos irreductibles, en donde no existe ningún elemento o dinámica que medie tales extremos. Esta circunstancia genera una exacerbación de la oposición. Además, los opuestos normalmente se definen por negación del contrario (mujer es aquello que no es hombre, público es aquello que no es privado), excluyen la noción de continuidad (o se es hombre o se es mujer) y usualmente contienen implícita una jerarquía o vinculación de dominación entre los opuestos.¹²

El entendimiento de lo religioso en contraposición al Estado que forma parte del ideal moderno de la laicidad se nutre a su vez de otro binarismo tajante como es el de público/privado, donde el Estado habita el cubículo de lo público y la religión, el privado. Aquí cabe tener presente que este relegamiento de lo religioso a lo privado constituyó un ideal por alcanzar del proyecto de la modernidad que no logró materializarse en Latinoamérica, donde la religión católica siempre ha sido un actor importante en la política y ha sido reconocida como un actor público con la anuencia estatal.

Una mirada robusta de la igualdad exige dudar de las fronteras que separan los elementos de cada par de opuestos (hombre/mujer, heterosexualidad/homosexualidad, público/privado), en virtud de que los bina-

¹² Véase Balkin, 2005: 719-740. Respecto del binarismo hombre/mujer, Franses Olsen (2000) indica que este dualismo, además, está sexualizado y que cada término del dualismo constituye una jerarquía en la cual la mujer es inferior al hombre; el derecho se identifica a sí mismo con el lado masculino del dualismo.

rismos estancos y rígidos producen un recorte de la realidad basado en esencias, fines inmanentes y presunciones que no dan cuenta de la mayor flexibilidad y mediación de los arreglos sociales. Para esta tarea es útil y enriquecedora la utilización del método deconstructivo, ya que sirve para cuestionar y desnudar que el discurso que subyace a las polarizaciones no es neutral, ni esencial, ni objetivo, características todas ellas centrales del pensamiento legal moderno.¹³ Por el contrario, este discurso oposicional implica lógicas y dinámicas de poder jerarquizadoras y estigmatizantes que favorecen el statu quo, perpetuando de este modo las desigualdades existentes.

En el transcurso de la implementación —imperfecta— del ideal de la modernidad, quienes fueron invisibilizados de este relato político emprendieron arduas batallas por su inclusión en el mismo, tales que determinaron una reconfiguración de sus premisas originales. Las demandas generadas por las indignas condiciones de trabajo que existían en el marco del capitalismo concurrencial/liberal promovieron la primera fisura en el relato político de la modernidad, la cual concluyó en la extensión de la intervención del Estado en la regulación de la economía mediante la incorporación jurídica de los principios niveladores de la igualdad en la contratación entre el patrón/propietario y el trabajador.¹⁴ Hasta ese momento, el Estado, dado el sacrosanto derecho a la propiedad privada, debía abstenerse de intervenir en el mercado. El desarrollo del gremialismo y del derecho laboral trajo como consecuencia el reconocimiento de

¹³ Véase, entre otros, Balkin, 2000; Gordon, 2009: 521; García Villegas, 2006: 7-56; y los artículos allí compilados. De esta obra, véase, en particular respecto de la crítica racial, Gotanda, 2009 y Crenshaw, 2006. Para una exponente de la teoría *queer*, véase la obra de Judith Butler. Un ejemplo de este tipo de análisis puede observarse también en el trabajo de Eve Kosofsky Sedgwick (2008) respecto del binarismo heterosexual/homosexual.

¹⁴ Por ejemplo, el principio de *in dubio pro operario*.

los derechos sociales y económicos de los trabajadores y significó, a su vez, una expansión de la ciudadanía a este grupo.¹⁵ Esto modificó las desigualdades sociales que eran aceptadas en el siglo XIX, centuria en la cual la única igualdad que existía para los “hombres” consistía en el ejercicio de los derechos políticos.

A mitad del siglo XX, y con la experiencia de lucha de los trabajadores en pos del reconocimiento de sus derechos, otros grupos excluidos y desaventajados (afrodescendientes, mujeres, indígenas, por ejemplo) vieron la ocasión para exigir la extensión de los derechos de ciudadanía que les eran negados. No obstante, tales grupos pronto se darían cuenta de que la extensión no significaría el correlativo trato como ciudadanos de primera; de hecho, siguieron siendo considerados ciudadanos de segundo orden, mostrando esto que la extensión en Occidente de los derechos de ciudadanía universal a todos los grupos oprimidos no se tradujo en igualdad real.¹⁶

A esta altura del trabajo debe señalarse que el reconocimiento estatal de la fe ligresía del culto mayoritario ha sido uno de los mecanismos mediante los cuales se ha construido esta ciudadanía universal y excluyente de las diferencias.¹⁷ La asociación que se hace en el espacio público entre la moral media y la religión católica ha permeado —y continúa haciéndolo— en discusiones sobre reproducción y sexualidad, en el derecho, así como en el contenido y en las dinámicas del quehacer estatal.¹⁸ Por ello, la afiliación del Estado a la religión mayoritaria exagera la estructura de desigualdad reinante a partir de la validación, jerarquización y universalización que

¹⁵ Véase Marshall, 2005.

¹⁶ Young, 1997.

¹⁷ Otras han sido la igualdad formal, la nacionalidad, el derecho centralizado, etcétera.

¹⁸ Un ejemplo de la asociación mencionada puede verse en el texto de las notas 24 y 26.

realiza de ese credo, relegando, denostando y negando otras cosmovisiones, sean o no religiosas, que confluyen en una sociedad plural.

FUNDAMENTOS DE LA SEPARACIÓN RELIGIÓN/ESTADO

En este punto es importante detenerse en las razones por las cuales la modernidad quiso establecer una separación entre la religión y el derecho. En términos generales, ella se funda en que ninguna religión debe ser propietaria del Estado, ni el Estado apropiarse o identificarse con religión alguna, bajo la pena de verse impedido de dar cuenta y ser receptivo de la multiplicidad de valores y creencias que coexisten en la sociedad, ya que necesariamente le dará preeminencia a los intereses y valores de la religión que lo conquistó.

Esto es particularmente notorio si además tenemos en cuenta que en la actualidad, frente a fenómenos como los flujos migratorios mixtos y la mayor apertura mundial general producto de la globalización, las sociedades se presentan más que nunca, en cuanto sociedades, abiertas y heterogéneas.¹⁹ En este contexto, el Estado debe tener autonomía de los sectores religiosos que persiguen imponer cierta cosmovisión ética y

¹⁹La globalización consiste en un proceso (o serie de procesos) que engloba una transformación en la organización espacial de las relaciones y transacciones sociales, evaluada en función de su alcance, intensidad, velocidad y repercusión, que genera flujos y redes transcontinentales o interregionales de actividad, interacción y de ejercicio del poder. Implica la creciente magnitud o intensidad de los flujos globales, de modo tal que los Estados y las sociedades están cada vez más interconectados en sistemas y redes mundiales de interacción. Esta magnitud o intensidad representa un significativo cambio en el alcance espacial de la acción y organización social, política y económica, no sólo en una escala transnacional o interregional, sino también en los ámbitos nacional y subnacional. La falta de límites espaciales o geográficos propios de la globalización se observa en los procesos legales y sociales complejos y dinámicos que son característicos de ella, y que tienen lugar dentro de un todo integrado sin tener en cuenta límites geográficos. Por su parte, el avance tecnológico es el gran impulsor de la globalización. Véase Saldivia, 2010.

moral para así ser imparcial en términos valorativos y de reconocimiento de las otras cosmovisiones éticas y morales existentes en sociedades plurales y abiertas.

El ideal de un Estado laico consiste en un proyecto político que propone la neutralidad religiosa del Estado a fin de proteger la libertad de conciencia de las personas, protección que sólo puede ser conferida por la adopción de los principios democráticos, los cuales aseguran los mismos derechos para todas las personas, cualesquiera que sean sus creencias. Es importante dejar en claro que el laicismo no pretende negar ni subestimar la idea de Dios, ni ninguna religión en particular; en cambio, su objetivo es ser neutral para así proteger y garantizar la libertad de todas las personas bajo su manto. Así, la fuente de legitimidad política de un Estado laico proviene de la voluntad popular, de la democracia.

A la idea que quiere evitar la cooptación del Estado por algún credo en particular o que el Estado encarne los ideales de alguna religión específica, y frente al hecho de una realidad social donde conviven muchas religiones, se ha agregado aquella relativa al respeto de la libertad de optar por cualquiera de los diversos cultos existentes o la de optar por ninguno. A esto cabe adicionar la idea referida de garantizar el respeto recíproco entre los distintos credos. Para ello, el Estado debe ser neutral ante las múltiples manifestaciones religiosas. Esta tolerancia estatal de las religiones implica garantizar que ninguna Iglesia se imponga sobre las otras. Este Estado neutral en materia religiosa, en aquellos casos en los cuales se ve obligado a inmiscuirse en temas religiosos, debe limitarse a garantizar la libertad de todos los creyentes, como también de quienes no lo son.

Cuando se privilegia la visión particular del orden social y moral que tiene la confesión religiosa católica, se trata de forma desigual a otros

valores morales y sociales que no comulgan con los parámetros de la religión privilegiada. De esta forma, se ubica en un lugar de inferioridad, en términos económicos y de valoración social, a las visiones distintas a la privilegiada, violándose un entendimiento robusto del derecho a la igualdad, que manda revisar las dinámicas y prácticas estructurales que generan relaciones de dominación que confluyen en la denostación de un grupo.

La historia que condujo finalmente a la sanción de la ley de matrimonio igualitario y de la ley sobre el derecho a la identidad de género sirve para ilustrar las influencias negativas que la estatalización del credo católico tuvo sobre el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales.

EL CASO DEL MATRIMONIO IGUALITARIO Y DEL DERECHO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO

Desde el retorno de la democracia en Argentina, el movimiento LGBTI lideró un activismo intenso que se vio reflejado en las reivindicaciones que de forma paulatina irían conquistando. En los últimos años, la estrategia de lucha se concentró principalmente en el cabildeo de legisladores, por un lado, y en la presentación de demandas judiciales de amparo ante la denegación de los registros civiles de casar a parejas homosexuales, por el otro. Esta estrategia terminaría rindiendo sus frutos con la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario y la ley sobre el derecho a la identidad de género.²⁰

²⁰Ley 26.618, 2010. Corrales y Pecheny indican que “si se busca responder a la pregunta de por qué Argentina (sancionó legislación pro LGBTI), los argumentos convencionales ayudan pero hasta cierto punto. Sin duda, Argentina presenta muchas condiciones que, las investigaciones han mostrado, van de la mano con

Pero antes de detenerse en este final feliz, corresponde rescatar que el otorgamiento de los derechos de la comunidad LGBTI fue un proceso lento y gradual. No se dio en un solo acto, sino que el Estado fue concediéndolos a cuentagotas, primero, y luego con algo más de fluidez. Como ya se afirmó, todo esto ha sido motorizado por la lucha e intervención del movimiento social LGBTI,²¹ y la mayor oposición y resistencia ha provenido de los sectores católicos.

No es mi intención aquí hacer un reporte exhaustivo de la historia de la lucha por el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI, ni de los argumentos legales utilizados, sino tan sólo marcar esos momentos

legislaciones pro gays. Tiene altos niveles de urbanización y educación (hipótesis modernizadora), así como una vibrante constelación de organizaciones de la sociedad civil (hipótesis sobre capital social/movimientos sociales); pero esto se da igualmente en muchos otros países de las Américas. Argentina tiene un partido gobernante que se presenta como de izquierda o centro-izquierda (hipótesis partidaria), pero esto también es cierto hoy para la mayoría de los países en las Américas, incluido Estados Unidos. Y tiene un gran centro urbano *gay-friendly*, pero esto también sucede al menos en Brasil, México, Estados Unidos, Colombia, Uruguay, Perú y Costa Rica” (Corrales y Pecheny, 2010). Otras razones que confluían, según estos autores, consisten en la baja asistencia a la Iglesia y el bajo peso de los evangélicos respecto del resto de los países de Latinoamérica. Estas razones, vinculadas al alcance del secularismo social en Argentina, servirían para explicar la sanción de la legislación pro LGBTI. A esto se le suma la relativa debilidad de la capacidad movilizadora de las Iglesias. Además, cabe mencionar la separación de la Iglesia y los partidos políticos que existe en Argentina, dado que en los últimos cien años no ha habido un partido confesional, lo cual animó a muchos legisladores en Argentina, de todos los partidos, a votar en contra de los púlpitos (*idem*). Los factores que considero que han sido más relevantes son: el legalismo transnacional —Argentina tiene un sistema jurídico que evoca casos internacionales para sentar precedentes legales en el ámbito nacional—; el enorme trabajo previo, desde el retorno de la democracia, de las organizaciones LGBTI; y la postura a favor de los derechos de las minorías sexuales de los jueces de la Corte Suprema, ya vislumbrada en el caso ALITT que se menciona más adelante en este trabajo y conocida en los pasillos de los tribunales mediante votos ya redactados en casos que no llegaron a sentenciarse por devenir abstracto luego de la resolución favorable por otro poder.

²¹ En la Argentina, el movimiento social por los derechos de las personas de orientación sexual e identidades de géneros diversas se destaca por su organización y capacidad de movilización. La Comunidad Homosexual Argentina (CHA), la Federación Argentina Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT), Futuro Transgénero, Movimiento Antidiscriminatorio de Liberación (MAL), Asociación Lucha por la Identidad Travesti-Transexual (ALITT), Asociación Travestis, Transexuales y Trans Argentina (ATTTA) son algunas de las organizaciones que conforman tal movimiento. El apoyo mancomunado que dieron a la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario es otra muestra de tal cohesión de grupo. Esto no significa que no haya posturas diversas sobre los distintos temas. No obstante, sus miembros se reconocen como integrantes de un grupo que los trasciende individualmente y de una común experiencia de vida despreciada.

que han servido de disparadores o que han sido momentos bisagra de esa historia caracterizada por una fuerte impronta de discusión e interacción democrática.²²

El caso del reconocimiento estatal de la personería jurídica de organizaciones no gubernamentales que trabajan en pos de la defensa de los derechos de las minorías LGBTI muestra, por un lado, el momento más radical de exclusión de este grupo y, por el otro, el comienzo de un rumbo más protector de sus derechos.

En el primer año de la década de los años noventa del siglo pasado, la Corte Suprema de Justicia argentina denegó el reconocimiento estatal a una asociación que defendía los derechos de las personas homosexuales, sentando un precedente con argumentos muy nocivos para los derechos de las minorías sexuales.²³ Este caso es representativo de la asimilación que se realiza entre moral media y bien común con la religión de hecho sustentada por la mayoría de la población. Por ejemplo, la Cámara de Apelaciones, el tribunal que antecedió a la Corte en la resolución del caso CHA, sostuvo que los principios de la denominada “moral cristiana” rechazan las conductas homosexuales por ser “contrarias a los objetivos mismos de la sexualidad, esto es, la reproducción de la especie, poseen profundo arraigo en nuestra sociedad y se expresan por medio de los artículos 2, 67 inciso 15 y 76 de la Constitución Nacional y el artículo 33 del Código Civil”.²⁴

²²Para un desarrollo de la historia del activismo del movimiento LGBTI, véanse los siguientes links: <http://www.cha.org.ar/historia-del-matrimonio-lgtb-en-argentina/> y <http://www.lgbt.org.ar/blog/Matrimonio/matrimonio.htm>. Para una consulta de los argumentos jurídicos esbozados, véanse Solari y Von Opiela, 2011; y Aldao y Clérico, 2010.

²³SCJN, 1991: fallos 314, 1531. Este caso fue decidido por siete votos en contra y dos a favor. Cada juez escribió su propio voto.

²⁴Cámara Nacional de Apelación en lo Civil, Sala I (La Ley, t. 1990-E, 136).

Por su parte, la mayoría de los jueces de la Corte Suprema argentina suscribieron la idea de que la “defensa pública de la homosexualidad” no era un fin que tendiera hacia el “bien común”. El juez Belluscio sostuvo que “no se advierte cuál es la perfección que puede alcanzarse mediante el desarrollo de la homosexualidad”.²⁵ Y el juez Boggiano afirmó:

bregar por que la condición homosexual no sea discriminada con tan amplios alcances como los que contempla el antes transcrito artículo de los estatutos del recurrente, puede razonablemente ser considerado como una pública defensa de esa condición, en grave conflicto con los principios familiares, sociales, morales, religiosos y jurídicos del país, y aun del exterior.²⁶

Revirtiendo explícitamente dicho antecedente, 15 años más tarde la Corte Suprema, con una nueva composición y por unanimidad, decidió otorgarle la personería jurídica estatal a una asociación que trabaja en pos de la defensa de los derechos de las personas travestis y transexuales, en un caso que subrayó la importancia que este reconocimiento tiene para el respeto efectivo de los derechos de las minorías sexuales.²⁷ En este caso, el máximo tribunal, por un lado, afirmó el carácter discriminatorio de las decisiones precedentes que no reconocieron la personalidad jurídica a la asociación referida; por el otro, señaló la importancia de interpretar la idea de bien común de un modo pluralista e inclusivo de los intereses de las minorías. En particular, por primera vez el tribunal supremo argentino reconoció la realidad de exclusión, marginalidad y

²⁵ SCJN, 1991: 1572.

²⁶ *Ibidem*: 1589.

²⁷ SCJN, 2006: fallos 329, 5266.

opresión que día a día viven las personas integrantes de las distintas minorías sexuales.²⁸

Un par de años más tarde, al estar pendiente de resolución en la misma Corte un caso en el que se discutía el otorgamiento de la pensión por fallecimiento al conviviente homosexual, el Poder Ejecutivo se involucró en el caso y le ordenó a la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES, organismo descentralizado, en jurisdicción del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación) que reconociera el derecho a percibir la pensión por fallecimiento al concubino homosexual.²⁹ De esta forma, la administración pública capitalizó la opinión pública favorable que despertaría esta medida, adelantándose a la resolu-

²⁸ Indicó la Corte: “no es posible ignorar los prejuicios existentes respecto de las minorías sexuales, que reconocen antecedentes históricos universales con terribles consecuencias genocidas, basadas en ideologías racistas y falsas afirmaciones a las que no fue ajeno nuestro país, como tampoco actuales persecuciones de similar carácter en buena parte del mundo, y que han dado lugar a un creciente movimiento mundial de reclamo de derechos que hacen a la dignidad de la persona y al respeto elemental a la autonomía de la conciencia” (*ibidem*: párrafo 16). También sostuvo que no debe ignorarse que las personas pertenecientes a las minorías sexuales representadas por la ALITT “no sólo sufren discriminación social sino que también han sido victimizadas de modo gravísimo, a través de malos tratos, apremios, violaciones y agresiones, e inclusive con homicidios. Como resultado de los prejuicios y la discriminación que les priva de fuentes de trabajo, tales personas se encuentran prácticamente condenadas a condiciones de marginación, que se agravan en los numerosos casos de pertenencia a los sectores más desfavorecidos de la población, con consecuencias nefastas para su calidad de vida y su salud, registrando altas tasas de mortalidad, todo lo cual se encuentra verificado en investigaciones de campo” (*ibidem*: párrafo 17). De parte de las autoridades públicas argentinas, también hubo algunos reconocimientos aislados de la situación de marginalidad que sufren las personas transgéneros, travestis, transexuales e intersexuales. El primero de ellos ha sido un documento del Poder Ejecutivo que da cuenta de la situación de vulneración cuando relata los numerosos y diversos tratamientos discriminatorios y de violencia que sufren las personas con orientación sexual e identidad de géneros diversos en Argentina en el ámbito de la educación, la salud y el trabajo. Véase Gobierno de la República Argentina, 2005: 166-171. Este documento realiza un diagnóstico de las distintas cuestiones y grupos que son objeto de discriminación en Argentina, y entre ellas menciona la identidad y la orientación sexual. En enero de 2012, el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) reconoció que el Estado argentino ha discriminado y perseguido al colectivo trans, y que existe un deber de pedir perdón por las violencias y discriminaciones sistemáticas que por acción u omisión han sufrido. Véase *Página 12*, 2012b.

²⁹ La Resolución 671/2008 de dicho organismo declara a los convivientes del mismo sexo incluidos como parientes con derecho a la pensión por fallecimiento del jubilado, del beneficiario de retiro por invalidez o del afiliado en actividad del régimen previsional público o del régimen de capitalización.

ción en este sentido que probablemente hubiera emitido la Corte Suprema. Este reconocimiento sirvió para mostrar que, salvo por los sectores religiosos conservadores, la mayoría de las personas no se oponían a esta política, y que muchas de hecho la apoyaban, abriendo el camino para la discusión de la reforma del matrimonio civil y de la adopción, con el fin de incluir en estas instituciones a las parejas homosexuales.

Por su parte, las demandas del colectivo LGBTI centradas en el reconocimiento del derecho a la identidad de género se destacan por el trasfondo de patologización de aquellos cuerpos y conductas distintas de las binariedades hombre/mujer y masculino/femenino que realiza la ciencia médica y que termina admitiendo el derecho. La consecuencia principal del no reconocimiento jurídico del derecho a la identidad de género consiste en la discriminación, exclusión e invisibilización jurídica y de hecho de las personas intersexuales, transexuales, travestis y transgéneros. Un inapelable indicador de las desigualdades de hecho y de los prejuicios arraigados que impiden a estas personas desarrollar de forma plena su propio plan de vida en los distintos ámbitos de la vida social, consiste en la posición social y económica de profunda desventaja en la que se encuentran.

Los lugares en los que se dio la lucha por el derecho a la identidad de género fueron —en primer lugar— los tribunales de justicia (con los casos en los que se solicitaba el cambio de nombre o la realización de una cirugía de cambio de sexo) y luego la Legislatura. Además, fue muy importante la reivindicación emprendida contra los códigos de faltas de las distintas provincias que criminalizaban, y todavía lo hacen, la prostitución, la homosexualidad o a quien se vistiera o se hiciera pasar por persona del sexo contrario al que indicaba su documento de identidad.

Para entender la situación de vulnerabilidad estructural en la que se encuentran las personas transgéneros, travestis, transexuales e inter-

sexuales, basta con observar los pocos datos existentes respecto de indicadores, como el índice de mortalidad, la violencia, la salud, la educación, la vivienda —entre otros— vinculados a estos grupos de personas.³⁰ A su vez, esto pone de manifiesto los derechos humanos que les son conculcados a tales grupos en forma cotidiana.³¹

La imposibilidad de hacer uso de un nombre que refleje la identidad de género autopercibida era mencionado como el gran escollo para el ejercicio de los distintos derechos fundamentales. Era el primer obstáculo que enfrentaban las personas de géneros diversos a la hora de insertarse en el mercado laboral, continuar los estudios, acceder a la salud; en definitiva, para ser consideradas ciudadanas plenas.

³⁰Entre la escasa información disponible, cabe resaltar el “Informe Nacional sobre la Situación de las Travestis, Transexuales y Transgénero”, elaborado por activistas en la materia. Este informe refleja con datos empíricos la realidad de urgencia económica y social de estas personas. Esta urgencia se observa de modo elocuente en los datos que muestran que este colectivo de gente sufre de muerte temprana producto de enfermedades y violencia prevenibles. Al respecto, en este informe se consigna que 592 personas travestis, transexuales y transgéneros han fallecido entre 2001 y 2006. La principal causa de muerte es el VIH/Sida (54.7 por ciento). La segunda es el asesinato (16.6 por ciento). Respecto de la edad, 43 por ciento murió entre los 22 y 31 años y 33 por ciento entre los 32 y 41 años. No había cumplido los 21 años 9 por ciento (Berkins, 2007: intr.). Además, pueden consultarse relatos sobre los crímenes de odio que aquejan a este grupo, en Sacayán, 2008, 2009 y 2010; Berkins, 2010, y Veira, 2010. Véase también el Informe Sombra elaborado por O en Conducta y la IGLHRC (Human Right for Everyone. Everywhere), en junio de 2010, para el Comité de la CEDAW, sobre violación de los derechos humanos de las personas lesbianas, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales e intersex (LBTTTI) en la Región Noroeste de Argentina (NOA), donde se hace especial hincapié en los derechos conculcados como consecuencia de la criminalización, la violencia y la discriminación que sufren cotidianamente.

³¹Cabe aclarar que la información disponible sobre la situación económico-social en la que se encuentra este colectivo proviene de las propias evaluaciones realizadas por las organizaciones sociales de las personas de géneros diversos que trabajan en el tema. Es notoria la ausencia de información proporcionada por el Estado. No debe olvidarse que la producción de información a cargo del Estado es una herramienta indispensable para el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas destinadas a erradicar situaciones estructurales de discriminación y a promover condiciones de igualdad material entre los distintos grupos sociales que componen una determinada comunidad, entre ellos el de las personas de géneros diversos. La CIDH, al referirse a situaciones de violencia que reflejan patrones estructurales de discriminación, sostuvo que los Estados tienen el deber de vigilar la situación social mediante la producción de información estadística adecuada que permita el diseño y la evaluación de las políticas públicas, así como el control de las políticas que se implementen por parte de la sociedad civil (CIDH, 2007: párrafo 43).

Hasta hace muy poco, en Argentina las leyes que regulaban el cambio de nombre/género y la práctica médica modificatoria del sexo exigían una autorización judicial para realizar el cambio de género solicitado. Hasta la reciente sanción de la Ley sobre el Derecho a la Identidad de Género,³² éste era uno de los mayores impedimentos para que el colectivo de personas ejerciera su derecho a la identidad de género autopercibida y los derechos que se siguen de él.³³ El requisito de permiso judicial, tanto para cambiar de nombre como para acceder a cirugías y tratamientos de cambio de género, era conferido luego de una exhaustiva comprobación de la historia de vida de quien solicitaba el cambio. Esto violentaba la autodeterminación de las personas respecto de la elección del plan de vida que deseaban desarrollar, así como también el respeto en clave de dignidad humana que esta elección merece de parte del resto de la sociedad.

³²Ley 26.743, 2012.

³³En Argentina, el régimen que sirvió de marco normativo para la patologización de las personas de géneros diversos consistió en las siguientes premisas. En primer lugar, conforme el artículo 3, inciso 1, de la Ley del Nombre núm. 18.248, debe darse a la persona un nombre que refleje el sexo que se le asignó al nacer. Esta disposición continúa vigente (circunstancia que ha suscitado interesantes discusiones en el interior del movimiento trans) (véase Wayar, 2012: 12). No obstante, la Ley sobre el Derecho a la Identidad de Género sí ha modificado, en cambio, el artículo 15, que establecía la posibilidad de modificación del nombre, pero sólo mediante resolución judicial y ante la presencia de justos motivos, sin precisarse cuáles de ellos eran atendibles. Esta regulación significaba que en la práctica se exigiera que el interés alegado tuviera una relevancia suficiente como para primar por sobre las razones de interés público que le daban fundamento a la regla de la inmutabilidad del nombre. Por su parte, la Ley núm. 17.132 sobre el ejercicio de la medicina, en su artículo 19, inciso 4, regulaba el cambio de sexo mediante la prohibición para los profesionales médicos de llevar a cabo intervenciones quirúrgicas que modifiquen el “sexo del enfermo”. La excepción que establecía era para cuando tales intervenciones eran efectuadas con posterioridad a una autorización judicial. Además, el artículo 20 prohibía aquellas intervenciones que produjeran esterilización. Cuando los jueces autorizaban la provisión de cirugías y otros tratamientos, ellos se dirigían a las personas cuyos cuerpos sin duda alguna reflejaban las características del género al que decían pertenecer, o a quienes estaban en el proceso de lograr tal concordancia. Todo este régimen regulatorio restrictivo de la identidad personal ha sido modificado por la Ley de Identidad de Género. Cabe agregar que el Código Penal, en su capítulo sobre lesiones, establece penas para quien ocasione lesiones en la salud, sentido, órgano, miembro y de otros tipos (artículos 90 y 91), regulación que ha disuadido a muchos médicos de realizar las cirugías y los tratamientos pertinentes.

Además, el sometimiento de dicha elección de vida personal a la decisión de un juez implicaba una invasión del Estado en la esfera privada de las personas, más aún cuando para decidir la autorización o su negación se sometía a la persona a un escrutinio intenso y minucioso de los aspectos más íntimos de su vida. A las personas que deseaban modificar su género, ya sea por la vía registral o por la medicina, se les imponía una exigencia adicional, un control sobre su elección de proyecto de vida que no tiene el resto de las personas, violándose de este modo las condiciones más básicas de igualdad en el ejercicio de los derechos.

Desde la sanción de la Ley sobre el Derecho a la Identidad de Género, toda persona puede solicitar el cambio de nombre en los documentos de identidad sin que medie una autorización judicial. También se garantiza el goce de una salud integral mediante el acceso a intervenciones quirúrgicas totales y parciales y/o tratamientos integrales hormonales para adecuar el cuerpo a la identidad autopercebida, sin tener que requerir autorización judicial o administrativa, sino sólo el consentimiento informado de la persona.³⁴

La sanción de la mencionada ley significa entonces un avance auspicioso para este sistema regulatorio restrictivo, en particular para alcanzar

³⁴La ley sostiene que las personas mayores de 18 años podrán, a fin de garantizar el goce de su salud integral, acceder a intervenciones quirúrgicas totales y parciales y/o tratamientos integrales hormonales para adecuar su cuerpo, incluida su genitalidad, a su identidad de género autopercebida, sin necesidad de requerir autorización judicial o administrativa. Asimismo, para el acceso a los tratamientos integrales hormonales, no será necesario acreditar la voluntad en la intervención quirúrgica de reasignación genital total o parcial. El único requisito que se exigirá en ambos casos consiste en el consentimiento informado de la persona. La remoción de la autorización judicial o administrativa, conjuntamente con la relevancia dada al consentimiento informado de la persona, son dos elementos fundamentales para quitar el manto de patológico a la decisión de una persona de adecuar su cuerpo a su identidad autopercebida (artículo 11). Similar lógica se siguió con la rectificación registral del sexo, y el cambio de nombre de pila e imagen, en caso de que no coincidan con su identidad de género autopercebida, donde no será requisito acreditar intervención quirúrgica por reasignación genital total o parcial, ni acreditar terapias hormonales u otro tratamiento psicológico o médico (artículos 3 y 4).

la despatologización, la no discriminación y la descriminalización de las identidades de género diversas.

Al respecto, cabe señalar que el derecho regula las políticas de género, siguiendo el modelo constituido por la binariedad hombre-mujer. Esta binariedad de género parte del supuesto de la existencia de sólo dos cuerpos, hombre-mujer, los que se definen de forma clara y certera. A cada uno de esos cuerpos se les asocia un comportamiento determinado representado en lo masculino y lo femenino. Por su parte, la heterosexualidad ha atravesado los dos cuerpos como el único comportamiento y deseo sexual socialmente aceptado. El modelo binario, además, beneficia a uno de los componentes del mismo modelo: los hombres, con un tratamiento social, cultural, político y económico asimétrico respecto de las mujeres. También excluye e invisibiliza, criminalizando, patologizando y estigmatizando, cualquier manifestación de género que se aparte del dualismo genérico o de la orientación sexual esperada del mismo.

La “ciencia” biomédica es la principal precursora en la determinación de qué géneros y consecuentes cuerpos son “sanos”.³⁵ Por supuesto que la ciencia no es la única responsable por las maneras en las cuales se construye socialmente el sexo y el género. Pero sí posee un poder discursivo y práctico inconmensurable para definir y determinar qué es lo normativamente humano. En esto reside el poder de la medicina y de la ciencia, en su capacidad para determinar qué es natural, normal y ambiguo, todo ello fundado en indiscutidos “hechos” biológicos.

³⁵ Las personas trans (travestis, transexuales y transgéneros) son clasificadas por parte de las voces médicas internacionales en categorías que las refieren como personas con trastornos mentales. La Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Manual de Diagnósticos y Desórdenes Mentales (DSM) de la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) son algunas de tales voces.

El derecho admite los presupuestos médicos que clasifican a las personas, y que orillan o dejan fuera de la “normalidad”, como enfermas, a algunas de ellas. Aunque, en realidad, el derecho termina haciendo algo más: legitima tales presupuestos y los encorseta en el tiempo. Entonces, basado en “conocimientos científicos objetivos e indubitables”, el derecho avala/legitima la binariedad de género como un valor en sí mismo y como la justificación moral válida para todo un sistema ético-político. Esto implica desconocer los derechos de las personas no encasillables en el paradigma de género imperante, colocándolas en una situación de vulnerabilidad extrema.

Conforme a los postulados de las ciencias médicas, la intersexualidad, la transexualidad, el travestismo y la transgeneridad son resultado de procesos esencialmente anormales. Por eso la anormalidad/enfermedad debe remediarse, circunscribiéndola en alguna de las dos categorías de género/sexo normales/naturales aceptadas y autorizadas por los parámetros sociales vigentes sobre la normalidad del sexo y del género.³⁶ Estos cuerpos y expresiones disruptivas que se apartan de las expectativas sociales sobre el sexo y el género son sometidas a diversas formas de disciplinamiento científico-médico, en virtud de su apartamiento de la oposición socialbinaria sobre la que se asienta el orden jerárquico del mundo; homosexuales, transgéneros, travestis, transexuales e intersexuales encarnan la ansiedad y el horror de lo indeterminado.³⁷

El correlato social de esas interpretaciones médico/teóricas sobre la patologización de las identidades trans sirvió también de justificación de los argumentos represivos sobre las identidades diversas.

³⁶ Véase Fausto-Sterling, 2000.

³⁷ Véase lo aquí expuesto en el apartado “Público/privado. Oposiciones”; y en la obra de Jacques Derrida que busca deconstruir la lógica de la oposición binaria (Derrida, 2000).

La reproducción jurídica del binarismo de género/sexual que se expresa en la ausencia jurídica de reconocimiento a las identidades trans ha determinado la persecución y el hostigamiento de las personas que encarnan estas identidades por medio de las detenciones por averiguación de identidad y la imputación de presuntas contravenciones o faltas de parte de los agentes de las fuerzas de seguridad y de los operadores de la justicia. En Argentina, legislaciones como los códigos de faltas y contravencionales penalizaban, y en algunos casos aún lo hacen, “la homosexualidad y el travestismo”, normas que sirven como legitimadoras de la violencia estatal que se dirige hacia las personas trans.

Este escenario ha contribuido a la falta de pronunciamientos claros sobre el reconocimiento y la legitimidad de las identidades trans, a las dificultades en el acceso a la justicia y a las situaciones de exclusión social e institucional de este colectivo.

Por su parte, los estigmas sociales que recaen sobre el colectivo de personas con identidades de género diversas han conducido a la violencia física, la represión policial y los insultos discriminatorios, reforzando de este modo los estereotipos negativos que se asocian a este colectivo.

Por supuesto, la visibilidad y legitimidad que la ley sobre el derecho a la identidad de género confiere a este grupo de personas redundan en desarmar/desandar/deslegitimar las leyes y acciones estatales que tenían de base la estigmatización en calidad de enfermas de las personas con identidades de género y orientaciones sexuales variadas.

De lo loable de esta novedosa y avanzada regulación todavía queda por ver cómo será implementada por los operadores judiciales/registrales y por el cuerpo médico en sus respectivas esferas de actuación y en cada caso concreto que se les presente.

Es una ley que no sólo reconoce lo que tal vez sea una de las últimas igualdades formales pendientes de reconocimiento estatal³⁸ —los derechos reconocidos con la institución del matrimonio igualitario es otra deuda pendiente ya cumplida con la sanción de la respectiva ley—, sino que además avanza en el reconocimiento de derechos de índole socioeconómica que, de ser implementados de forma adecuada, impactarán en la hasta ahora negada igualdad material de las personas de géneros diversos, cumpliéndose de este modo con la demanda de distribución socioeconómica. La sanción de esta ley, además, conlleva un entendimiento robusto del derecho a la igualdad, al reconocerse las diferencias de las personas, respetándose de este modo sus lugares, sus identidades y sus significancias en el mundo de las relaciones interpersonales y públicas que desarrollan.

Particularmente notoria y activa ha sido la oposición de la Iglesia católica al otorgamiento de los derechos a los grupos LGBTI, tanto los referidos al matrimonio y a la adopción de hijos como los relacionados con el derecho a la identidad de género. Cuando el proyecto de ley sobre matrimonio igualitario iba a ser discutido en la Cámara de Senadores, luego de que obtuviera media sanción en la Cámara de Diputados, el titular de la Comisión Episcopal de Seguimiento Legislativo y obispo auxiliar de La Plata, monseñor Antonio Marino, expresó que la Iglesia se oponía al proyecto de ley entre personas del mismo sexo porque “altera el sustento mismo de la vida en sociedad” y porque provocaría “una revolución conceptual inmensa”.³⁹ Similar referencia peyorativa recibió la

³⁸Todavía este tipo de igualdad les es debida a las empleadas domésticas.

³⁹“Rotundo no de la Iglesia a ‘matrimonio homosexual’ en Argentina”, 19 de mayo de 2010, disponible en <http://www.aciprensa.com/noticias/rotundo-no-de-la-Iglesia-a-matrimonio-homosexual-en-argentina/#.UM0zF5PjnYk>

extensión de la adopción a parejas homosexuales.⁴⁰ Asimismo, el entonces arzobispo de Buenos Aires y actual papa, Jorge Bergoglio, afirmó que en el proyecto de ley que prevé el matrimonio igualitario “está la envidia del Demonio que pretende destruir la imagen de Dios”.⁴¹ En relación con la ley de identidad de género, la Conferencia Episcopal Argentina también hizo expreso su rechazo a la misma.⁴²

Incluso, una vez ya sancionadas las dos leyes principales sobre los derechos de los grupos LGBTI, esta Iglesia continúa siendo un opositor a los reconocimientos jurídicos alcanzados, y la reforma del Código Civil que se está proyectando en la Argentina,⁴³ una ocasión propicia para tal oposición. En este sentido, la intervención del titular de la Comisión Episcopal Argentina, José María Arancedo, en la Comisión Bicameral

⁴⁰Respecto de la posibilidad de que estas parejas puedan adoptar, monseñor Marino aclaró que “no se está en contra de, sino a favor del bien común, la racionalidad y la dignidad del ser humano”, *Idem*.

⁴¹Bergoglio dice que la boda gay “es la pretensión destructiva del plan de Dios” (*La Nación*, 8 de julio de 2010).

⁴²En este sentido, ha señalado: “Respecto a la ley de Identidad de Género, si bien se ha buscado responder a una realidad que presenta sus reclamos, no se ha tenido en cuenta el significado objetivo del dato biológico como elemento primario en una legislación sobre el tema de identidad sexual. La diversidad sexual no depende sólo de una decisión o construcción cultural, sino que tiene su raíz en un dato de la naturaleza humana que presenta su propio lenguaje y significado. Desconocer el valor y el alcance de este hecho debilita el sentido de la sexualidad que, en su diversidad y complementariedad, debe orientar tanto la vida de las personas como la tarea educativa y legislativa. La necesaria educación sexual debe estar orientada, desde la infancia, a valorar el sentido y la riqueza de la sexualidad. Consideramos muy grave que la ley permita manipular la identidad sexual de los niños y dañarla de modo tal vez irreversible e incluso en contra de la voluntad de sus padres. Estas afirmaciones no significan desconocer la realidad de personas que sufren por estos motivos. La ley, en cuanto ordenamiento de la comunidad, debe tratar todo reclamo en el marco jurídico adecuado y con las garantías que ello implica. Pero dejar el tema de la identidad sexual a un libre sentir o decisión de la persona, no corresponde a la certeza jurídica que debe ofrecer una legislación a la sociedad. La naturaleza no limita, en este caso, los derechos de la persona, sino que muestra con su lenguaje el sentido de la sexualidad como un principio que debe orientar tanto la educación como el contenido de las leyes de una comunidad”, “La Conferencia Episcopal Argentina manifestó su posición respecto de las leyes de ‘Muerte digna’ y de ‘Identidad de género’”, disponible en <http://www.es.catholic.net/abogadoscatolicos/429/951/articulo.php?id=54685>

⁴³Mediante el decreto núm. 191/2011, dispuso la creación de una comisión para la unificación de los códigos civil y comercial. Véase el anteproyecto y noticias relacionadas con esta reforma en <http://www.codigocivil.argentina.ar/>

del Congreso argentino que se encuentra analizando la reforma de los códigos civil y comercial, dejó en claro la posición de la Iglesia católica en contra de los derechos de las minorías LGBTI, al cuestionar las leyes de matrimonio igualitario y de identidad de género bajo el argumento de que la familia fundada en el matrimonio entre un varón y una mujer es “óptima” y “un bien de la humanidad”. Además, la ⁴⁴Conferencia Episcopal Argentina, fundándose en visiones tradicionales, patriarcales y estigmatizantes de los derechos de las personas LGBTI, sostuvo que el anteproyecto de reforma del Código Civil incluye puntos “contra natura, que banalizan el matrimonio y violentan el derecho a la identidad de los hijos”.⁴⁵

Finalmente, nada más elocuente de los fundamentos del discurso antiderechos de la Iglesia católica se encuentra en el mensaje anual de Navidad que brindó el papa Benedicto XVI ante la burocracia vaticana, quien censuró el matrimonio gay, al indicar que “los homosexuales están manipulando la identidad del género que les dio Dios, con lo que destruyen “la esencia misma de la criatura humana”; y agregó que los matrimonios entre homosexuales constituyen un “ataque” contra la familia tradicional que está acorde con la naturaleza humana, y es la constituida por un padre, una madre y los hijos.⁴⁶

Más allá de las victorias jurídicas finalmente alcanzadas luego de 25 años de ardua lucha, corresponde enfatizar que la larga historia por el reconocimiento normativo de los derechos de las personas LGBTI en Argentina se ha visto atravesada y obstaculizada por la influencia de secto-

⁴⁴ Véase *Clarín*, 2012.

⁴⁵ *Página 12*, 2012a. Véase también Conferencia Episcopal Argentina, 2012b.

⁴⁶ Disponible en http://diario.mx/Internacional/2012-12-21_4be8ed89/condena-benedicto-xvi-a-matrimonios-gays-en-mensaje-navideno/

res católicos que rechazaban —y aún rechazan— tal reconocimiento.⁴⁷ La influencia restrictiva y denostativa que ha tenido el catolicismo respecto de extender los derechos de ciudadanía a las minorías sexuales diversas obliga a cuestionar el favoritismo estatal hacia el culto católico, demandando su urgente remoción.

EL CARÁCTER DEMOCRÁTICO DEL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS LGBTI

Corresponde tener presente que el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales en Argentina fue producto de un proceso deliberativo y democrático muy intenso y complejo. En él tuvieron oportunidad de expresar su postura los más diversos actores, entre los que cabe contar no sólo a quienes impulsaron tal reconocimiento, sino también a sus detractores, como es el caso de la Iglesia católica. Esta historia es parte de un proceso social de formación de significados constitucionales cuyo origen es la lucha en pos del reconocimiento de los derechos civiles y sociales que entabló de forma asertiva el movimiento social LGBTI. El diálogo que se genera transcurre y florece entre las diversas instituciones estatales, elites, medios de comunicación, movimientos sociales, la Iglesia católica y otros sectores movilizados de la sociedad civil. El mismo confluye en una extensión del alcance de la protección de la cláusula de igualdad, incluyendo en su protección formal a quienes no habían sido tenidos en

⁴⁷La más reciente declaración de la curia argentina en contra del matrimonio homosexual se encuentra en la declaración que realizaron los obispos con motivo de la Navidad. Expresan estos prelados: “La familia, fundada sobre el matrimonio entre varón y mujer, es un valor arraigado en nuestro pueblo. Anterior al Estado, es la base de toda la sociedad y nada puede reemplazarla. Vemos con preocupación una corriente cultural y un conjunto de iniciativas legislativas que parecen soslayar su importancia o dañar su identidad” (Conferencia Episcopal Argentina, 2012a).

cuenta hasta entonces, además de ampliar su protección respecto de las causas estructurales responsables de la situación de vulnerabilidad de la minoría LGBTI.

El proceso de integración de significado de la Constitución en el caso del reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI fue especialmente dinámico, ya que se dieron diversas clases de interacciones entre la sociedad civil y las estructuras estatales. A este tipo de procesos, Seyla Benhabib los llama “iteraciones democráticas”, es decir,

procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derecho universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil. Éstos pueden darse en los cuerpos públicos “fuertes” de las legislaturas, el sistema judicial y el ejecutivo, así como en los entes públicos “débiles” de asociaciones de la sociedad civil y los medios.⁴⁸

Esta deliberación democrática se conforma mediante múltiples interacciones y de un proceso público y continuo/continuado (*ongoing*) de entendimiento, de creativa apropiación, reapropiación y transformación de ideas y significados. Estos procesos son complejos y esencialmente culturales.⁴⁹

⁴⁸Benhabib, 2005: 130. Esta autora recurre a la idea de política jurisgenerativa de Robert Cover, la cual “hace referencia a actos iterativos a través de los cuales un pueblo democrático que se considera sujeto a ciertas normas y principios rectores se reapropia y reinterpreta los mismos, mostrándose así no sólo como el sujeto sino también el autor de las leyes. La política jurisgenerativa es señal de un espacio de interpretación e intervención entre las normas trascendentes y la voluntad de las mayorías democráticas. Las reivindicaciones de derechos que enmarcan la política democrática deben, por un lado, verse como que trascienden los pronunciamientos específicos de las mayorías democráticas en circunstancias específicas; por el otro, tales mayorías democráticas re-iteran estos principios y los incorporan en procesos de formación de voluntades democráticos a través de la argumentación, la contestación, la revisión y el rechazo” (*ibidem*: 131).

⁴⁹Para una discusión acerca del significado de cultura, véase Benhabib, 2006: 21-58.

Son muchas y variadas las instancias de discusión y participación que conformó este relato democrático en un intervalo de más de dos décadas. Ejemplos de ello son: el vaivén de posiciones entre el Poder Ejecutivo y la Corte Suprema como consecuencia de la denegación de personería jurídica a asociaciones LGBTI por parte de la Inspección General de Justicia; el cambio de postura entre dos cortes supremas integradas de manera distinta en los casos CHA y ALITT; los litigios de interés público promovidos por organizaciones LGBTI por el derecho a la salud respecto de la protección de pacientes con VIH o Sida;⁵⁰ la sanción del artículo 11 de la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires, que explícitamente prohíbe la discriminación basada en razones de orientación sexual (1996); la derogación de los edictos policiales en la Ciudad de Buenos Aires (1998); el reconocimiento en la Ciudad de Buenos Aires de las “uniones civiles” (2006); la nueva intervención del Poder Ejecutivo, esta vez por medio de la ANSES, para reconocer la pensión por fallecimiento de parejas homosexuales; los casos de amparo presentados a la justicia por denegación del matrimonio entre personas del mismo sexo, que terminaron llegando hasta la Corte; el tal vez tardío involucramiento del Poder Legislativo en este proceso de iteración democrática; el cabildeo y activismo del movimiento LGBTI; los casos presentados a la justicia solicitando autorización para cambiar de nombre y de sexo; la resistencia del clero y de sectores conservadores de la sociedad; las opiniones de profesores y expertos en la materia volcadas en los medios, en los *amicus curiae* ante la Corte Suprema de Justicia y en las discusiones en el Congreso; la postura de los diferentes comunicadores sociales y medios de comunicación, entre muchas

⁵⁰ Sobre el punto, véase Bergallo, 2011.

otras instancias de discusión y confrontación de ideas sobre el alcance de la protección de derechos para la población LGBTI.

El contenido de esas interacciones ha sido sumamente variado, e incluyó todo tipo de narrativas o significados sociales, tanto de quienes están a favor de reconocer como ciudadanos plenos a las personas LGBTI como de quienes no lo están y han contribuido a sostener la negación de derechos a la que está sometida el grupo.

Una característica central de las iteraciones democráticas se vincula con el hecho de que logran transformar las ideas hasta entonces predominantes, modificando aquella visión considerada válida y habilitando la entrada en el ámbito público de miradas hasta entonces excluidas o denostadas. Por ello, este proceso tiene implicancias enriquecedoras para lograr el cambio social, mediante el intento de manipular elementos de la ideología dominante para transformar la experiencia de la dominación que aquejaba a estos grupos despreciados.⁵¹

Los derechos, a pesar de reflejar esa ideología dominante, pueden ser reinterpretados y acomodados para incluir a grupos subordinados, en virtud de que en primera instancia han sido considerados recursos políticos. Como afirma Kimberly Crenshaw respecto de la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, esta estrategia política de lucha ha permitido exponer una serie de contradicciones, entre las que destaca la existencia simultánea de los privilegios que prometía la ciudadanía estadounidense y la práctica de una subordinación racial absoluta: “en lugar de utilizar esta contradicción para sugerir que la ciu-

⁵¹Crenshaw, 2006: 122. Crenshaw plantea que la lucha de los negros, al igual que la de todos los grupos subordinados, es una lucha por la inclusión, un intento por manipular elementos de la ideología dominante para transformar la experiencia de la dominación. Es una lucha por crear un nuevo *statu quo* mediante las herramientas ideológicas y políticas disponibles.

dadania estadounidense era ilegítima o falsa en sí misma, los activistas procedieron como si aquella fuese real y exigieron el ejercicio de los derechos que la misma implicaba”.⁵² Considero que esta descripción es extrapolable a la experiencia de la lucha encarada por el movimiento social LGBTI en Argentina.

La historia de la reivindicación de los derechos de las personas LGBTI ha consistido en complejos desacuerdos legales y sociales respecto del alcance del reconocimiento de los derechos tradicionalmente negados a grupos que están en una situación de desigualdad estructural donde prevalece una relación de subordinación y/o exclusión y/o invisibilización en desmedro del grupo.⁵³ La Iglesia católica como institución y sus discursos han cumplido un rol destacado en generar y perpetuar tales tipos de relación.

⁵²*Ibidem*: 112. Los líderes del movimiento por los derechos civiles utilizaron los mecanismos ideológicos ofrecidos por el discurso de los derechos para forzar la creación de un conflicto entre los blancos, que en última instancia benefició a los negros. La formulación de los problemas raciales en la retórica de los derechos morales y jurídicos contribuyó a crear la controversia política necesaria para utilizar la función coercitiva del Estado en apoyo de las comunidades negras (*ibidem*: 119).

⁵³ Cabe hacer una clasificación al hablar de las formas de trato denostativo que recibe un grupo. En un primer tipo de casos, aquéllos referidos a una lógica de discriminación, la pertenencia a un grupo se da mediante su integración jerárquica y subordinada; aquí se inscribe al objeto de la práctica concebido como inferior dentro de un orden jerárquico. En el segundo tipo de casos, existe una incompatibilidad de elementos dentro de un mismo orden social; aquí se busca directamente suprimir uno de los elementos de determinado orden por medio de una lógica de exclusión. Esta lógica se articula mediante un uso excluyente de la violencia que apunta a aniquilar a los otros antes que a mantenerlos como inferiores o subordinados. En ambos casos se ejerce distintos tipos de violencia, desde prejuicios hasta genocidios. En similar sentido, véase Gómez, 2006. Cabe agregar que esta clasificación no da cuenta de otra situación, que es cuando lisa y llanamente se desconoce la existencia de un grupo. En el caso de un genocidio, el grupo existe en tanto es reconocido como tal y se busca su eliminación. En el caso de las personas transgéneros, o de otras sexualidades despreciadas, en distintas épocas y en distintos lugares, el grupo ni siquiera existe; por lo tanto, tampoco puede nombrarse o reconocerse las prácticas que lo invisibilizan. Excede el objeto de este trabajo examinar qué tipo de invisibilización/exclusión/discriminación afecta al colectivo de sexualidades diversas en Argentina. Seguramente, tal examen conducirá a conclusiones distintas, según se enfoque en la Ciudad de Buenos Aires o en un pueblo de La Rioja (provincia Argentina) o en la década de los treinta, noventa o en la actualidad.

Este elemento de dominación que subyace en la historia de las personas de orientación sexual y géneros diversos implica que la ampliación del derecho a la igualdad y a la no discriminación respecto de las minorías sexuales configurada desde los más diversos espacios no puede retrotraerse. Esto significa que una vez alcanzado el reconocimiento de un derecho hasta entonces negado/ignorado, en una instancia posterior no se le debe volver a desconocer. Lo anterior descansa en el hecho de que la legitimidad de tal reconocimiento es producto del proceso democrático deliberativo —descrito en los párrafos precedentes—, caracterizado por sofisticados y profundos intercambios, en donde ha sido posible torcer, reformular y avanzar en el entendimiento social sobre el alcance de la protección de los derechos.

UN PARÉNTESIS SOBRE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y LA DIVERSIDAD

Parece oportuno recordar que entre los deberes que tiene el Estado se encuentra el relativo al establecimiento de las precondiciones esenciales para la realización del autogobierno colectivo. Este deber lo obliga a asegurar que en la decisión de cuestiones de gran importancia, la ciudadanía esté expuesta y participe de un amplio debate. Para ello, muchas veces el Estado debe otorgar recursos públicos a las voces menos oídas o con menos posibilidad de ser oídas en la discusión pública.⁵⁴

Una contracara de esto consiste en la remoción de los apoyos que el Estado brinda a quienes en cambio sí tienen los medios para expresarse y hacerse oír, y con más razón aun si con voz altisonante se proponen

⁵⁴Aquí sigo la obra de Owen M. Fiss (1996).

negar las voces de los grupos desaventajados, como es el caso de la Iglesia católica. Por ello, a fin de que se escuchen ciertas voces, en algunas ocasiones el Estado podrá no apoyar de forma explícita a aquellas otras voces con el poder político suficiente como para hacerse oír.⁵⁵ Además, el Estado estaría justificado en restringir aquellas expresiones que evidencian odio hacia algún grupo, más cuando el grupo hacia el que se dirigen tales expresiones está en situación de vulnerabilidad.⁵⁶ En consecuencia, el Estado debe remover los apoyos y afiliaciones en favor de los grupos negacionistas de derechos de grupos desaventajados, en situación de vulnerabilidad o minoritarios.

Con ello, el Estado no cercenará la libertad de expresión de los grupos negacionistas de derechos, ya que, por un lado, estos esbozan discursos tendentes a silenciar mediante la negación de derechos a quienes más los necesitan y, por el otro, tales negacionistas son grupos de poder, o están conectados de forma íntima a ellos, y tienen los medios para articular sus discursos en la arena pública. Este enmarque conceptual presupone una íntima relación entre el derecho a la libertad de expresión y el relativo a la igualdad, donde el Estado tiene el deber de robustecer el debate público mediante la promoción de la igual participación de los

⁵⁵“El discurso de los más poderosos no debe impedir, disuadir, obturar, el de los menos poderosos” (*idem*).

⁵⁶La restricción de este tipo de discursos está justificada, en virtud de que tal tipo de expresión silencia la expresión de los grupos hacia los cuales está dirigido el odio. Esto se produce dado que el discurso de odio denigra el valor y estima de sus víctimas y de los grupos a los cuales pertenecen, impidiendo de esta manera su participación en muchas actividades de la sociedad civil, incluido el debate público. Aun si estas personas denostadas se expresan, esta expresión carece de autoridad, también es denostada. Por ejemplo, la pornografía entre otras cosas es cuestionada por su efecto silenciador sobre la mujer, dado que la reduce a un objeto sexual y erotiza su dominación. Tiene un efecto sobre el legítimo temor con el que viven día a día las mujeres a ser violadas y sobre la forma en la que ellas son consideradas en la sociedad, menoscabándose su credibilidad y el valor de las contribuciones que pueden hacer a la sociedad. Esto, a su vez, redundo en la violencia que se ejerce contra la mujer, lo cual culmina en patrones estructurales de desventaja social en todos los ámbitos sociales de la vida (*idem*). Considero que los discursos homofóbicos y transfóbicos pertenecen a este tipo de discursos.

interesados y afectados de la discusión. Aquí no está en juego el mero interés en expresarse de cada grupo, ya sea el del creyente de expresar su homofobia o el de la potencial víctima de decir lo que le dé la gana, sino algo más profundo y fundamental, como es crear las condiciones necesarias para el debate público colectivo.

LA FICCIÓN DE LAICIDAD

Más allá del ideal que expresa la separación entre el Estado y la religión, deseable por las razones expuestas, lo cierto es que en Latinoamérica tal separación ha sido —y continúa siendo— ficticia. A fin de ilustrar esta ficción, expondré el caso argentino, el cual evidencia las diversas formas de incidencia e influencia de la Iglesia católica en el hacer político. A continuación se describen tres planos o niveles de análisis que muestran la ficción mencionada.

1. Existe un privilegio católico constitucional porque, para empezar, desde sus inicios constitucionales, Argentina reconoció el credo católico como un actor público privilegiado. Los constituyentes argentinos adoptaron un modelo de expresa vinculación y preferencia hacia esta Iglesia, que obliga al Estado a asistirle financieramente.⁵⁷ En este esquema, ni

⁵⁷ Así, el artículo 2 de la Constitución Nacional establece: “El gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. La jurisprudencia de la Corte Suprema ha entendido que el tipo de apoyo que debe brindar el Estado a la Iglesia católica es de índole económica, y que ello no implica que el Estado argentino sea confesional (véase Sabsay y Onaindia, 2009: 22). También, hasta la reforma de 1994, para ser presidente y vicepresidente se exigía ser católico (ex artículo 76). Esta reforma constitucional acogió la eliminación de prerrogativas que tenía el gobierno respecto de cuestiones eclesiales y la posibilidad de intervenir en el manejo de la Iglesia católica, cuestiones que ya habían sido eliminadas en 1966 mediante un acuerdo celebrado con la Santa Sede (por ejemplo, el ejercicio del patronato, el otorgamiento del pase de bulas y rescriptos pontificios o decretos de los concilios, facultad del Congreso para autorizar el establecimiento de nuevas órdenes religiosas y la de promover la conversión de los indios al catolicismo). Finalmente, la Constitución

siquiera se buscó realizar el ideal secular de la modernidad; la religión no ha sido relegada al ámbito privado, sino que ocupa un lugar destacado en la esfera pública-política como un actor legitimado por el Estado.

En segundo lugar, en otra de sus disposiciones, la Constitución argentina garantiza la libertad de cultos y de conciencia.⁵⁸ Esta norma se encuentra con el escollo de aquella otra que le otorga un estatus jurídico destacado a la Iglesia católica. Es decir, la Carta Magna argentina privilegia este credo por encima de los otros, de donde se infiere un trato desigual entre ellos.

Podría argüirse que en una etapa de la práctica constitucional argentina ubicada entre las últimas dos décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX, los legisladores dieron muestras de querer alejar a la Iglesia católica del Estado. La sanción de una serie de leyes que traspasaron a la jurisdicción estatal funciones que tradicionalmente se había reservado dicha Iglesia generó gran tensión con ella, la cual derivó en la expulsión del nuncio apostólico y el posterior rompimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano.⁵⁹

Estos indicios de laicidad convivieron con otras iniciativas que se inclinaron por el modelo de la tolerancia religiosa, aunque no de laicidad. Tal es el caso del Código Civil de 1871, luego modificado en 1968, cuyo

regula las relaciones con la Santa Sede, tal como lo hace con otros Estados extranjeros, y los concordatos celebrados tienen a partir de la reforma de 1994 jerarquía superior a las leyes, pues están asimilados a los tratados internacionales (artículo 75, inciso 22).

⁵⁸ Artículo 14 de la Constitución Nacional: "Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio; a saber: [...] de profesar libremente su culto".

⁵⁹ La Ley de Educación Común (1884; estableció la educación primaria gratuita, laica y obligatoria para niños de seis a 14 años), la Ley de Educación Superior (1885), la Ley de Creación del Registro Civil (1884; quitaba a la Iglesia católica el monopolio de las inscripciones de nacimientos, matrimonios y defunciones) y la Ley del Matrimonio Civil (1888). El principal objetivo de estas leyes consistió en facilitar la integración de miles de inmigrantes pertenecientes a distintos credos y nacionalidades que estaban poblando la Argentina.

artículo 33 reconocía a las personas jurídicas de carácter público —entre las que se encontraban la Iglesia—, a los establecimientos religiosos y a las comunidades religiosas.⁶⁰ La referencia a la “Iglesia” aparecía sin un adjetivo específico que diera cuenta de una Iglesia en particular, lo que podría entenderse como inclusiva de Iglesias distintas a la católica. Esta norma, además, hacía referencia a otros grupos religiosos, todos los cuales estaban subordinados al Estado.

No obstante estos intentos de laicidad y de amplia tolerancia a la pluralidad de cultos, terminó prevaleciendo el modelo de preferencia por la religión mayoritaria, facilitado por el marco constitucional que aseguraba esta preferencia.

En relación con esto último, cabe notar que a partir de 1930 el país inicia un proceso de militarización y catolización que profundiza la estrecha relación con la Iglesia católica propuesta por la Constitución.⁶¹ En sintonía con ello, la reforma de 1968 del Código Civil termina por cristalizar tal preferencia y dominación. Se modifica la redacción del anterior artículo 33, de forma tal que la única institución religiosa de derecho público que ahora se reconoce es la Iglesia católica, y al mismo tiempo se elimina la mención a grupos y organizaciones religiosas (no católicas),⁶²

⁶⁰ Conforme este artículo, las personas jurídicas de carácter público eran: “Las personas jurídicas, sobre las cuales este Código legisla, son las que, de una existencia necesaria, o de una existencia posible, son creadas con un objeto conveniente al pueblo, y son las siguientes: 1) El Estado; 2) Cada una de las provincias federadas; 3) Cada uno de sus municipios; 4) La Iglesia; 5) Los establecimientos de utilidad pública, religiosos o piadosos, científicos o literarios, las corporaciones, comunidades religiosas, colegios, universidades, sociedades anónimas, bancos, compañías de seguros y cualesquiera otras asociaciones que tengan por principal objeto el bien común, con tal que posean patrimonio propio y sean capaces, por sus estatutos, de adquirir bienes, y no subsistan de asignaciones del Estado”.

⁶¹ Sobre las vinculaciones entre las dictaduras argentinas y el catolicismo, véase Mallimaci, 1996.

⁶² El artículo 33 reformado queda redactado así: “Las personas jurídicas pueden ser de carácter público o privado. Tienen carácter público: 1) El Estado nacional, las Provincias y los Municipios. 2) Las entidades autárquicas. 3) La Iglesia católica. Tienen carácter privado: 1) Las asociaciones y las fundaciones que tengan por principal objeto el bien común, posean patrimonio propio, sean capaces por sus estatutos de adquirir bienes, no subsistan exclusivamente de asignaciones del Estado y obtengan autorización para funcionar. 2)

invisibilizándose a estos grupos religiosos. La única institución religiosa “verdadera” que distribuye el bien común pasa a ser la Iglesia católica. Es cierto que fue una dictadura militar la que modificó el Código; también es cierto que el mismo continúa vigente, salvo por aquellas cláusulas que han sido modificadas durante la democracia (como las relativas al divorcio vincular y al matrimonio igualitario), entre las cuales no se encuentra el artículo arriba referido.⁶³

Otras iniciativas legislativas también reflejan la preferencia constitucional por el catolicismo en Argentina. Además del carácter público otorgado al credo católico en el Código Civil, otro ejemplo escandaloso consiste en el pago de sueldos a los obispos de ese credo. En Argentina, la Iglesia católica recibe del Estado una asignación monetaria para cada obispo, que equivale a 80 por ciento del salario de un juez de primera instancia, y a su retiro les paga una jubilación correspondiente a 70 por ciento de la remuneración fijada al cargo de presidente de la nación.⁶⁴ También el Estado le otorga un subsidio por zona desfavorable a curas párrocos o vicarios ecónomos⁶⁵ y da becas a seminaristas.⁶⁶ Todas estas decisiones fueron adoptadas durante el gobierno de la dictadura militar. Otros casos de preferencia legislativa por el catolicismo consisten en la remoción del criterio de laicidad de las leyes de educación,⁶⁷ el sistema

Las sociedades civiles y comerciales o entidades que conforme a la ley tengan capacidad para adquirir derechos y contraer obligaciones, aunque no requieran autorización expresa del Estado para funcionar”.

⁶³ En el anteproyecto del nuevo Código Civil y Comercial unificado, no hay planes de modificar el artículo 33 ni de remover a la Iglesia católica como persona jurídica de carácter público (véase nota 43).

⁶⁴ Ley 21.950 y Ley 21.540.

⁶⁵ Ley 22.162.

⁶⁶ Ley 22.950. Además, cuando haya vacancia de la titularidad en las arquidiócesis, diócesis, prelaturas, eparquías y exarcados del culto católico apostólico romano cobra el obispado Ley 22.552. Todas estas son leyes dictadas durante la última dictadura y que continúan vigentes ya en democracia.

⁶⁷ Véanse la Ley Nacional de Educación Superior 24.521, 1995 y la Ley 26.206 de Educación Nacional, 2006.

de calificación de películas de cine⁶⁸ y la creación del Registro Nacional de Cultos no Católicos.⁶⁹

Lo descrito expone la ausencia de un proyecto de separación entre religión y Estado en Argentina, y al ser la religión católica la mayoritaria en ese país, entre la Iglesia católica y el Estado argentino.

Si bien la reforma de la Constitución argentina de 1994 ha incorporado una mirada constitucional en favor de la protección de grupos sociales diversos y minoritarios,⁷⁰ la ley que estableció la necesidad de

⁶⁸La Ley 23.052 de 1984 abolió el órgano de censura cinematográfica y diseñó un sistema para calificar películas. Su decreto reglamentario 828/84 creó una Comisión Asesora, la que, entre otros miembros, incluye: “d) Un miembro propuesto por el Equipo Episcopal para los Medios de Comunicación Social de la Iglesia Católica Apostólica Romana; e) Un miembro propuesto por el Culto Israelita; f) Un miembro propuesto por las Confesiones Cristianas no Católicas”, dándole participación a las religiones en un ámbito en el que no deberían estar, ya que califican películas que verán creyentes y no creyentes de esos cultos y de otros excluidos por la norma.

⁶⁹Ley 21.745, 1978. Esta ley es muy restrictiva y controladora de los cultos distintos al católico. Ante tal Registro se realizará la inscripción de las organizaciones religiosas que ejerzan sus actividades dentro de Argentina, que no integren la Iglesia Católica Apostólica Romana. El reconocimiento e inscripción en el Registro serán previos y condicionarán la actuación de las organizaciones religiosas no católicas, como así también el otorgamiento y pérdida de personería jurídica o, en su caso, la constitución y existencia de la asociación como sujeto de derecho. Además, se establecen los casos en los cuales procederá a la denegación de la inscripción solicitada o cancelación de la misma (cuando mediara el incumplimiento de lo dispuesto por la presente ley y su reglamentación; cuando se hubiere comprobado que los principios y/o propósitos que dieron origen a la constitución de la asociación o la actividad que ejerce resultaren lesivas al orden público, la seguridad nacional, la moral y las buenas costumbres; cuando el ejercicio de sus actividades fuere distinto de los principios y/o propósitos que determinaron su reconocimiento e inscripción o fuere lesivo para otras organizaciones religiosas). En este caso se prohibirá su actuación en el territorio nacional y/o la pérdida de la personería jurídica o el carácter de sujeto de derecho.

⁷⁰Entre otros, cabe destacar los artículos 75, inciso 17 (“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”); artículo 75, inciso 23 (“Legislar y promover medidas de acción positiva que garanticen la igualdad real de oportunidades y de trato, y el pleno goce y ejercicio de los derechos reconocidos por esta Constitución y por los tratados internacionales vigentes sobre derechos humanos, en particular respecto de los niños, las mujeres, los ancianos y las personas con discapacidad. Dictar un régimen de seguridad social especial e integral en protección del niño en situación de desamparo, desde el embarazo hasta la finalización del período de enseñanza elemental, y de la madre durante

reforma de la Carta Magna no habilitó la modificación de la primera parte de la Constitución, sección donde además de la declaración de derechos (el verdadero límite puesto a la necesidad de reforma) se encuentra la disposición que asegura el privilegio católico.⁷¹ Sin embargo, ambos capítulos de la norma fundamental deben armonizarse en la interpretación constitucional, y tal armonización exige la remoción del privilegio católico. La remoción de este privilegio inaceptable es un primer paso, pero fundamental, para alcanzar la instauración de un Estado laico respetuoso de la libertad de culto, de la igualdad entre los distintos cultos, así como de la igualdad entre ellos y quienes no profesan ningún culto.

2. El segundo plano en el que existe una gran dificultad para alcanzar un Estado laico se refiere a la enorme influencia que la Iglesia católica ejerce en el derecho, ya no desde el espacio estrictamente público, sino desde el privado, a través de la identidad personal religiosa de personas que ejercen cargos públicos, como son los legisladores, los jueces y los funcionarios públicos.⁷² A pesar de que el ideal de un Estado laico y democrático pretende que sus legisladores y funcionarios públicos debatan y decidan políticas públicas conforme el interés público y no a partir de sus creencias personales, la realidad muestra la inextricable influencia del fuero personal en el quehacer político.

La afiliación religiosa de las personas es un aspecto esencial de la conformación de su identidad cultural, y puede ser muy oneroso o simplemente imposible exigir que ella no esté latente en el desempeño que

el embarazo y el tiempo de lactancia"); y artículo 75, inciso 22, que reconoce con jerarquía constitucional a los principales instrumentos internacionales de derechos humanos.

⁷¹ Véase la Ley núm. 24.309 sobre la declaración de la necesidad de reforma constitucional, 29 de diciembre de 1993.

⁷² Véase Vaggione, 2011.

las personas realicen de los distintos roles que adoptan en su vida. De todos modos, esto no significa que no deban establecerse mecanismos para acotar la impronta que la identidad católica puede tener en aquellas personas que toman decisiones en el marco de las políticas públicas.

Por el contrario, la premisa básica que oriente una política pública respecto de la separación de la religión y el Estado debería promover la ausencia en la deliberación democrática de aquellos argumentos vinculados a las preferencias religiosas de los individuos, como los fundados en la fe revelada o en la jerarquía eclesiástica. Pero no debe soslayarse que lograr la ausencia en la discusión pública de este tipo de argumentos es algo muy complejo, dado justamente el carácter esencial que la religión tiene en la identidad cultural de las personas. Tal vez, un lento y sostenido activismo por la pluralidad y por la diversidad conduzca a modificar las preferencias personales o, al menos, sirva para establecer nuevas fronteras de lo que es aceptable sostener en la discusión política.

3. El tercer plano de análisis consiste en el hecho de que las asociaciones religiosas se han constituido en actores políticos que buscan influir en los procesos de sanción y aplicación del derecho en las democracias contemporáneas, actuando desde la sociedad civil.⁷³ Tal influencia la ejercen por medio del activismo religioso desplegado desde la sociedad civil para insertarse con eficacia en el foro público.

La tradicional distinción entre público/privado, a la que se hizo referencia en un apartado anterior, adquiere contornos difusos en este plano. Aunque la Iglesia católica pareciera haber aceptado limitar su actuación al ámbito tradicionalmente considerado privado, correspondiente en

⁷³ *Ibidem*: 513.

principio a la sociedad civil, actúa desde allí e incide en el ámbito público como cualquier otro actor de la democracia. Si a esto se le suma la impronta pública que tiene el discurso católico por medio de las creencias e ideas que conforman la identidad católica de los legisladores, jueces y funcionarios públicos, es ineludible reconocer este protagonismo de la Iglesia y su rol como un actor muy relevante en la democracia.

En este sentido, es importante discutir cuáles son las condiciones conforme las que se produce tal participación democrática y cuáles las razones válidas que corresponde volcar allí. Por un lado, respecto de temas relativos a la sexualidad y la reproducción, la Iglesia católica lleva al foro público ideas que subestiman a ciertas personas, como es el caso de las mujeres y las personas LGBTI. A las primeras les confiere un rol como reproductoras y cuidadoras de la especie humana, y subordinadas al hombre, y a las segundas las considera pervertidas y enfermas. Estas consideraciones sobre otros seres humanos con quienes debe involucrarse en discusiones democráticas obsta para que se den siquiera ciertas precondiciones necesarias para que tales discusiones se lleven a cabo, como es el caso de la igualdad en dignidad de quienes participan del juego democrático y de sus puntos de vista, lo que implica aceptar que una pluralidad de valores, sean o no religiosos, son igualmente válidos.⁷⁴ Asimismo, la Iglesia católica no acepta la deliberación, sino que se expresa como si tuviera la verdad revelada, “insiste en imponerle sus razones y conclusiones religiosas a la generalidad de la población

⁷⁴Lemaitre Ripoll, 2009 (“una democracia exige como requisito de ingreso a la participación política aceptar la igualdad en dignidad de todos los participantes en la discusión política”). Esta autora examina algunos documentos recientes de donde se desprende la doctrina católica subordinadora y excluyente respecto de los homosexuales y las mujeres (*ibidem*: 293-297). Respecto de las condiciones de igualdad e imparcialidad para participar en una democracia, véase Nino, 1997: cap. v.

sin deliberar y sin importar si los demás ciudadanos comulgan con estas ideas o no”.⁷⁵

Por todas estas razones, podría sostenerse que la Iglesia católica no es un actor legítimo para actuar en el foro político; por ello, el Estado debe controlar la participación de la Iglesia en temas de sexualidad y reproducción por fuera de los espacios privados.⁷⁶ Tiendo a concordar con esta argumentación. No obstante, creo que subestima el impacto e imprescindibilidad de la religión en la conformación de la identidad personal de muchas personas. A tal punto la religión está fungida en tal identidad, que las personas, al naturalizar la religión y sus discursos en sus vidas, pueden no reconocer su carácter discriminador y excluyente. Además, la argumentación referida tiende a soslayar las complejas formas que la Iglesia católica tiene de proyectar sus discursos en la arena pública. Ambas cuestiones, la identidad religiosa de las personas y las formas de la Iglesia católica de articular sus discursos en el ámbito público, hacen muy difícil distinguir entre espacios públicos y privados, espacios que parecieran ser discernibles para esta argumentación.

Mi punto aquí es que más allá de lo despreciable que pueden ser los discursos discriminadores, integrales e intransigentes como el católico, no puede forzarse una separación entre los discursos laicos y los religiosos, dado que de hecho es muy difícil, si no imposible, de hacer. Y es ante este hecho que corresponde pensar mecanismos para modificar o poner en evidencia el carácter autoritario y excluyente de muchos credos y obligarlos a adoptar las reglas básicas de discusión democrática.

Los dos últimos niveles analizados muestran lo imbricado de la relación entre el Estado y la religión mayoritaria, circunstancia que se pre-

⁷⁵Lemaitre Ripoll, 2009: 291.

⁷⁶*Idem.*

senta en la mayoría de los países de Latinoamérica. Ellos dan cuenta de la imposibilidad de la división estricta entre Estado e Iglesia que imaginó el liberalismo, paralela a la distinción de los ámbitos público y privado; y por lo tanto muestran la inutilidad de insistir con la instauración de un secularismo a ultranza como estrategia para hacer frente a la incidencia de los discursos religiosos conservadores en el debate público.

Si bien creo que es fundamental y urgente para la democracia eliminar el privilegio constitucional y legal del que goza la Iglesia católica descrito en el primer punto de este apartado, también es importante tener en cuenta que, para evitar la influencia de la religión en la “cosa pública”, este tipo de medidas no son suficientes para instaurar la laicidad del Estado, sino que consisten en un corto, pero importante, primer paso.

La religión católica no sólo no ha podido —ni podrá— ser circunscrita al ámbito privado, sino que, incluso, tiene un rol público notorio que proviene de la articulación pública que hace de sus discursos, circunstancia ésta que se ve acrecentada cuando además goza del privilegio estatal.⁷⁷ En consecuencia, corresponde examinar los modos informales mediante los cuales la Iglesia católica puede influir sobre quienes son actores del hacer legislativo y de su aplicación judicial, así como prestar suma atención al proceso, a las reglas y a los argumentos legales que hacen que estos mecanismos de incidencia eclesiástica sean efectivos. El reconocimiento del rol protagónico que de hecho tiene la religión mayoritaria favorecida por medio de la identidad y adherencia religiosa de los políticos, jueces y funcionarios públicos, además de la influencia que ejerce desde ámbitos distintos del público, pero que se proyecta en este

⁷⁷La discusión sobre los derechos sexuales y reproductivos y sobre el matrimonio igualitario son ejemplos ilustrativos de cómo los sectores religiosos se activan desde la sociedad civil para defender su cosmovisión en la esfera pública. Véase Jaramillo Sierra, 2009, y Vaggione, 2002.

ámbito, es útil para encarar estrategias que contrarresten estos embates religiosos.

Dado que es muy difícil aislar la religión de lo público, resulta aconsejable sumarla como un actor democrático y obligarla a actuar en el ámbito de la democracia con las mismas reglas que cualquier otro actor que participa en ella, en virtud de que este último ámbito tiene mayor visibilidad y reglas.⁷⁸ Asimismo, cabe recordar que la Iglesia católica presenta grandes desacuerdos y disensos en el interior de su organización y comunidad. Por ello, permitir que las diversas posturas de la Iglesia se expresen en el foro público, en lugar de restringirlas a la esfera privada, como insisten las visiones seculares, sirve para exponer tales desacuerdos, y tal vez para alentar cambios en la religión.⁷⁹

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

El proceso democrático que en Argentina concluyó en el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales al matrimonio igualitario y al derecho a la identidad de género fue producto de la intervención y participación de los más variados actores políticos y de la sociedad civil en la asignación de sentido a la Carta Magna. Tal proceso de iteración democrática significó, por un lado, el reconocimiento del más básico derecho a la igualdad formal negado hasta entonces a esas personas y, por el otro,

⁷⁸ A modo de ejemplo, en los últimos años la Iglesia católica ha adoptado el léxico y el discurso de los derechos humanos para insertarlo en la dinámica de la discusión democrática respecto de su oposición a políticas en materia de salud sexual y reproductiva. Si bien la agenda religiosa puede seguir siendo la misma, resulta alentador que este actor deba utilizar el léxico de derechos y las reglas del mecanismo deliberativo para perseguir sus objetivos (*idem*).

⁷⁹ “En un contexto donde la gran mayoría de la población se identifica como católica, la circulación pública, más allá de allá de la Iglesia, de teologías alternativas que debatan la doctrina oficial tiene enorme potencialidad para la democratización de conceptualizaciones sobre el género y la sexualidad” (Vaggione, 2002: 9 y 10).

el reconocimiento del derecho a la igualdad y no discriminación en términos robustos, que constituye el reconocimiento de los derechos económicos y sociales que antes les fuera negado por portar un nombre distinto al de la identidad autopercibida (derechos al trabajo, vivienda, educación), como aquel vinculado al acceso integral a la salud de las personas de géneros diversos.

En el proceso democrático quedó expuesto el discurso discriminador y excluyente de la Iglesia, privilegiada por la Constitución y las leyes. La estatalización del catolicismo fue un factor central en el retardado reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales —y en la mirada negativa que la sociedad tiene/tenía de estas minorías—. Quienes no estuvieron de acuerdo con la extensión de los derechos de ciudadanía al colectivo LGBTI y se expresaron públicamente y de manera fervorosa al respecto, en su mayoría fueron grupos vinculados a la confesión religiosa mayoritaria jerarquizada constitucionalmente.

La comulgación del Estado con la religión mayoritaria implica privilegiar la visión particular del orden social y moral que tiene la confesión religiosa católica. Ello determina el relegamiento, subordinación y exclusión de otras cosmovisiones, sean o no religiosas, que se apartan de la visión favorecida. La subvaloración en términos económicos y de valoración social, de cosmovisiones distintas a la favorecida, es contraria a una idea robusta del derecho a la igualdad, que exige examinar y modificar las dinámicas y prácticas estructurales que generan relaciones de dominación que conducen a la discriminación de un grupo.

Durante la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad, los reclamos de los grupos desaventajados pusieron en jaque la tradicional división entre el ámbito público y el privado, en particular la idea de que lo religioso puede ser circunscrito a la esfera privada y excluido del pú-

blico. En definitiva, ha quedado expuesto el carácter público de la sociedad civil. En las sociedades contemporáneas, las instituciones, las organizaciones y las expresiones religiosas pertenecen al espacio público de la sociedad civil, el cual se caracteriza por su heterogeneidad y pluralidad. Es desde este lugar, en caso de querer participar o influir en el proceso de sanción de normas o de su implementación, desde donde los grupos religiosos deben adoptar las reglas y el lenguaje del juego democrático, lo cual significa participar en igualdad de condiciones con el resto de los actores democráticos. El privilegio constitucional que detenta el credo católico atenta contra estas premisas democráticas.

El hecho de que, por un lado, el Estado democrático esté obligado a asegurar el respeto por las minorías y su diversidad y que, por el otro, contribuya con organizaciones religiosas que tienen posturas contrarias al reconocimiento de derechos de grupos en situación de vulnerabilidad evidencia una gran contradicción moral que debiera resolverse en favor del primero. La protección de las minorías en situación de vulnerabilidad ha sido reafirmada en la reforma de 1994, y es una tendencia que se observa en las recientes reformas constitucionales latinoamericanas, circunstancia que demuestra la relevancia de tal protección para la región.⁸⁰

Por consiguiente, mantener a la Iglesia católica como si fuera una institución estatal con todos los beneficios que ello implica consolida viejos paradigmas de exclusión y niega una sociedad pluralista y diversa. En virtud de ello, el Estado debe dejar de favorecer un culto que de manera activa se ha mostrado contrario a reconocer —y ha buscado negar activamente— los derechos de grupos diversos que hablan el lenguaje de la diferencia.

⁸⁰Tal es el caso, entre otras, de las reformas constitucionales de Venezuela 1999, Ecuador 2008 y Bolivia 2009.

A su vez, debe reconocerse y aceptarse el impacto que las organizaciones conservadoras de la sociedad nucleadas en torno a un discurso católico y/o las mismas entidades eclesióásticas tienen en el debate público por medio de las estrategias de cabildeo, demostraciones públicas, litigio, entre otras, pues sólo si se reconoce el gran poder de influencia de este grupo podrán preverse mejores mecanismos para cauterizar dicha influencia y establecer los presupuestos mínimos que exige el debate democrático de respeto por las minorías.

FUENTES CONSULTADAS

- ALDAO, Martín y Laura Clérico (coords.) (2010), *Matrimonio igualitario. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas*, Buenos Aires, Eudeba.
- ÁLVAREZ UGARTE, Ramiro, “El constitucionalismo popular y los problemas de la ‘Última Palabra’: apuntes para un contexto latinoamericano”, manuscrito.
- BALKIN, Jack (2005), “Deconstruction’s Legal Career”, *Cardozo Law Review*, vol. 27.
- BENHABIB, Seyla (2006), *Las reivindicaciones de las culturas. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- _____ (2005), *El derecho de los otros*, Barcelona, Gedisa.
- BERGALLO, Paola (2011), “Courts and Social Change: Lessons from the Struggle to Universalize Access to HIV/AIDS Treatment in Argentina”, *Texas Law Review*, vol. 89, pp. 1611.
- BERKINS, Lohana (2010), “Un té en honor a Andrea”, *Revista El Teje. 1º Periódico Travesti Latinoamericano*, núm. 6.

- _____ (coord.) (2007), *Cumbia, coleteo y lágrimas. Informe Nacional sobre la Situación de las Travestis, Transexuales y Transgénero*, ALITT.
- CAPELLA, Juan Ramón (2008), *Fruta prohibida*, Madrid, Trotta.
- CIDH (2007), *Informe sobre Acceso a la Justicia para Mujeres Víctimas de Violencia en las América*.
- Clarín (2012), “Duro documento de la Iglesia contra la reforma del Código Civil”, 23 de agosto.
- Conferencia Episcopal Argentina (2012a), “Reflexiones de los obispos al acercarnos a la Navidad”, 29 de noviembre, disponible en <http://www.episcopado.org/portal/component/k2/item/740-reflexiones-de-los-obispos-al-acercarnos-a-la-navidad.html>
- _____ (2012b), “Reflexiones y aportes sobre algunos temas vinculados a la reforma del Código Civil”, 27 de abril, disponible en http://www.episcopado.org/portal/2000-2009/cat_view/157-cea-2012.html
- CORRALES, Javier y Mario Pecheny (2010), “Matrimonio igualitario en Argentina: seis razones”, julio, publicado originalmente en inglés en <http://www.americasquarterly.org>
- CRENSHAW, Kimberlé (2006), “Raza, reforma y retroceso: transformación y legitimación en el derecho contra la discriminación”, en M. García Villegas *et al.* (comps.), *Crítica jurídica*, Bogotá, Uniandes.
- _____ (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*.
- CSJN (Corte Suprema de Justicia de la Nación) (2006), Caso ALITT (Asociación Lucha por la Identidad Travesti-Transexual).
- _____ (Corte Suprema de Justicia de la Nación) (1991), Caso CHA (Comunidad Homosexual Argentina).

- CURRAH, Paisley (2006), “Gender Pluralisms under the Transgender Umbrella”, en Paisley Currah *et al.* (eds.), *Transgendered Rights*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2006a), “La tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental y su desaparición”, en M. García Villegas *et al.* (comps.), *Crítica jurídica*, Bogotá, Uniandes.
- _____ (2006b), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la pos-modernidad*, Bogotá, Nuevo Pensamiento Jurídico.
- DERRIDA, Jacques (2000), *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- FAUSTO-STERLING, Anne (2000), *Sexing the Body*, Nueva York, Basic Book.
- FISS, Owen M. (1996), *The Irony of Free Speech*, Harvard University Press.
- FRASER, Nancy (1997), *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- GARCÍA VILLEGAS, Mauricio *et al.* (2006), “Estudio preliminar”, en *Crítica jurídica*, Bogotá, Uniandes.
- Gobierno de la República Argentina (2005), “Hacia un Plan Nacional contra la Discriminación”, decreto 1086/05.
- GÓMEZ, María Mercedes (2006), “Los usos jerárquicos y excluyentes de la violencia”, en Luisa Cabal y Cristina Motta (comps.), *Más allá del derecho*, Buenos Aires, Red Alas.
- GORDON, Robert W. (2009), “Cómo ‘descongelar’ la realidad legal: una aproximación crítica al derecho”, en *Desde otra mirada*, Buenos Aires, Eudeba.

- GOTANDA, Neil (2009), “Una crítica a ‘nuestra Constitución es ciega al color’”, en Isabel C. Jaramillo Sierra, *La iglesia católica, el sexo y la sexualidad en América Latina: más allá de la distinción público/privado*, SELA papers, núm. 72 (Buenos Aires, Librería, 2010).
- JARAMILLO SIERRA, Isabel C. (2009), “La Iglesia católica, el sexo y la sexualidad en América Latina: más allá de la distinción público/privado”, SELA papers, núm. 72.
- KOSOFKY SEDGWICK, Eve (2008), *Epistemology of the Closet*, California, University of California Press.
- KYMLICKA, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós.
- _____ (2001), *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press.
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta (2009), “Anticlericales de nuevo. La Iglesia católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina”, *Derecho y Sexualidades*, SELA (Buenos Aires, Librería, 2010).
- MALLIMACI, Fortunato (1996), “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983)”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, Universidad Nacional de Quilmes.
- _____ (2008), “Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina”, en Roberto J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.
- MARSHALL, T. H. (2005), *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada.
- NINO, Carlos (1997), *La Constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- OLSEN, Frances (2000), “El sexo del derecho”, en Christian Courtis (ed.), *Teoría crítica del derecho*, Buenos Aires, Eudeba.

- Página 12 (2012a), “Quejas de los obispos”, 27 de abril.
- _____ (2012b), “Es un deber el pedir perdón”, 23 de enero.
- SACAYÁN, Diana (2010), “El crimen de Rubi”, *Revista El Teje. 1º Periódico Travesti Latinoamericano*, núm. 6.
- _____ (2009), “¿Quién vio caer la sangre caliente sobre la espalda de Zoe?”, *Revista El Teje. 1º Periódico Travesti Latinoamericano*, núm. 4.
- _____ (2008), “¿Nadie oyó gritar a Naty?”, *Revista El Teje. 1º Periódico Travesti Latinoamericano*, núm. 2.
- SABSAY, Daniel Alberto y José Miguel Onaindia (2009), *La Constitución de los argentinos. Análisis y comentario de su texto luego de la reforma de 1994*, Errepar.
- SALDIVIA, Laura (2010), “Ensayo preliminar”, en *Soberanía, Estado y globalización*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- _____ (2008), “Una Corte ¿Suprema?”, en Roberto Gargarella (coord.), *Teoría y crítica del derecho constitucional*, tomo 1, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- SOLARI, Néstor Eliseo y Carolina von Opiela (comp.) (2011), “Matrimonio entre personas del mismo sexo. Ley 26.618”, *La Ley*.
- TAYLOR, Charles (1991), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press.
- VAGGIONE, Juan Marco (2011), “Dios y la ley. Las influencias religiosas en el derecho”, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Argentina/cijs-unc/20110609112151/sec8003p.pdf.ori>
- _____ (2002), “Paradoxing the Secular in Latin America: Religion, Gender and Sexuality at the Crossroads”, copyright de Vaggione y TCDS.
- VEIRA, Bruno (2010), “La Plata. Avalancha de motores en la madrugada”, *Revista El Teje. 1º Periódico Travesti Latinoamericano*, núm. 6.

- WAYAR, Marlene (2012) “¿Qué pasó con la T?”, *Revista Soy*, 11 de mayo.
- YOUNG, Iris Marion (1997), “Vida, política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.

LAICIDAD Y RESISTENCIA: MOVILIZACIÓN CATÓLICA CONTRA LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN LAS AMÉRICAS

JULIETA LEMAITRE RIPOLL

En septiembre de 2012, la Corte Interamericana de Derechos Humanos abrió una tensa sesión de debate sobre Costa Rica, otrora reconocida en la región por ser referente en protección de derechos humanos. El caso giraba en torno a la reciente prohibición de la fertilización *in vitro*, y había sido presentado no por alguna organización de defensa de derechos humanos, sino por parejas costarricenses que querían usar el procedimiento para tener hijos. Los argumentos a favor y en contra, en una tormenta de memoriales de amigos de la Corte, señalaron la importancia política del tema. El caso, Gretel Artavia Murillo y otros contra Costa Rica, convocó a la avanzada de un movimiento social de derecha que, de la mano de la Iglesia católica, busca consagrar en toda la región el concepto religioso por el cual la vida de una persona humana empieza en el momento en el que un huevo es fertilizado.¹ También, por supuesto, convocó a las redes de organizaciones que se oponían a la prohibición, temerosas además de que la Corte adoptara esta definición con consecuencias negativas no sólo para la posibilidad de la fertilización *in vitro* sino también para el aborto legal, la anticoncepción de emergencia, y la investigación con células madre.

¹CIDH (2004) Informe núm. 25/04, caso núm. 12361, “Gretel Artavia Murillo y otros (Fecundación *In Vitro*) contra Costa Rica.

La novedad de los argumentos del caso no es la insistencia católica en esta definición de vida, y persona, humana. La novedad es que muchos de los memoriales, y la defensa misma del Estado, se hicieron sin hacer referencias religiosas, sino en estricta argumentación jurídica. Con ello hacían eco al origen de la prohibición, una decisión de la Sala Constitucional de Costa Rica de 2001 por la cual se señala que, en su estado actual, la fertilización *in vitro* viola el derecho a la vida humana.² El Estado costarricense, representado por su procuradora general, argumentó que la prohibición surgía de su defensa del derecho a la vida, y presentó evidencia concluyendo que los embriones que se pierden en el proceso de fertilización son personas. Varios memoriales de abogados católicos recordaron que la misma Convención Americana dice que la vida empieza en la concepción, alentando a la Corte a adoptar una interpretación que ya había rechazado la Comisión Interamericana en 1981 con el caso *Baby Boy* contra Estados Unidos.³ Los demandantes, por otra parte, eran apoyados por la Comisión Interamericana que trajo el caso a la Corte luego de no haber logrado una solución amistosa con Costa Rica. La Comisión alegaba que los argumentos del Estado eran anticientíficos y que la prohibición violaba los derechos de los demandantes.

En este caso, como en otros similares que han estado haciendo presencia en las cortes y legislaturas de la región, no se debatió el tema de la laicidad ni de la resistencia a ella. Tampoco se habló de fe ni de la existencia de Dios. Y, sin embargo, la fe religiosa, y su presencia en los Estados contemporáneos, es un tema central en los debates sobre la sexualidad y la reproducción. La oposición al aborto legal y a la legalización de las uniones de parejas del mismo sexo, así como a la fecundación

² Corte Suprema, 2000.

³ CIDH, 1981.

asistida, la investigación con células madres y la anticoncepción de emergencia, han sido bandera de la Iglesia católica desde finales del siglo XX. Tanto Juan Pablo II como Benedicto XVI instaron a los católicos, que usualmente pueden decidir con libertad en política, a oponerse, en cuanto fieles, a la legislación favorable a estos temas. Y durante el mismo periodo ha crecido el número de abogados que, sin apelar a argumentos religiosos, utilizan argumentos legales afines a las posiciones doctrinales de la Iglesia católica.

Este capítulo examina las causas y argumentos de esta resistencia. Se hace las siguientes preguntas: ¿Quiénes son estos abogados? ¿Qué relación tienen con la Iglesia católica? ¿Cuáles son sus argumentos y cómo utilizan el derecho constitucional y el relativo a los derechos humanos? ¿Qué tensiones tienen sus argumentos con los argumentos mayoritarios? Y con esta aproximación espera invitar a un mayor conocimiento y debate sobre el fenómeno.

Es necesario aclarar que el presente acercamiento a la resistencia a la laicidad se hace desde el punto de vista de una abogada que ha estado por mucho tiempo comprometida con los derechos sexuales y reproductivos, y que ha estudiado los movimientos que los promueven. Es decir, es una mirada, si se quiere, “desde afuera”, desde el campo contrario al de los conservadores católicos. Sin embargo, es también una mirada comprometida con el uso de la razón en la esfera pública y con el debate político hecho de buena fe y desde el respeto por el contrario. En otros textos he criticado duramente a la Iglesia católica, como actor político, precisamente por su rechazo a dar un debate en términos racionales, y por lo tanto en igualdad de condiciones con sus contendores y no como los

poseedores de la verdad revelada.⁴ En consecuencia, ahora asumo la posición consecuente, consistente en que hay que tomar en serio a las personas que, incluso a partir de su fe, se movilizan como ciudadanos para defender una causa sin apelar a los argumentos de autoridad religiosa. En este caso abogo por un tratamiento respetuoso del otro, que busque comprender mejor quiénes son estas personas y qué están argumentando.

El presente capítulo empieza por sostener que el cambio argumentativo, de la defensa de ideas religiosas al uso de argumentos constitucionales y de derechos humanos, corresponde a las dinámicas propias del retorno a la democracia en la región en las últimas décadas del siglo XX. Por lo tanto, empiezo por describir la posición de la Iglesia en las democracias liberales, para situar la nueva ascendencia de los fieles frente a la jerarquía. En seguida describo a algunos de los principales abogados conservadores católicos, y sus campañas, en Estados Unidos, México, Colombia y Brasil. Luego analizo sus argumentos para finalizar concluyendo que hay una tensión importante entre las interpretaciones católicas y algunos principios de la democracia liberal, en especial la ponderación de derechos y la protección de las minorías.

EL RETORNO A LA DEMOCRACIA Y EL SURGIMIENTO DE LA DEFENSA SECULAR DE LAS POSICIONES CATÓLICAS

El retorno a la democracia y la ampliación de la misma en América Latina trajeron consigo un nuevo cuestionamiento de la participación de la Iglesia católica en política. Bajo la relativa hegemonía de un modelo constitucional secular, donde los Estados deben respetar el pluralismo religioso, persiste

⁴Lemaitre Ripoll, 2010.

una tormentosa relación con la Iglesia católica y su poder político. Varios partidos políticos de derecha, como el PAN en México y el Partido Conservador en Colombia, tienen vínculos ideológicos profundos con la Iglesia. Otros movimientos, como la Revolución bolivariana en Venezuela y la Revolución cubana, han tenido una relación abiertamente hostil con ella. Sin embargo, estas líneas no siempre se trazan de derecha a izquierda: por ejemplo, el Partido de los Trabajadores de Brasil de hecho ha sido cercano a la Iglesia católica y la experiencia del Vicariato de la Solidaridad en Chile durante la dictadura también forjó vínculos entre la izquierda y la Iglesia.

Más allá de los vínculos con partidos y políticos, la Iglesia tiene muchos privilegios legales que la hacen una institución poderosa, si bien éstos varían de país en país. Mediante los concordatos, o tratados internacionales, el Vaticano obtiene privilegios referidos al pago de impuestos, capellanías católicas en el ejército, fuero judicial especial, financiación directa, uso del sistema de escuelas públicas para la educación religiosa, control de contenidos de la educación religiosa, exención de impuestos, santificación de fiestas católicas como fiestas nacionales, nombramiento y veto de profesores oficiales de religión y otros.⁵ Los concordatos, además, se anidan en legislaciones y constituciones nacionales que crean un ambiente propicio para el poder de la Iglesia como institución, desde la invocación misma a Dios como fundamento de la nación o de la autoridad del Estado, pasando por diversos grados de afiliación a la doctrina católica como religión oficial, reconocimiento de la importancia del culto y de la Iglesia católica, establecimiento de la edu-

⁵Huaco, 2008.

cación católica en la educación pública y reconocimiento de libertades de religión y culto.

Los vínculos con los partidos, y las protecciones legales, se fincan además en una rica memoria nacional de la presencia institucional de la Iglesia católica, cuyos edificios adornan la mayoría de las plazas o zócalos de las ciudades latinoamericanas, junto con los del gobierno temporal. Así, dentro de la diversidad, compartimos una relación inicial de intensa intimidad entre el poder colonizador y la Iglesia, tanto en términos de cultura e ideales como de las instituciones mismas. Y compartimos también la presencia compleja de movimientos políticos anticlericales y contramovimientos de derecha católica que en el siglo XIX, y en ocasiones en el XX, se disputaron el poder de gobernar. Además, de forma más reciente, compartimos la influencia del creciente poder de la derecha cristiana en la política de Estados Unidos.

A pesar de estos elementos comunes, las historias nacionales sobre las disputas entre radicales anticlericales, liberales seculares, conservadores católicos e Iglesias evangélicas son muy diversas. Los resultados nacionales varían desde el anticlericalismo triunfante de la Revolución mexicana hasta los Estados profundamente confesionales, como la Colombia de la Constitución de 1886.⁶ La suerte misma de la alianza entre Iglesia y dictaduras militares sigue teniendo hoy un peso político importante, sea para desacreditar a los obispos o para crear en torno a ellos un aura de prestigio. En algunos países, como Brasil, las Iglesias evangélicas tienen una posición política cada vez más fuerte en alianza con la Iglesia católica. En otros, el surgimiento de las nuevas izquierdas ha

⁶ Confesional se refiere a que la religión oficial es el catolicismo.

generado relaciones tensas con la Iglesia, en especial en Venezuela bajo el gobierno de Hugo Chávez.

En el siglo XXI, esta complicada relación histórica entre la Iglesia y el Estado en la región se “globalizó,” entrando en las dinámicas de las democracias liberales de Estados Unidos y Europa. Fuera de Cuba y Venezuela, el anticlericalismo, como los Estados confesionales, quedó en el pasado. El discurso de los derechos humanos pasó a capturar las tensiones que antes se trazaban como tensiones entre partidos tradicionales alineados con la Iglesia, partidos liberales modernizantes y partidos radicales anticlericales. Y cada una de las partes en disputa, empezando por los liberales, seguidos de la izquierda y cada vez más por los conservadores, planteó sus viejos reclamos como reclamos de derechos humanos.

Así, bajo la égida de los derechos humanos, los cambios en la cultura y en el poder tradicional se empiezan a exigir en nombre de los derechos. Por ejemplo, en línea con las democracias industrializadas, después de siglos de estar prohibida ahora la evangelización protestante se permite e incluso se protege con el argumento de la neutralidad religiosa del Estado. También cambió el poder de la Iglesia sobre los pueblos indígenas, cercenado con argumentos de multiculturalismo y derechos culturales de los pueblos ancestrales. Y la transformación de las costumbres sexuales se ha planteado bajo la bandera de la defensa de los derechos de igualdad, y autonomía, de las mujeres y las minorías sexuales.

A pesar de que el catolicismo, haciendo honor a su enorme capacidad de adaptación, ha aceptado los cambios de las nuevas democracias, hay un punto gigantesco de resistencia: los cambios en las costumbres y valores sexuales. Es este tema el que ha inspirado una vigorosa reacción conservadora, alimentada y apoyada desde el Vaticano, para oponerse a la laicidad como cambio en las costumbres sexuales, y para defender las

estructuras y los valores tradicionales en sexualidad y reproducción. La Iglesia y los fieles conservadores se han aliado con otras denominaciones cristianas con este fin, y han aprendido a usar un discurso secular. A veces apelan a razones presentadas como científicas, por ejemplo, sobre el daño físico y mental del uso de anticonceptivos hormonales o de practicarse un aborto. Pero la mayor parte de las veces, el discurso secular se finca en argumentos constitucionales y de derechos humanos que defienden la postura tradicional de la Iglesia en materia de sexualidad y reproducción.

Este texto examina la resistencia católica a los derechos sexuales y reproductivos en las Américas, en particular de los abogados que, sin ser parte de las jerarquías eclesiales, usan argumentos constitucionales y de derechos humanos para defender valores sexuales tradicionales en cortes y legislaturas. Son parte importante del movimiento social que se opone a los derechos sexuales y reproductivos, donde también figuran otras formas de resistencia, incluidas no sólo las jerarquías eclesiales sino otros fieles profesionales, organizaciones de jóvenes y cada vez más iglesias evangélicas y protestantes enganchadas en redes globales lideradas por ONG cristianas en Estados Unidos.⁷ En la siguiente sección se presentan algunos de estos abogados y sus causas.

¿QUIÉNES SON LOS ABOGADOS CATÓLICOS CONSERVADORES?

En el siglo XXI, los clérigos han perdido protagonismo en la resistencia a los cambios en las costumbres sexuales, aunque algunos siguen siendo visibles y activos políticamente en algunos países y algunos momentos.

⁷Para una descripción de esta movilización enfocada en la presencia de la ONG Human Life International en México y Perú, véase, respectivamente, González Ruiz, 2005 y Mujica, 2007.

Sin embargo, hay también un protagonismo cada vez mayor de abogados que, siendo fieles católicos, pero sin ser clérigos, participan en el litigio y el cabildeo contra la liberalización de las leyes que criminalizan el aborto, los derechos maritales para parejas del mismo sexo, el uso de embriones para la investigación con células madres, la anticoncepción de emergencia e incluso el divorcio y el uso de algunos anticonceptivos. Muchos adelantan estas campañas en el interior de, o con el apoyo de, sociedades semisecretas de católicos conservadores, como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo y los Caballeros de la Virgen María. Algunos dictan clases de derechos en universidades afiliadas al Opus Dei. Si bien sus campañas se adaptan a las Constituciones y legislaciones nacionales, comparten los mismos argumentos utilizados y los temas de preocupación. Encuentran además aliados ecuménicos en otras Iglesias, en especial en la red de Iglesias evangélicas que desde Estados Unidos lideran un movimiento mundial contra el aborto. Y un estudio incluso superficial indica nodos de comunicación entre estos abogados católicos, espacios de encuentro como el Congreso Mundial de Familias, la Universidad de Navarra en España, autores centrales como John Finnis en Inglaterra, Javier Hervada en España y Robert George en Estados Unidos, y un aprendizaje rápido de la argumentación legal secular y de las estrategias de movilización mediante jóvenes, redes sociales y manifestaciones públicas.

Los defensores del derecho natural en Estados Unidos

En noviembre de 2009, el *New York Times* dijo que Robert P. George, un profesor de Princeton, era el pensador más importante de los conservadores cristianos en Estados Unidos.⁸ George también es católico, y abo-

⁸Kirkpatrick, 2009.

gado, y dirige varias fundaciones orientadas hacia la promoción de valores conservadores en la política norteamericana. Su presencia en el movimiento conservador, que se precia de ser antiintelectual, señala la creciente influencia del catolicismo y de sus argumentos sobre la centralidad de la razón humana para la defensa de los valores tradicionales. Ésta ha sido precisamente la posición de George en varios libros y artículos, así como en sus populares clases en la Universidad de Princeton.

La presencia católica es relativamente reciente en el movimiento conservador norteamericano, dominado por una alianza entre Iglesias protestantes donde el liderazgo lo ha tenido el cristianismo evangélico. Empero, en las elecciones de 2012, el candidato republicano, Mitt Romney, eligió de vicepresidente a una figura llamada a atraer a los votantes más conservadores del partido, el católico conservador Paul Ryan, mostrando una vez más la creciente importancia de los católicos en la derecha norteamericana.⁹

Sin embargo, si la presencia católica es novedosa para el conservadurismo de ese país, no lo es la aspiración cristiana de tener influencia sobre la política nacional. El activismo de los cristianos conservadores es de hecho parte central de los debates electorales de Estados Unidos por lo menos desde las últimas dos décadas del siglo XX. Se destaca su ascendencia en el Partido Republicano a partir de su regreso al Poder Ejecutivo con Ronald Reagan, e incluso es posible argumentar que el dinamismo actual del cristianismo conservador a escala mundial se origina en Estados Unidos. Hay múltiples ejemplos no sólo de su compromiso político, sino de su voluntad evangelizadora: las Iglesias cristianas nor-

⁹No obstante, Ryan no adoptó del todo la posición de la Iglesia frente al aborto, como tampoco lo hizo el vicepresidente Joe Biden, también católico. Véase Peppard, 2012.

teamericanas han liderado una agresiva agenda internacional para la defensa de los roles de género tradicionales en Occidente.¹⁰

El liderazgo de George, sin embargo, no es sólo un signo de la creciente influencia católica en un escenario tradicionalmente dominado por los evangélicos. Es también el signo de una nueva forma de activismo cristiano, mucho menos antiintelectual y anticientífico de lo que ha sido la derecha cristiana que ha movilizó el Partido Republicano en las últimas décadas. Me detengo en las ideas de George por un momento, no sólo porque muestran un posible futuro para el movimiento religioso en las Américas (y ya ha sido traducido al español y al portugués), sino porque es un futuro en el cual los argumentos se salen del campo de lo estrictamente religioso, ganando así respetabilidad democrática.

Esta respetabilidad de las ideas de George se basa en su llamado al derecho natural como la premisa fundacional de los argumentos constitucionales. Este llamado deja de lado la autoridad de la fe y de la revelación. Su argumento central es que los seres humanos tienen la capacidad innata de distinguir lo correcto de lo incorrecto, una capacidad que les permite reconocer el derecho natural, eterno e inmutable. El derecho natural es además un llamado a la virtud: al respetarlo, las personas son más virtuosas, con independencia de sus creencias religiosas.

El derecho natural permite tender puentes por encima de las diferencias religiosas, y eso es lo que ha hecho George. Así, por ejemplo, el derecho natural sostiene la alianza ecuménica entre líderes judíos y cristianos que firman la Declaración de Manhattan en el año 2009.¹¹ La

¹⁰Para la participación de Estados Unidos en Vaticano II y el catolicismo en Estados Unidos, véase Murray y Bughardt, 2005. Para la participación de los católicos en la derecha cristiana global, véase Buss y Herman, 2003. Para la presencia de la derecha cristiana global en América Latina, véase Mujica, 2007 y Blancarte, 2008.

¹¹Declaración de Manhattan, 2009.

Declaración, escrita por George, defiende tres cuestiones morales que consideran básicas, con independencia de cualquier afiliación religiosa: la dignidad humana como definitoria del derecho a la vida desde la concepción, el matrimonio heterosexual como una institución natural y la defensa de la libertad religiosa. Éstos son los mismos temas que abogados católicos conservadores han defendido en diversas cortes en las Américas.¹²

Si bien los argumentos conservadores católicos de la existencia de un derecho natural no han tenido mucho éxito en las cortes estadounidenses, es posible que la intención de George sea utilizarlos en un eventual litigio contra las uniones del mismo sexo ante la Corte Suprema. Ya en el 2010, George con dos estudiantes de Princeton presentaron un memorial en defensa del matrimonio como definido por naturaleza por la posibilidad de procreación biológica, y por lo tanto como una cuestión exclusivamente heterosexual.¹³ En un artículo académico que es una versión extensa del memorial, argumenta que la base del matrimonio no es emocional sino “conyugal”, es decir que depende de la posibilidad de procreación biológica. Dice además que no se trata de una cuestión que requiera citar una autoridad religiosa, porque el “matrimonio es el tipo de práctica social cuyos contornos básicos pueden ser identificados por nuestra naturaleza humana compartida”.¹⁴

Con independencia de si algún día la Corte Suprema estadounidense acepta estos argumentos en el caso de las parejas del mismo sexo, el llamado a la razón sirve a un propósito político importante en Estados Unidos: ayuda a superar la tensión entre los conservadores religiosos y

¹² Para un análisis detallado de sus argumentos, véase Bamforth y Richards, 2007.

¹³ George *et al.*, 2010a y 2010b. Para un debate sobre el matrimonio gay, véase Yoshino, 2010.

¹⁴ Véase George *et al.*, 2010b: 247.

la derecha del Partido Republicano. Éstos a menudo son libertarios que no son religiosos o que son moderados, y se sienten incómodos con los argumentos estrictamente religiosos. En un momento de crisis del Partido Republicano por la pérdida de las elecciones de 2012, esta necesidad puede abrir la puerta a un mayor protagonismo del catolicismo en la derecha estadounidense, como una posición religiosa moderada. George también es importante porque señala una nueva tendencia hacia el prestigio en la academia legal conservadora, que en el pasado había estado limitada a las revistas y foros de tercera categoría.¹⁵ Además, dada la presencia cada vez mayor del cristianismo en las decisiones de la Corte Suprema y dado que cuatro de los nueve jueces son católicos, los argumentos de derecho natural podrían aparecer en futuras decisiones de la Corte.¹⁶

En este contexto, George se convierte en el precursor de una forma de argumento legal que deja de lado las referencias religiosas pero no el objetivo de los conservadores cristianos en Estados Unidos: desmontar *Roe vs. Wade*, el famoso caso que obligó a los Estados a despenalizar el aborto, bloquear la posibilidad de los Estados de permitir el matrimonio de parejas del mismo sexo y completar el control parental sobre la información sobre sexo y sexualidad.¹⁷ Estas aspiraciones, y estas tendencias, no son ajenas a América Latina. Tampoco lo es el vínculo entre George y el *Opus Dei* —el programa que dirige en la Universidad de Princeton,

¹⁵Para un debate sobre la vitalidad de la influencia religiosa en la academia legal, véase Skeel, 2008 y Caudill, 2010.

¹⁶Sobre la presencia del cristianismo en la Corte Suprema de Estados Unidos, véase Shulman, 2010. Sobre la discriminación a los católicos, véase McKinley Brennan, 2010.

¹⁷Siegel, 2008a y 2008b.

el James Madison Program, por ejemplo, recibe millonarias donaciones de Opus Dei, que tiene una fuerte presencia en esa universidad.¹⁸

La Procuraduría en Colombia

Después del fracaso del liberalismo radical en las diversas guerras del siglo XIX, el Partido Conservador en Colombia estableció un Estado confesional en la Constitución de 1886, que duraría vigente hasta 1991. Colombia no sólo era un Estado confesional sino que los tratados con el Vaticano aseguraron un fortalecimiento de la Iglesia en el país, otorgando a ésta incluso el poder administrativo sobre los territorios y las poblaciones indígenas llamados “de misiones”. La violencia de mitades del siglo XX reafirmó la alianza entre el Partido Conservador y la Iglesia liberal, y el subsiguiente acuerdo de convivencia entre los partidos Liberal y Conservador, llamado el Frente Nacional, aseguró la persistencia de una Iglesia fuerte. Así, por ejemplo, la Iglesia tenía el control directo de partes importantes de la vida nacional, como el registro civil, los cementerios y una parte importante de la educación pública, además de prestar muchos servicios de salud.

Desde que la Constitución de 1991, de inspiración liberal, declaró el fin del Estado confesional, las reformas que se hicieron a su sombra han hecho poca mella en el poder de la Iglesia y de la religión en la vida nacional. Sin embargo, la Iglesia colombiana no ha sido sólo conservadora: desde finales del siglo XX han tenido un lugar importante en ella corrientes liberales y de izquierda, y no ha habido la hegemonía de sectores conservadores en el interior de la jerarquía que ha tenido en otros países de la región. Quizá por eso el protagonismo de la resistencia a la

¹⁸Esher, 2005.

laicidad de la Constitución de 1991 —y el impulso de las banderas conservadoras del Vaticano— ha estado cada vez más en manos de los fieles conservadores, muchos con vínculos con el Opus Dei.

Desde el 2009, en Colombia la Procuraduría General de la Nación es dirigida por católicos conservadores con vínculos con el Opus Dei. La función de la Procuraduría, un ente centralizado con cerca de 23 mil empleados, ejerce básicamente el control disciplinario de los funcionarios públicos, y esta función, sumada al enorme fortín burocrático que representa, le ha dado al procurador un gran poder dentro del Estado colombiano. El actual procurador, Alejandro Ordóñez, confirmado por el Congreso en el año 2012, ha usado este poder para promover las causas católicas, en especial la oposición a los derechos sexuales y reproductivos. Su procuradora delegada para asuntos de la familia, Ilva Myriam Hoyos, ha tenido un papel especial en esta tarea, ya que era reconocida como líder de una de las ONG antiaborto más destacadas de Colombia, Red Futuro Colombia. Ordóñez, antiguo juez en el Consejo de Estado, era también bien conocido por sus convicciones católicas conservadoras y por sus escritos contra el homosexualismo.¹⁹ Bajo el liderazgo de ambos, la Procuraduría ha utilizado su poder como vigilante del respeto de los derechos humanos por parte de los funcionarios públicos para promover una interpretación y una práctica restrictiva de la interrupción legal del embarazo, al punto de que, en 2012, la Procuraduría fue sancionada por la Corte Constitucional por este motivo.²⁰

En desarrollo de su función constitucional, la Procuraduría debe someter memoriales a la Corte Constitucional, en los cuales actúa en

¹⁹ Ordóñez, 2003.

²⁰ Corte Constitucional, 2006. Procuraduría General, 2010a. Véase también Corte Constitucional, 2012, donde la Corte le ordena a la Procuraduría retractarse de ésta y otras posiciones.

defensa de lo público y de los derechos humanos. En sus conceptos de este tipo, así como en demandas propias instauradas ante la Corte Constitucional en casos que tiene que ver con los derechos sexuales y reproductivos, Ordóñez ha atacado el aborto legal, la posibilidad del matrimonio homosexual y los derechos de adopción para las parejas del mismo sexo.²¹ Bajo su liderazgo, la Procuraduría además ha promovido una interpretación generosa del derecho a la objeción de conciencia y ha presentado un proyecto de ley que la extiende a instituciones y a funcionarios públicos.²²

El activismo católico de la Procuraduría es relativamente nuevo en Colombia, donde han sido los clérigos los que usualmente han hablado en nombre de la religión. Muchos obispos y sacerdotes importantes, como el provincial de los jesuitas, han dirigido sus preocupaciones a los derechos humanos, poniendo menos atención a cuestiones de moralidad sexual. Esta falta de interés en el tema sexual por una parte importante del establecimiento eclesial ha sido suplido por la movilización de católicos conservadores como Alejandro Ordóñez e Ilva Myriam Hoyos. Nuevas redes de activistas católicos han recurrido entonces a estrategias similares a las iniciadas por las activistas feministas, como el litigio de acto impacto, la presencia en el Congreso y el uso de Internet para atraer a los jóvenes.

En 2006, la Corte Constitucional adoptó la sentencia C-355/06, eliminando la penalización del aborto en algunos casos (básicamente en los e embarazo producto de violación, amenaza a la vida o salud de la madre, y gestación de un feto que no podrá sobrevivir fuera del útero). En ese caso, los conservadores católicos interpusieron 40 memoriales distintos

²¹ Procuraduría General, 2010b y 2011.

²² *Eltiempo.com*, 2009a y 2009b.

para oponerse a la despenalización, y muchos de éstos no hacían referencia a la religión.

En 2008, los católicos conservadores acudieron una vez más a las cortes, esta vez ante el más alto tribunal administrativo, el Consejo de Estado, pidiendo que se declarara ilegal la anticoncepción de emergencia por considerarla un abortivo.²³ La demanda se sostenía en la afirmación de que la vida de una persona humana está presente desde la fertilización del huevo, pero sin utilizar argumentos religiosos.²⁴ En 2009, una vez más una demanda conservadora solicitó ante el mismo tribunal que declarara inconstitucional la reglamentación que hacía el Ministerio de Salud de las excepciones a la penalización del aborto por regular de forma administrativa el derecho a la vida, reservado para la regulación por vía legal.²⁵ Esta vez ganaron el caso, una vez más sin hacer referencia a la religión.²⁶

En su actuación en general, la Procuraduría ha adoptado el mismo patrón de estas demandas: en los documentos oficiales se evita la justificación religiosa y en cambio se recurre a las premisas constitucionales para argumentar a favor de posiciones conservadoras en sexualidad y reproducción. Esto es evidente, por ejemplo, en el contexto de las recomendaciones expedidas por la Procuraduría para asegurarse de que las entidades públicas cumplan con la garantía de los derechos de las mujeres que piden abortos legales. La Procuraduría considera que para cumplir con esta garantía, las entidades de salud deben dar suficiente infor-

²³ En 2001, el demandante, Carlos Humberto Gómez, había instaurado sin éxito una demanda de inconstitucionalidad contra el artículo del Código Penal que permitía al juez suspender la sentencia por aborto. Corte Constitucional, 2001.

²⁴ Consejo de Estado, 2008.

²⁵ Ministerio de la Protección, 2006.

²⁶ Consejo de Estado, 2009.

mación sobre las posibles consecuencias adversas de un aborto, deben tener autorización parental en el caso de los menores de edad y deben tener políticas para garantizar la objeción de conciencia del personal de salud.²⁷ Otros documentos intentan excluir el aborto de los programas de educación sexual y reproducen los memoriales de la Procuraduría en contra del matrimonio del mismo sexo y la posibilidad de adopción para parejas del mismo sexo.

La Procuraduría ha insistido además en el derecho a la objeción de conciencia. En su informe de seguimiento al aborto, menciona varias veces que la objeción de conciencia es un derecho fundamental, incluso de las instituciones, contra los pronunciamientos de la Corte Constitucional que dicen que es un derecho sólo de las personas naturales.²⁸ La Procuraduría también presentó un proyecto de ley para que los oficiales públicos y las instituciones privadas puedan exigir el resteo de su derecho a la objeción de conciencia, rehusándose a brindar abortos legales en los casos de violación, amenaza a la vida o salud de la mujer y malformaciones que amenacen la vida del feto.²⁹ En sus argumentos de sustentación del proyecto de ley, la Procuraduría insiste en que incluso si la conciencia es subjetiva, ello no quiere decir que sea relativa, ya que está definida por “principios objetivos” de naturaleza moral, religiosa y ética.³⁰ Esta objetividad resuena con el derecho natural que exige que los individuos desobedezcan las leyes que violan el orden moral objetivo; el proyecto, del cual aún cursa una versión, crearía un derecho legal a desobedecer la ley.

²⁷ Procuraduría General, 2010a.

²⁸ *Idem*. Véase también Corte Constitucional, 2012, donde la Corte le ordena a la Procuraduría retractarse de ésta y otras posiciones.

²⁹ Procuraduría General, 2010.

³⁰ *Ibidem*, artículo 7.

Recientemente, la Corte Constitucional pidió a la Procuraduría rectificar alguna de sus publicaciones y lineamientos por contener información errónea que limitaba los derechos sexuales y reproductivos; a pesar de eso, en 2012 el Congreso ratificó a Ordóñez para un nuevo periodo de cuatro años como procurador.

Constitucionalistas católicos en la era del PAN mexicano

Es paradójico que en México durante buena parte de los siglos XIX y XX, mientras que la Constitución y el partido de gobierno insistían en algún tipo de gobierno secular, el catolicismo dominaba la cultura popular.³¹ Tanto la Constitución liberal bajo el programa de la Reforma como la Constitución revolucionaria tomaron medidas explícitas para limitar el poder de la Iglesia. Estas medidas incluyeron negar la personería jurídica de la Iglesia, excluirla de la propiedad privada, limitar el culto en el espacio público, prohibir el uso de vestimentas religiosas en público, así como el uso de imágenes religiosas en los edificios y lugares públicos. También se limitó, con la Constitución de 1917, la participación de los clérigos en actividades políticas y en la educación pública. Incluso se prohibió a los ministros de cualquier culto habar en contra del gobierno o de las leyes vigentes.³² Sin embargo, estas normas, en especial después de la rebelión de los cristeros, se aplicaron muy poco o nada, y su importancia ha sido apenas simbólica.

³¹ Blancarte, 2009 y 2010.

³² Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917; artículo 130, artículo 3 (educación laica), artículo 24 (libertad de creencias religiosas) y artículo 27 (limitación de derechos de propiedad para la Iglesia).

La erosión de las medidas de separación Iglesia-Estado fue notoria durante el gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), buena parte del siglo XX, pero se hizo más intensa con la llegada al poder del Partido Acción Nacional (PAN) en el año 2000, un partido con vínculos históricos con la rebelión de los cristeros y que conserva un fuerte sector de católicos conservadores.³³ Para el año 2010, católicos conservadores del PAN habían ya expandido su presencia en todos los niveles de la administración, incluidos muchos espacios de decisión más allá del Ejecutivo.³⁴ En este mismo periodo se multiplicaron organizaciones católicas de la sociedad civil, muchas de las cuales tienen como objetivo explícito defender la agenda del Vaticano en temas de sexualidad y reproducción. Algunas de estas organizaciones tienen vínculos con redes internacionales de católicos antiaborto, en especial con la ONG estadounidense *Human Life International*, así como con sociedades católicas semisecretas como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo.³⁵

En 2008, dos católicos conservadores ocuparon posiciones clave en el Estado: Eduardo Medina como fiscal general y José Luis Soberanes como director de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). Ambos demandaron (por separado, pero la Suprema Corte unió ambas causas) la ley del 2007 que permitió el aborto en la ciudad de México antes del tercer mes de embarazo; la Suprema Corte negó sus pretensiones y ratificó la ley.³⁶ En 2010, el fiscal general que sucedió a Eduardo Medina, Arturo Chávez, otro abogado católico conservador, demandó a su vez la ley que en 2009 legalizó la unión de parejas del mismo sexo en

³³ Delgado, 2003.

³⁴ Mujica, 2007 y González Ruiz, 2005. Véase también Plácido, 2010.

³⁵ Mujica, 2007; González Ruiz, 2005; Plácido, 2010; Delgado, 2003.

³⁶ Suprema Corte, 2008. Véase también Alcántara, 2007.

la Ciudad de México, y una vez más la Suprema Corte ratificó la constitucionalidad de la ley.³⁷ En ambos casos, los demandantes usaron argumentos que, si bien tienen inspiración católica, en especial al sostener que la vida empieza en la concepción, no hacían referencia a las autoridades religiosas o a las Escrituras.³⁸ En esto se diferencian de la oleada de activismo católico que, a menudo con una inspiración abiertamente católica y cristiana, modificó las Constituciones estatales para definir el inicio de la vida humana en la concepción y cerrar el camino a cualquier cambio en las leyes sobre el aborto.³⁹

En el ámbito federal también ha habido una intensa lucha por la Constitución, con varios intentos de reformar el artículo que define a México como un Estado laico y que establece los términos de la separación Iglesia-Estado. Conservadores católicos, liderados por Federico Döring, representante del PAN, han presentado una reforma constitucional que reemplaza la libertad de conciencia por la libertad religiosa, en el entendido de que la segunda implica una mayor protección para las Iglesias que la primera.⁴⁰ En principio, esta reforma le daría a los fieles el derecho a promover y defender objetivos religiosos en la vida pública. Sin embargo, al presentar y defender la propuesta en la plenaria del Congreso, Döring no utilizó argumentos religiosos sino que defendió la reforma en términos de derechos humanos. El aniversario de la Revolución en 2011 se presentó como una ocasión memorable tanto para los esfuerzos católicos de eliminar el anticlericalismo constitucional como por los

³⁷ El investigador Álvaro Delgado ha ligado a Chávez con el El Yunque, la supuesta organización secreta cuyo objetivo es reposicionar el catolicismo como fuerza política en México. Vega, 2011.

³⁸ Suprema Corte, 2010.

³⁹ Plácido, 2010. Véase también Vela, 2010.

⁴⁰ Döring, 2006.

esfuerzos liberales de defender el Estado laico.⁴¹ La visita del papa a México en 2012 también trajo de nuevo la discusión sobre la reforma al artículo sobre la libertad religiosa, como un “obsequio” a Benedicto XVI —el tema sigue siendo debatido en México.⁴²

La influencia de la Iglesia en el PT brasileño

En Brasil, como en otros países de la región, la Iglesia católica tiene un poder político importante. A pesar del anticlericalismo de muchos de los fundadores de la República brasileña en 1889, y a pesar de la separación constitucional entre Iglesia y Estado, nunca ha habido una aplicación estricta del principio de secularidad. La jerarquía eclesiástica ha retenido el acceso directo a espacios clave del Estado, o ha funcionado como un mediador importante en momentos de tensiones políticas. Además, la expansión dramática de las Iglesias evangélicas en las últimas tres décadas ha tenido un impacto importante en política en la medida en la que los pastores evangélicos y los fieles se han comprometido con la acción política en todo nivel. De hecho, la bancada evangélica es hoy uno de los grupos más poderosos del Congreso, y su alianza con políticos católicos ha consolidado una agenda conservadora cristiana más cercana a argumentos religiosos que en otros países. Además, es notable la influencia que tiene la Iglesia católica misma sobre el partido de gobierno, el Partido de los Trabajadores (PT), a pesar de ser éste de izquierda y del giro a la derecha de la Iglesia bajo los dos últimos papas.

Así, la importancia de la religión en el discurso político está también relacionada con la llegada al poder del PT en 2002. Si bien históricamente

⁴¹ Para otra iniciativa similar, del senador del PAN Alejandro Zapata, véase Senado de la República, 2011,

⁴² Becerril, 2012.

el PT ha defendido los derechos humanos, incluida la igualdad entre hombres y mujeres, también ha tenido una alianza histórica con la izquierda de la Iglesia católica, que se finca en la lucha contra la dictadura.⁴³ No es extraño entonces que la administración del PT haya evitado de manera consistente confrontar tanto a la Iglesia católica como a la poderosa bancada evangélica. Incluso Brasil firmó su primer concordato bajo la administración del PT, y por medio de una ley extendió los privilegios que otorga el concordato a todas las Iglesias.⁴⁴ Esta posición ha tenido un impacto negativo directo sobre las políticas de derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, en enero de 2010, la Iglesia católica se opuso a que el III Plan Nacional de Derechos Humanos incluyera la descriminalización del aborto, así como derechos para parejas del mismo sexo y una prohibición del uso de símbolos religiosos en edificios públicos. Ante la protesta de la Iglesia, el gobierno de inmediato retiró las disposiciones en cuestión.⁴⁵

Otro ejemplo de este poder se dio en las elecciones de 2010, cuando el aborto apareció por primera vez como un tema central en la campaña presidencial brasileña. En por lo menos dos ocasiones, Dilma Rousseff, actual presidenta de Brasil y candidata del PT, había dicho que consideraba que el aborto era una decisión privada tanto como un problema de salud pública, y que no debía ser un delito. Sin embargo, bajo la enorme presión de los obispos católicos conservadores y de los pastores evangélicos, Rousseff renunció a esta posición durante la campaña.⁴⁶ Como presidenta, ha sido coherente con esta renuncia. En 2012, en la ceremonia

⁴³ Correa, 2010.

⁴⁴ Rodrigues *et al.*, 2010.

⁴⁵ *Idem*; Correa, 2010.

⁴⁶ Gullo y Neves, 2009. Para su posición como candidata, véase *UOL, Noticias*, 2012.

de posesión como ministra de la Mujer de la feminista Elinora Menicucci, Roussef dijo que ésta dejaría de lado sus convicciones personales para atenerse a la línea del gobierno. La nueva ministra, que es conocida por defender el aborto legal, tomó la posición del gobierno, insistiendo en que el aborto es un problema de salud pública y dejando su reglamentación en manos del Congreso.⁴⁷

La deferencia del PT hacia la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas puede interpretarse como pragmatismo electoral, pero también es el resultado del aumento de la movilización de los fieles, en especial a la sombra de las visitas papales a Brasil en 1997 y en 2007.⁴⁸ Desde 2007, ha habido también un aumento significativo de propuestas en contra de la legalización del aborto, incluido el controversial *statuto do nascituro* que le da derechos a fetos y embriones.⁴⁹ Sus objetivos hacían eco a la campaña anual por el derecho a la vida, llamada de “fraternidad” y promovida desde el 2008 por la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños. Los materiales y eventos de la campaña se enfocan en atacar el aborto, la investigación con células madre, la reproducción asistida y la eutanasia.

Los argumentos de constitucionalismo católicos descritos en este artículo están también presentes, y creciendo, en Brasil. Un buen ejemplo es el caso contra la ley llamada de *Biosegurança* que contempla la investigación con células madres. La ley fue demandada por el católico conservador Claudio Fonteles, primer fiscal general del gobierno del PT en 2002. Fonteles solicitó a la Suprema Corte Federal de Brasil que limitara

⁴⁷ *Estado.com.br*. 2012.

⁴⁸ Castilhos, 2008. En 2007, además, este activismo mostró su cara más dura con la investigación criminal de más de 900 mujeres acusadas de haber abortado (Rodrigues *et al.*, 2010: 4).

⁴⁹ Se establece también que el aborto es un crimen de lesa humanidad, sin excepciones (*Proyecto Legislativo*, 2007a); se elimina la excepción de violación de la criminalización del aborto y se crean becas para mujeres violadas que decidan tener el hijo fruto de la violación (*Proyecto Legislativo*, 2007b).

la aplicación de la ley a los embriones que habían sido congelados por un periodo mayor a tres años antes de la adopción de la ley o que efectivamente no podían generar vida.⁵⁰ La Corte Suprema Federal invitó a audiencias públicas para discutir el tema, y a muchos expertos a dar su opinión, incluidos tanto científicos reconocidos como católicos conservadores. Uno de los testigos expertos fue Ives Gandra Martins, ligado al Opus Dei. Sin embargo, en la audiencia ni Fonteles ni Martins citaron autoridades religiosas o a las Escrituras.⁵¹ Sus argumentos, en cambio, estuvieron contruidos en términos estrictamente constitucionales, fundamentando su oposición a la ley en la presunta violación a los derechos a la vida y a la dignidad humana de una vida humana que insisten que empieza en la concepción. Para probarlo, aportaron declaraciones en ese sentido firmadas por científicos que hacían énfasis en la singularidad genética del cigoto, mediante una analogía entre esta singularidad y la individualidad humana.⁵² La Corte, sin embargo, no aceptó la analogía, lo cual no obsta para que los abogados conservadores católicos lo intenten otra vez.

¿QUÉ RELACIÓN TIENEN LOS ABOGADOS CONSERVADORES CON LA IGLESIA CATÓLICA?

La Iglesia católica, por una serie de coyunturas internas, está a la vanguardia de la resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Su misma historia reciente —en la cual había apostado por la universalización de los derechos humanos— y la creación del sistema internacional

⁵⁰ Supremo Tribunal, 2005.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.* La cobertura de prensa de esto es reproducida y analizada en Aparecido de Oliveira, 2008: 19-25.

de Naciones Unidas le dan credenciales para oponerse. Además, Karol Wojtyła, quien se nombrará como Juan Pablo II, y su sucesor, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), orientaron la acción política de la Iglesia a la oposición al cambio de costumbres y valores sexuales. Ambos lo hicieron desde un firme desarrollo teológico (Ratzinger en particular ha sido alabado por su fortaleza intelectual y su desarrollo en la doctrina católica). Sin embargo, es importante señalar que el activismo de la Iglesia en estos temas, que son a fin de cuentas políticos, no le queda fácil a la Iglesia contemporánea.

En la gran mayoría de ellos, la Iglesia católica contemporánea toma distancia de los debates de política nacional. No es cuestión de indiferencia moral: a diferencia de la mayoría de las religiones no cristianas, y como las demás Iglesias cristianas, la Iglesia católica está interesada en evangelizar, tanto mediante la conversión de individuos a la religión católica como por la vía del cambio de las instituciones para que promuevan valores cristianos. Sin embargo, este impulso evangelizador a partir de la emergencia de los Estados seculares desde el siglo XIX ya no se extiende a los debates políticos.

Cuando a mediados del siglo XX la Iglesia católica aceptó la separación de la Iglesia y el Estado, hubo de renunciar a su aspiración de liderar las naciones en tanto confesionales. Al renunciar a la promoción de la confesionalidad estatal, la Iglesia se circunscribió a crear para sí misma un espacio aparte del poder estatal, donde tiene una enorme independencia económica y de autogobierno, pero no se inmiscuye en las decisiones que considera, en tanto políticas y económicas, privativas de la libertad de las personas. La gran excepción es el comportamiento sexual, y en especial la transformación de la moral sexual que se inició también a mediados del siglo XX.

Esta posición frente a la sexualidad es difícil de comprender por fuera del contexto de la historia de la misma Iglesia católica. A mediados del siglo XX, la Iglesia atravesó una crisis interna tanto por la presión social para aceptar los términos de los Estados, y de las sociedades modernas, como por el deseo de muchas monjas y sacerdotes de vivir su fe de un modo diferente. La Conferencia Vaticano II generó una profunda transformación interna: fue allí donde se aceptó la separación Iglesia-Estado, donde se ordenó dar la misa en los idiomas vernáculos y no en latín, donde la Iglesia se planteó más cercana a los feligreses, donde se aceptó la posibilidad de alianzas ecuménicas, etcétera. Pero ahí también fracasaron propuestas más radicales en el interior de las jerarquías, como la de terminar el celibato de los sacerdotes o la de ordenar mujeres.

Por esa misma época surgió en América Latina un movimiento eclesial que replanteó el compromiso católico con la caridad. Sacerdotes y monjas radicales leyeron en las Escrituras lo que llamaron la “opción preferencial por los pobres” y definieron el mandato del amor cristiano como uno destinado a cambiar las estructuras sociales de manera que pudiera aliviarse el sufrimiento de los pobres. Esta Teología de la Liberación produjo una generación de monjas y sacerdotes que asumieron costos personales enormes para dedicar sus vidas al sufrimiento de los pobres, viviendo con ellos y organizando lo que se conoció como “comunidades eclesiales de base”. Algunas de estas personas llegaron a integrar el análisis marxista de las sociedades capitalistas y a plantear una alianza con las guerrillas que pretendían radicalizar la lucha de clases y catalizar así una transformación profunda de las injusticias sociales.

Para los años ochenta del siglo pasado, la Iglesia católica, mediante la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), entonces dirigida por el alemán Joseph Ratzinger, señaló los errores teológicos de la Teología de

la Liberación. Esta denuncia fue central para el desmonte del movimiento, pues la CDF es el órgano oficial que establece cuál es la interpretación ortodoxa de la doctrina católica y que tiene el poder para expulsar a los que insistan en heterodoxias radicales. Sobre la Teología de la Liberación, la CDF dijo que, si bien la caridad católica era en efecto la expresión de una “opción preferencial por los pobres”, la Iglesia no confundía esta opción y su deber de denunciar la injusticia con un análisis marxista de las clases sociales que a fin de cuentas abogaba por el uso de la violencia. El Vaticano expulsó por usar la violencia a aquéllos de sus miembros que se habían unido a guerrillas latinoamericanas.⁵³ También silenció a muchos de los teólogos que la defendían en América Latina y en otros lugares en el Tercer Mundo, y rechazó la posibilidad de que la Iglesia se involucrara en la transformación de las estructuras sociales de distribución de riquezas.

Es difícil señalar el desmonte de la Teología de la Liberación sin señalar el surgimiento, en poder e influencia, dentro de la Iglesia, de sociedades semisecretas de fieles laicos, entre las cuales se destaca el Opus Dei.⁵⁴ El Opus Dei es una institución eclesial dirigida por clérigos, pero con una fuerte presencia de fieles ordinarios. Se concentra en la educación religiosa y en el acompañamiento de estos fieles en sus vidas familiares y laborales, mediante el apoyo directo a las parroquias y con sus propios centros, escuelas y universidades. Juan Pablo II le dio un gran honor a esta institución al nombrarla prelatura personal, es decir, independencia frente a las Iglesias nacionales y sometimiento sólo a la

⁵³ CDF, 1986b.

⁵⁴ El Opus Dei publica poco sobre sí mismo, fuera de documentos apologeticos de doctrina cristiana. En Colombia tiene un sitio en Internet bastante claro (www.opusdei.org.co) y la Prelatura tiene un órgano de comunicación en español (es.romana.org).

jefatura del papa. Además, nombró santo a su fundador, el sacerdote español José Escrivá de Balaguer. El Opus Dei es bien conocido en los países católicos por su influencia en sectores dirigentes de la sociedad, su alianza con políticos y causas conservadoras y de derecha, y su militancia política hecha en buena parte en privado a través de sus vínculos personales.

La cercanía del Vaticano con el Opus Dei, así como el rechazo a los elementos más radicales de la Teología de la Liberación y el consiguiente disciplinamiento de las órdenes religiosas más liberales, como los jesuitas, continuó durante el papado de Joseph Ratzinger como Benedicto XVI. Así, su primera encíclica fue precisamente sobre la caridad (*Deus Caritas Est* [2006]) y en ella hace una vez más énfasis en que el amor cristiano se expresa por la caridad, no por la acción política, en una clara referencia a su desmonte de la Teología de la Liberación. El orden social justo, si bien es deseable, es responsabilidad de la política secular, y no de la Iglesia; ésta debe concentrarse en las palabras para convencer y no en la acción política.

Sin embargo, la Iglesia hace una excepción en el tema de la sexualidad moral, que tiene en las preocupaciones católicas el lugar que ocupaba la justicia social para los teólogos de la liberación. Si bien la Iglesia dice que los cambios en las estructuras sociales son temas de política, y que los fieles son libres de escoger uno u otro sistema, también dice que los cambios en la moralidad sexual son tan problemáticos que, junto con la eutanasia, es el único tema en el que hace un llamado directo a los fieles a promover cambios legislativos que defiendan las ideas católicas. La Iglesia incluso invita a los fieles a desobedecer las leyes que permiten

el aborto, el matrimonio de parejas del mismo sexo, la investigación con células madres y la eutanasia.⁵⁵

La preocupación del Vaticano por estos temas le llevó a formar dos nuevas academias pontificias, además de apoyar la acción del Opus Dei. Las academias son cuerpos honoríficos conformados por expertos académicos para el estudio y difusión de ciertos temas importantes para la Iglesia. Las academias pontificias, como el Opus Dei, atraen a los feligreses a vincularse más con los temas y causas de la Iglesia en el mundo secular. En 1994, Juan Pablo II fundó la Academia Pontificia para la Vida y la Academia Pontificia de Ciencias Sociales; ambas han sido activas en la resistencia a la expansión de los derechos sexuales y reproductivos.⁵⁶

Al mismo tiempo, la respuesta de los fieles a este llamado no ha sido sólo la de una movilización política a partir de la fe (aunque también la ha habido). De forma más interesante y novedosa, el llamado al activismo se ha alineado con la relación cautelosa entre la Iglesia y las democracias liberales, como con el recurso a la argumentación apoyado en el reconocimiento católico del derecho natural. En este sentido, los católicos, o algunos católicos, se han preocupado por responder a la preocupación liberal de que la participación en política se haga de tal forma que los argumentos sean comprensibles para todos los ciudadanos, con independencia de la fe.⁵⁷ No quiere decir que la Iglesia como tal no resienta el imperativo de que los fieles mantengan su fe fuera de la argumentación política.⁵⁸ Pero sí hay evidencia de que la movilización religiosa se ha

⁵⁵ CDF, 2002 y 2003.

⁵⁶ Para la información oficial sobre las academias, además de sus actividades, véase en el sitio oficial del Vaticano en Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/index_sp.htm

⁵⁷ Según la posición de John Rawls (2005).

⁵⁸ Habermas y Ratzinger, 2007.

alejado de los argumentos de la Revelación y de la fe para acercarse al uso de argumentos legales y constitucionales. En los siguientes apartados son analizados los principales argumentos en este sentido.

¿CUÁLES SON SUS ARGUMENTOS CONSTITUCIONALES Y QUÉ TENSIONES TIENEN SUS ARGUMENTOS CON LOS DEL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL?

Los derechos humanos consagran
un orden moral objetivo y universal

Los memoriales, así como los libros y artículos de los abogados conservadores católicos descritos arriba, tienen una premisa básica: la existencia de un derecho natural reflejado en, pero no constituido por, los derechos humanos. Es un tipo particular de derecho natural, uno cuyo contenido se define por la virtud. Se trata de la versión de Santo Tomás de Aquino del derecho natural, fundada en dos principios. El primero es que los seres humanos son creados por Dios de acuerdo con un plan divino; el segundo, que los seres humanos, en tanto humanos, son, por lo menos en parte, un reflejo de Dios y, como tal, comparten sus cualidades, incluida la razón. En otras palabras, todas las vidas humanas tienen un propósito (el plan de Dios) y una naturaleza (el reflejo de su imagen). El plan de Dios requiere que seamos virtuosos; nuestra naturaleza nos permite, mediante la razón, descifrar cómo. Para los católicos, Dios quería que los humanos conocieran su propósito y naturaleza y que al conocerlo tomaran las decisiones correctas. Por eso nos dio a todos razón, la cual, utilizada correctamente, lleva a la virtud independientemente de la fe. El

derecho natural es precisamente ese aspecto de la virtud accesible a todos por medio de la sola razón, sin necesidad de fe.⁵⁹

Ésta, sin embargo, no es sino una versión del derecho natural, teoría central para la historia de las democracias liberales. En el liberalismo político, el derecho natural no está necesariamente definido por la virtud; e incluso cuando es virtuoso, su virtud no viene del conocimiento racional de la voluntad de Dios. Por ejemplo, el concepto de Hobbes de derecho y ley natural refleja una concepción de la naturaleza humana egoísta y salvaje. Aún más importante es la propuesta de Kant de que los individuos sí pueden llegar a ser virtuosos por la razón, pero sin que ello implique el conocimiento de la voluntad y los planes de Dios como en el catolicismo. Por lo general, los filósofos de la Ilustración no creían que los humanos pudieran llegar al conocimiento de verdades transcendentales, y rechazaban la definición de Aquino del derecho natural. Filósofos tan distintos como Burke y Bentham consideraban equivocadas las referencias a unos derechos naturales tanto en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa como en la Declaración Americana de Independencia. Bentham famosamente se refería a los derechos naturales como *nonsense upon stilts*: un sinsentido en zancos.

La Iglesia católica insiste, sin embargo, en su definición del derecho natural, definición anterior a la Ilustración, incluso después de haber aceptado en Vaticano II las implicaciones políticas de la Ilustración que se desprenden de una concepción distinta del derecho natural. Es decir, la definición del derecho natural ilustrado, y no el católico, es la que está detrás de las teorías contractualistas que justifican los Estados modernos.

⁵⁹Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1a2ae, 91.2.

Sin embargo, para el mundo católico, que resistió por siglos el liberalismo político, la filosofía de Aquino sigue siendo central en su concepción del mundo. Así, en el siglo XIX el neoescolasticismo, que se tomó en serio las definiciones medievales del mundo, propuso con Aquino que las múltiples manifestaciones materiales del mundo no niegan la verdad de la unidad del ser, o de la participación de cada individuo en el ser transcendental (otra forma de entender a Dios). En términos del siglo XX, esto quiere decir que, a pesar de que el conocimiento científico parece negar las verdades religiosas (como la evolución niega la creación), la ciencia es apenas un conocimiento sobre las múltiples variaciones en la forma de vida, y como tal no niegan la verdad esencial de la creación.⁶⁰ En esta visión, la ciencia conoce la existencia del mundo, y la religión conoce su esencia, que es más real que la existencia.

Así, el neoescolasticismo del siglo XIX, y su lectura tomística, prepara a la Iglesia para enfrentar la modernidad, aceptando las verdades científicas sin renunciar a su propia verdad moral universal. La existencia de esta verdad moral universal es la que se ve reflejada para los católicos en el derecho natural, y éste a su vez en los derechos humanos y constitucionales. Para los fieles, estos derechos se predicán *de la esencia* de la humanidad (y por lo tanto son eternos y universales), a pesar de las variaciones históricas y políticas dadas por su existencia en el tiempo. Y si hay una sola verdad transcendente, universal y eterna, entonces debe estar reflejada en las interpretaciones correctas de los derechos.

El derecho natural católico sigue vigente en la academia legal. Recientemente ha sido promovido con especial éxito por Robert George en

⁶⁰Para un planteamiento contemporáneo de la tensión entre fe y razón, véase Juan Pablo II, 1998a y 1993.

Estados Unidos y Javier Hervada en España.⁶¹ También es muy importante en este sentido el filósofo John Finnis, profesor de jurisprudencia. Además, hay figuras emergentes importantes, como Christopher McCrudden, menos conservador que los anteriores.⁶² El llamado al derecho natural no cae en un vacío teológico, sino que hace eco a uno de los documentos cardinales del catolicismo contemporáneo, la encíclica *Evangelium Vitae* escrita por Juan Pablo II en 1995: en ella se explica una vez más cómo la razón humana universal puede discernir la existencia de leyes objetivas y universales.⁶³

Los teóricos del liberalismo político, en su mayoría de naciones con una cultura protestante, no han sabido responder a la convicción católica de la existencia de un orden moral universal conocible por la razón. Así sucede tanto en Rawls como en Habermas, por señalar quizá los dos filósofos liberales que más han definido la forma como la cultura occidental ha enfrentado la presencia de la religión en la vida pública. Para los dos, la cuestión se centra en la presencia de argumentos religiosos en los debates públicos, mismos que definen como irracionales. Así, incluso Rawls, cuya posición es más dura frente a la religión, acepta los argumentos religiosos que se hacen dentro de los parámetros de la razón, y éstos son precisamente los que los católicos están dispuestos a hacer, con la íntima convicción de que la razón que no lleva a las conclusiones que ellos tienen de antemano no es un uso “correcto” de la razón.

Sin embargo, la raíz de las divergencias entre un constitucionalismo católico y un constitucionalismo que llamaré liberal, en un sentido amplio, no recae en el problema manido del uso de argumentos religioso en

⁶¹ McCrudden, 2012: 1-17; McCrudden, 2011: 331-351.

⁶² *Idem.* Además, Finnis, 2011.

⁶³ Vaggione, 2010: 23-30.

el ámbito político. En cambio, se trata de un debate sobre la existencia o no de un orden moral universal. De hecho, el constitucionalismo católico insiste en que argumenta por la razón, y en su versión más poderosa no utiliza argumentos de autoridad religiosa. Sin embargo, decir que se argumenta por la mera razón no supera lo difícil que es para la cultura constitucional contemporánea aceptar la idea de la existencia de un orden moral objetivo, implícita en su definición misma de la razón.

Sin duda, hay muchas ocasiones en las que el discurso político occidental, en especial el de los derechos humanos, es universalista y pareciera hacer referencia a un orden moral objetivo, el de los derechos humanos. Sin embargo, estas afirmaciones son paradójicas si se les compara con la aceptación también generalizada de que los derechos humanos dependen de unos documentos y momentos históricos, y de unos contextos políticos concretos y contemporáneos. En contraste, el derecho natural católico no depende de la historia, no toma en consideración los contextos políticos y no tiene las contradicciones y vacilaciones que tienen los discursos legales de derechos humanos sobre el universalismo. En cambio, el derecho natural católico hace abiertamente un llamado a una verdad superior, e insiste en que, para comprenderla, no hace falta la fe porque la razón, usada correctamente, es suficiente.

Así, a pesar de la afirmación de que la razón basta, persiste, sin embargo, la autoridad de la Iglesia y ésta conserva el rasero para definir cuándo se llega a una comprensión “correcta” de la verdad, a un uso “correcto” de la razón. Su acercamiento al debate político conserva la arrogancia de quien se sabe poseedor de la verdad revelada. En este sentido, es un acercamiento antidemocrático al debate público, en el cual se acepta el debate racional pero no la posibilidad de ser convencido por el otro. En tanto tal, tiene una tensión difícil de resolver con la convicción

fundacional del constitucionalismo de conocer apenas las verdades, necesariamente contingentes, que resultan de los consensos inestables producto de un debate democrático en permanente evolución.

La libertad religiosa como derecho humano
prima sobre otros derechos

El problema de la libertad religiosa está en el centro de la participación en política de los fieles en tanto tales. En el caso de la Iglesia católica, el llamado a una presencia fuerte de los fieles en ciertos temas políticos se finca en su definición de la libertad religiosa, y debe ser comprendido a la luz de su rechazo histórico a la separación de Iglesia y Estado. El Vaticano mismo no reconoce plenamente a los Estados seculares sino hasta bien entrado el siglo XIX, y sólo entonces renuncia a su defensa de los Estados confesionales. Dentro de la Iglesia misma, muchos se han opuesto a la separación Iglesia-Estado argumentando que el catolicismo es la manifestación de la verdad de Dios en la tierra y la única religión que expresa plenamente el orden moral objetivo. Así, en el interior del catolicismo, muchos han considerado que la renuncia de la Iglesia a guiar los destinos de las naciones es una negación de la naturaleza objetiva de su conocimiento sobre la moral, es decir, una forma de indiferentismo moral, y que además implica aceptar que hay varias verdades, lo cual consiste en caer en el error del relativismo moral.⁶⁴

En Vaticano II, sin embargo, la Iglesia encontró la forma de conciliar su aceptación de los Estados seculares y la convicción de su superioridad moral, vinculando su propia definición de derecho natural con las instituciones emergentes del derecho internacional de los derechos huma-

⁶⁴Prieto, 2005.

nos.⁶⁵ Los promotores de este giro dentro de la Iglesia argumentaban que, considerando que la fe y la razón llevaban ambas al mismo conocimiento del orden moral objetivo, la incorporación de los derechos humanos en las acciones y procedimientos estatales podría llevar a los Estados seculares a una moralidad que no tenía que ser exclusivamente católica.⁶⁶ También insistieron en que el Estado secular podía garantizarle a la Iglesia su independencia basada en la libertad religiosa, más allá de lo que históricamente habían hecho los Estados confesionales.⁶⁷

Este segundo argumento quiere decir que la aceptación del Estado secular dependía en buena parte de la existencia de una concepción generosa de la libertad religiosa, incluidos el derecho a evangelizar y educar, el derecho al culto, el derecho a darse sus propias reglas y autoridades, el derecho a formar asociaciones de todo tipo y el derecho a tener propiedad privada y a usarla como decida la Iglesia.⁶⁸ En otras palabras, implica la separación de la Iglesia y el Estado, pero fundada en la existencia de una Iglesia fuerte y libre, e insiste en que esta libertad se basa en el derecho natural y no en las normas positivas.

Otra manifestación de la Iglesia fuerte es la extensión de la libertad de conciencia o de religión para que incluya el derecho de los individuos e instituciones católicas a rehusarse a prestar servicios o incluso información relacionados con el aborto. Se formuló por primera vez para los profesionales de la salud como el derecho de los enfermeros y

⁶⁵ Moyne, 2010.

⁶⁶ Juan XXII, 1963.

⁶⁷ Pablo VI, 1965a.

⁶⁸ Éstos son los derechos del Derecho Canónico. Véase, por ejemplo, el Canon 747, que establece que la Iglesia tiene el derecho y el deber, independientemente de cualquier autoridad humana, de predicar el evangelio a todas las personas y de proclamar los principios morales, incluso aquellos que se refieren a asuntos temporales, y de juzgar los asuntos humanos si así lo requieren los derechos humanos o la salvación de las almas.

médicos católicos a negar abortos y se ha extendido al derecho de cualquier persona en los servicios de salud y educación a negar cualquier servicio relacionado y cualquier información que pueda facilitar un aborto. Incluso se ha hablado del derecho a la objeción de conciencia no sólo para los individuos sino también para las instituciones y para los jueces y otros funcionarios públicos.⁶⁹

El modelo de separación Iglesia-Estado de Vaticano II tiene una particularidad adicional: mientras que la Iglesia como institución, con sus jerarquías y sus leyes, acepta estar separada de las jerarquías y de las leyes del Estado, lo mismo no se predica de los fieles. Éstos son llamados a santificar el Estado por sus acciones, su presencia y participación, como una forma de materializar el orden moral objetivo en el Estado.⁷⁰ Ello es especialmente cierto en el Opus Dei, cuyo objetivo principal es santificar la vida del trabajo y la familia. Así, la tensión entre la independencia del orden temporal y la santificación de la vida política no se resuelve fácilmente con la previsión de “dar al César lo que es del César”.⁷¹ De hecho, los católicos están llamados a participar en la vida política, pero con un compromiso mayor con Dios que con el Estado, e incluso deben desobedecer las leyes que van contra su conciencia.⁷²

Esta interpretación de la libertad religiosa explica la defensa de la objeción de conciencia que hacen los abogados católicos en diferentes jurisdicciones. La objeción de conciencia es la que permite que, por ejemplo, tanto médicos y enfermeras particulares como los servicios

⁶⁹Corte Constitucional, 2006.

⁷⁰Para este tema en Vaticano II, véase Pablo VI (1965b).

⁷¹Dar al César lo que es del César: Mateo 22, 21; Marcos 12, 17; Lucas 20, 25. Sobre la obediencia a las autoridades políticas: Romanos Romanos 13, 1-7 (no hay autoridad que no venga de Dios) y 1 Pedro 2, 13.14: sed humildes por cuenta del Señor).

⁷²Hechos de los Apóstoles 5, 29: obedeced a Dios antes que a los hombres. Sobre la Teología de la Liberación, véase CDF, 1986b. Comparar con CDF, 2002 y 2003.

católicos en general, puedan negarse a practicar un aborto, brindar anti-conceptivos o contratar personas homosexuales. También significa que los profesores y colegios católicos puedan negarse a dictar educación sexual o a contratar profesores homosexuales, y que los jueces católicos no puedan ser obligados por la ley a decidir en contra de su propia conciencia, por ejemplo, absolviendo a una mujer del delito de aborto por caer ello en alguna de las excepciones legales.

Así, el derecho a la libertad religiosa siempre triunfa por encima de otras protecciones y derechos constitucionales, incluso de valores tan importantes como la igualdad, que quedan reducidos a derechos subsidiarios a la libertad religiosa. Esta concepción del derecho de libertad religiosa, sin embargo, no es adoptada fácilmente por el constitucionalismo liberal contemporáneo, cuya técnica fundamental es equilibrar las libertades individuales, incluida la libertad religiosa, con otros bienes colectivos e individuales. Es decir que en el constitucionalismo liberal, si bien la libertad religiosa es importante, no es el derecho más importante, y deben ponderarse derechos para llegar a soluciones justas, ponderación que no es fácilmente aceptada por los razonamientos del constitucionalismo católico.

La vida se define como esencia, no como existencia

El constitucionalismo católico propone un concepto particular del derecho a la vida en el cual la vida humana es una esencia independiente tanto de su forma material como de sus capacidades físicas y funciones cerebrales. Como se mencionó arriba, para el neoescolasticismo la esencia es la realidad, aun más que la contingente existencia. Por lo tanto, una vez que la vida humana está presente, su forma es irrelevante para su

plena presencia, pues ésta radica en su esencia de ser humano. Cuando se aplica a la reproducción humana, esta doctrina se materializa en la frase “la vida empieza en la concepción”, por la cual quiere decirse la fertilización del huevo, antes incluso de la anidación en el útero. Esto quiere decir que la humanidad está igualmente presente en un cigoto que en un ser humano formado, porque desde el punto de vista de quienes defienden esta definición, un huevo humano fertilizado *es una persona*, con plenos derechos legales y constitucionales.

Esta definición de vida genera una nueva área de tensión con el constitucionalismo liberal. Tanto éste como en general los sistemas legales modernos definen la vida humana en términos del cuerpo humano con capacidades humanas y funciones que son el fundamento de la autonomía individual, y que permiten las decisiones individuales que le dan sentido a la vida y a los derechos. Por lo general, la actividad cerebral es la que define la vida, y su cese significa la muerte, incluso si algunos órganos pueden mantenerse funcionando para efectos, por ejemplo, de su donación para trasplantes. Pero no se trata sólo de una definición material: el derecho a la vida es más amplio que la mera vida biológica e incluye el derecho a las circunstancias materiales que permiten a los individuos tener una vida digna y tomar decisiones autónomas sobre cómo se quiere vivir. Y este segundo punto también está en conflicto con otros temas contenciosos para el catolicismo, como el suicidio asistido y la eutanasia.

En el catolicismo, la vida humana conlleva no sólo el derecho a existir, con independencia de las condiciones de existencia, sino además *el deber de existir*. Este deber no se suspende ni siquiera en las circunstancias de prolongada agonía que resultan de la enfermedad, o en la nula existencia del feto anacefálico. Lo que está implícito en esta definición de vida es la voluntad divina de que una vida exista o no. Esta referencia

implícita a la voluntad de Dios le da al constitucionalismo católico una dimensión trascendente que funda su concepción de la vida en una verdad que no es accesible a la confirmación empírica ni es definida por consenso político.

Las implicaciones de esta definición católica de la vida fundamentan la prohibición de la eutanasia, el suicidio asistido, la anticoncepción de emergencia, el aborto, la fertilización *in vitro* y la investigación con células madre. En los primeros dos casos, eutanasia y suicidio asistido, aceptarlo va contra la prescripción del deber de vivir. Y en los demás casos, la destrucción de óvulos fertilizados se equipara a la destrucción de vidas de personas humanas. En ambos casos, los argumentos de que no hay unas condiciones materiales necesarias para la vida (la materialidad del cuerpo o las circunstancias que permitan un mínimo de dignidad) se desestiman porque la vida es una esencia, no una existencia.

Además, en cualquiera de los casos citados, los argumentos de la autonomía y la libertad del individuo, por ejemplo, para escoger la propia muerte en circunstancias de intenso dolor, no convencen a los católicos. Para ellos, la autonomía y la libertad sólo se entienden en relación con la aspiración a la virtud, por lo cual una persona no puede escoger libremente no ser virtuoso porque precisamente esto no sería una verdadera libertad. Es decir, no ser virtuoso no está disponible para la definición de ser libre. Cuando este argumento se sale de su contexto religioso, convierte a la virtud en el límite de la libertad y define la libertad y la autonomía en términos morales, de manera que el deber de ser virtuoso y preservar la vida —propia y ajena— no contempla excepciones ni siquiera por vivir en intenso dolor. Esta definición, por supuesto, entra en tensión con una tradición constitucional liberal que por lo general define la

autonomía como la voluntad de hacer lo que se quiera, siempre que no se haga daño a terceros de forma injusta.

La ley reconoce y defiende la familia como nuclear
y heterosexual por naturaleza

Al posesionarse como papa en 1978, Karol Wojtyła, quien tomó el nombre de Juan Pablo II, tuvo una preocupación especial por el estatus de la sexualidad en la enseñanza católica. Su propuesta teológica, presentada en una serie de conferencias conocida como “la teología del cuerpo”, se basó en la tradición católica que le da importancia al cuerpo y a su sexo. Esta tradición surge en los primeros siglos de la cristiandad, cuando en ésta, como en el Mediterráneo en general, los intelectuales se preguntaban por la humanidad de las mujeres. Después de mucho debate, la Iglesia temprana se pronunció en contra de las ideas religiosas que identificaban a la materia, y a las mujeres, con el mal. Los debates internos sobre la igualdad de hombres y mujeres pasaron a apelar a las convenciones culturales para insistir en la obediencia que las mujeres debían a sus esposos. Sin embargo, reproducían la esperanza igualitaria del cristianismo mediante la insistencia, igualmente intensa, en la posibilidad de la salvación femenina. La ortodoxia católica fue formulada por primera vez por San Agustín, con una posición progresista para la época que insistía en la igualdad salvacional pero señalaba la desigualdad en este mundo como consecuencia inevitable del pecado original (“tu deseo será para tu marido, y él te dominará”, Génesis 3: 16).

El papado moderno, después de la contrarreforma del siglo XVI, se pronunció poco sobre los temas de la sexualidad femenina hasta Juan Pablo II.

La propuesta de Juan Pablo II retomó ideas ortodoxas sobre las diferencias sexuales y las aplicó a problemas contemporáneos, en especial a los cambios en las costumbres sexuales y morales. Fue el primer papa de la Iglesia moderna en escribir sobre la naturaleza humana, la *Mulieris Dignitatem* de 1988.⁷³ Luego, en *Evangelium Vitae* (1995), justo después de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo en El Cairo, Juan Pablo II convirtió sus ideas sobre la naturaleza femenina en un llamado para un “nuevo feminismo”, un feminismo católico basado en la diferencia natural entre hombres y mujeres, definida ésta como “complementariedad”.⁷⁴ El “nuevo feminismo” es parte de la promoción por parte de la Iglesia de “la cultura de la vida”, lo cual quiere decir que es un feminismo que se opone a la dominación masculina como pecaminosa, pero que al mismo tiempo *defiende los roles de género tradicionales*, en especial la devoción a la maternidad, y, por supuesto, se opone al aborto.

La virtud católica inscrita en los derechos constitucionales también limita la posibilidad de brindar protección legal a la sexualidad no reproductiva. La definición de los derechos como expresión del derecho natural, la definición del derecho natural como la voluntad de Dios, conllevan una concepción de los derechos como promotores de la virtud. Cuando se trata del sexo la cuestión es: ¿qué tipo de sexo es virtuoso? La pregunta es importante, pues el derecho sólo cobijaría el sexo virtuoso. Para la Iglesia católica, sólo hay un tipo de sexo conforme a la virtud: el sexo con intención reproductiva entre un hombre y una mujer, y dentro de la institución del matrimonio.⁷⁵ Éste es el único tipo de resultado de una

⁷³ Juan Pablo II, 1998b; véase también Benedicto XVI, 2006.

⁷⁴ En el mismo sentido, véase Juan Pablo II, 1995a.

⁷⁵ Juan Pablo II, 1995b.

orden divina (“reproducid y multiplicaos”) y como tal parte del plan de Dios para los hombres.⁷⁶ Otras formas de sexualidad, sin embargo, como la relación sexual sin sexo vaginal, las relaciones entre parejas del mismo sexo y el sexo extramarital no lo son, y por lo tanto los derechos no pueden proteger aquello que contradice al derecho natural definido como la expresión de la voluntad divina. No son tampoco expresiones legítimas de libertad porque no son virtuosas; tampoco lo es el control de natalidad (Dios quiere que nos reproduzcamos) ni la reproducción asistida (pero sólo mediante el sexo vaginal).

Estas definiciones católicas del sexo virtuoso se fundan además en una comprensión teológica de la diferencia sexual. Para la doctrina católica, los hombres y las mujeres son seres esencialmente distintos, y sus diferencias naturales giran en torno a la singularidad femenina. A partir de Juan Pablo II, la Iglesia se ha preocupado en definir la naturaleza femenina como una de entrega, sin definir la esencia masculina de forma explícita. El propósito de la vida de las mujeres, su dignidad misma, radica en la existencia “para el otro”.⁷⁷ Esto no puede confundirse con la dominación masculina, que es el resultado del pecado original y no de la voluntad de Dios. Antes del pecado, el hombre y la mujer existían en plena reciprocidad, ya que cada cual existía para el otro. Pero la consecuencia del pecado fue diferente para cada sexo, y en el caso femenino incluyó el dominio masculino. Así, la redención del pecado para las mujeres tiene una conexión profunda con la maternidad y la vida familiar, en las cuales la mujer desarrolla la virtud por medio del servicio y del sacrificio.⁷⁸ Por lo tanto, el papel tradicional femenino occidental de ma-

⁷⁶ Benedicto XVI, 2005.

⁷⁷ Juan Pablo II, 1998. Véase también Benedicto XVI, 2006.

⁷⁸ CDF, 2004.

dre y esposa es parte de la búsqueda de la salvación del pecado y la vida eterna.⁷⁹ Por ello, tantos documentos del Vaticano insisten de forma sistemática en que el feminismo entiende mal la naturaleza de la diferencia sexual.⁸⁰ Para la Iglesia, la diferencia no es cultural, ni contingente, sino parte de la narrativa salvacional.⁸¹

La diferencia sexual es importante para la economía salvacional, más allá de la redención del pecado original por medio de la virtud femenina. En la teología católica, la unión sexual es una metáfora para la productividad del amor de Dios.⁸² El amor sexual entre los seres humanos (el esposo y la esposa, el amado y la amada de El Cantar de los Cantares en la Biblia) refleja las relaciones (jerárquicas) entre Dios (masculino en este papel) y la Iglesia (femenino), entre Jesús (masculino) y el místico (femenino en espíritu, incluso cuando es un hombre). Éstas se describen como relaciones de un amor profundo en el cual el amor es en esencia dador de vida, tanto en términos literales como en términos metafóricos de la vida eterna.

La importancia metafórica de la relación sexual genera un profundo rechazo tanto de la relación homosexual como de las relaciones sexuales extramaritales, del divorcio, el control de natalidad y la reproducción asistida, ya que todas éstas tuvieron la centralidad de la productividad del sexo heterosexual como metáfora del amor divino. También explica por qué para el catolicismo el deseo sexual homosexual es una inclinación al mal que nunca puede ser “natural”.⁸³

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Proponiendo una declaración de derechos de la familia; véase Consejo Pontificio, 2000.

⁸¹ *Idem.*

⁸² Benedicto XVI, 2006.

⁸³ Catecismo Católico, CEC 2357-2359; CDF, 1986a y 2003.

No es de extrañarse entonces que la Iglesia católica haya indicado que los fieles deben oponerse activamente a la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo.⁸⁴ Una vez más, se presenta una tensión entre las definiciones del constitucionalismo liberal y las del constitucionalismo católico. El constitucionalismo católico considera la igualdad entre hombres y mujeres como un principio básico y define la virtud como el límite de la libertad, de manera que la libertad sólo protege el sexo virtuoso, es decir, el sexo reproductivo. Por el contrario, el constitucionalismo liberal encuentra que el límite a la libertad es causar un daño ilegítimo a otra persona.

Aun así, los retos a la igualdad que presenta el constitucionalismo católico encuentran un aliado en la indiferencia histórica del liberalismo al dominio masculino y a la heteronormatividad. En general, el compromiso con la igualdad y la autonomía en las democracias liberales ha sido nominal, y es muy reciente la conciencia de la contradicción entre los principios liberales y la realidad cotidiana de mujeres y homosexuales. Irónicamente, parece que esta defensa tardía e insuficiente de la igualdad y la autonomía es la que ha provocado las nuevas formas de activismo político aquí descritas.

CONCLUSIONES

Los últimos años han mostrado una expansión de las iniciativas católicas para enmarcar sus compromisos con la defensa de la vida en el embarazo y la defensa de la familia tradicional dentro de la interpretación y aplicación de los derechos humanos. Estas iniciativas comparten los mismos

⁸⁴CDF, 2002.

argumentos esgrimidos en diferentes jurisdicciones y culturas constitucionales, y no utilizan referencias religiosas. Sin embargo, conllevan una definición implícita de la razón como equivalente de la fe en su capacidad para revelar un orden moral objetivo; este orden es al fin de cuentas el mismo dogma católico sobre la sexualidad.

Sin embargo, la existencia de un orden moral objetivo no está implícita en el constitucionalismo contemporáneo. Éste, si bien cree en la razón, no cree que ésta revele un orden moral objetivo idéntico al propuesto por la doctrina católica. En cambio, cree que la razón puede fundamentar el orden social imaginado por Constituciones que son producto de un momento histórico y un consenso político. Así, incluso la virtud propuesta por las Constituciones es una virtud contingente, distinta a la virtud perfeccionista del catolicismo. Por eso la vara para medir la virtud en las Constituciones liberales es “no hacer daño a terceros” y no, como en el derecho natural, la expresión de un orden moral objetivo que busca la perfección humana.

Por lo tanto, el tema del orden moral objetivo, y si éste existe o no, es la base de la tensión entre la interpretación constitucional propuesta por los abogados católicos y la del constitucionalismo liberal dominante. Porque aun cuando los abogados católicos hablan de instituciones legales bien conocidas —justicia, democracia, vida, igualdad—, las definen en términos filosóficos medievales de “esencia” y “substancia”, ajenos a la tradición liberal. Es decir, para los abogados católicos conservadores, justicia, democracia, vida e igualdad tienen una esencia metafísica, independiente de los consensos políticos y de los momentos históricos. En cambio, el constitucionalismo contemporáneo tiende a definir estos mismos términos como manifestaciones históricas concretas y contingentes (por ejemplo, la Colombia de la Constitución de 1991 o Brasil después de la

dictadura).⁸⁵ Y si bien en muchos casos puede haber acuerdos poco problemáticos entre ambas posiciones —por ejemplo, en la defensa de las condiciones para una vida digna—, las tensiones surgen en los temas descritos en este artículo, en especial en la definición de la vida presente en el huevo fertilizado.

Por volver al caso contra Costa Rica ante la Corte Interamericana, la existencia de una persona humana en el embrión que se produce *in vitro* es un argumento que, si bien es racional, requiere una razón trascendental. Lo único que permite afirmar que allí hay una persona humana porque está presente el inicio del proceso de la vida es la creencia de que la vida humana es una esencia, y que una vez que se da el inicio del proceso, está presente la esencia. Sin embargo, la argumentación por esencias es ajena a la razón moderna, más allá del ejercicio filosófico de ordenar el mundo en categorías. En otras palabras, comprender el mundo material a partir de la afirmación de la existencia de unas esencias transcendentales puede ser racional, pero ésta no es la razón de las Constituciones y de las leyes, fincadas en consensos políticos y en las contingencias históricas.

Además de las referencias implícitas a una realidad metafísica, un segundo problema constitucional enfrentado por los abogados católicos es el del poder de la Iglesia católica como institución y las muchas protecciones que exige a su independencia. Esta concepción de la separación Iglesia-Estado está basada en una definición de la libertad religiosa que difícilmente puede balancearse con otros derechos. Sólo así se da la po-

⁸⁵En términos kantianos, el constitucionalismo liberal puede ser trascendental, es decir, utilizar categorías independientes de la experiencia, pero no es trascendente, es decir, no tiene una existencia más allá de lo físico. Y el derecho natural católico, en cambio, a pesar de su defensa de la razón, es trascendente porque tiene una existencia divina.

sibilidad de una objeción de conciencia que no se modera frente a otros derechos, como el derecho a la no discriminación, por ejemplo. Pero además, es una separación que no se compadece del enorme poder económico y político de la Iglesia católica en países donde es la religión mayoritaria, que además a menudo han sido Estados confesionales. Esto presenta nuevos retos para la labor constitucional de la protección de las minorías, en especial cuando se trata de minorías discriminadas por la doctrina católica, como las personas con orientación sexual homosexual, pero en ciertos temas también las mujeres. ¿Cómo proteger a las minorías en estas circunstancias? ¿Cómo ponerle límites a una institución tan poderosa y rica? La solución de los abogados católicos, de que se respete la autonomía de la Iglesia, puede no ser siempre coherente con los valores del constitucionalismo liberal.

De hecho, la posición de la Iglesia frente a las mujeres y las personas homosexuales puede ser problemática más allá del reto de la independencia de las instituciones eclesiales, lo cual señalaría un tercer problema de fondo. Cada vez más, el constitucionalismo liberal defiende firmemente la no discriminación por sexo y orientación sexual. En contraste, el constitucionalismo de los abogados católicos defiende una concepción de la familia en la cual se honra a las mujeres sólo cuando asumen un papel tradicional de entrega y servicio, y excluye a las parejas homosexuales de la definición de familia. En ambos casos, la interpretación católica de los derechos somete la autonomía individual a la idea católica de la virtud: los comportamientos individuales, incluso los que no dañan a terceros, si no son virtuosos no están protegidos por la ley.

¿Encontrarán los argumentos católicos hogar en las democracias liberales americanas? Observadas desde un punto de vista amplio, las interpretaciones católicas son parte de la tradición constitucional surame-

ricana, por lo general bastante conservadora e incluso tomista en su argumentación. Lo novedoso es el constitucionalismo liberal, y su defensa de la igualdad y de los derechos sexuales y reproductivos. Esta defensa ha sido tan dinámica que ha llevado al catolicismo a aceptar el reto de argumentar sin referencia a la fe. Sin embargo, los argumentos de los abogados católicos se sostienen en la existencia de un orden moral universal, un orden trascendente e independiente de los consensos políticos y del contexto histórico, y que, en últimas, depende de la existencia de un Dios cristiano, petición de principio para el liberalismo constitucional.

La pregunta que queda abierta es si esta petición de principio, la de la existencia de un orden moral objetivo garantizado por la existencia de Dios, afecta la argumentación católica, o si podría llegarse a las mismas conclusiones con argumentos que no requieran una fundamentación trascendente. Como se ha señalado en este texto, el problema para argumentar que sí es posible para los abogados católicos convencer por la mera razón es la tensión sustantiva que permanece entre la criminalización del aborto y la exclusión de las parejas del mismo sexo del matrimonio, por un lado, y la defensa de la igualdad de sexos y de orientación sexual, por el otro. Por ejemplo, en términos del aborto, por lo general las cortes constitucionales han encontrado la necesidad de reconocer que involucra el derecho a la autonomía de las mujeres, mientras que los abogados católicos niegan que la autonomía femenina esté en cuestión. Este problema sustantivo se agrava con un problema procedimental: por lo general, el constitucionalismo liberal se resiste a la argumentación a partir de verdades morales absolutas, y en cambio busca ponderar consideraciones e intereses opuestos, ponderación que las posiciones católicas no permiten, por lo menos no sin mucha dificultad.

Por otra parte, es importante anotar que la integridad lógica de los argumentos no es siempre parte de los criterios de decisiones de cortes y legislaturas. No es seguro que la falta de consistencia entre los marcos lógicos de los compromisos liberales y los marcos lógicos de la fe lleve a las cortes y a los legisladores a rechazar las pretensiones argumentadas por los abogados católicos. De hecho, se trata de un tema profundamente político, en el que tiene una enorme influencia la capacidad de movilización social de los grupos en conflicto. Y a fin de cuentas, lo que suceda en los años por venir será el resultado del enfrentamiento político, de la capacidad de movilización y de la capacidad de llegar a compromisos o no entre ambos bandos en disputa, antes que la fuerza lógica de los argumentos.

FUENTES CONSULTADAS

- ALCÁNTARA, Liliana (2007), “Los virajes de Soberanes”, *El Universal*, México, 3 de junio, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/151489.html>
- APARECIDO DE OLIVEIRA, José (2008), “Zeus *versus* Prometeu o embate discursivonos artigos opinativos favoráveis e contrarios a pesquisa con células tronco embrionárias”, tesis de maestría, Universidade Methodista do Brasil, febrero, disponible en http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1246
- BAMFORTH, Nicholas y David A. J . Richards (2007), *Patriarchal Religion, Sexuality and Gender: A Critique of the New Natural Law*, UK, Cambridge University Press.

- BECERRIL, Andrea (2012), “Enfrenta a senadores panistas el tema de libertad religiosa y laicidad del Estado”, *La Jornada*, 31 de enero, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/31/politica/016n1pol>
- BENEDICTO XVI (2006), Encíclica *Deus Caritas Est*, 25 de diciembre.
- BLANCARTE, Roberto (2010), “Churches, Believers, and the State in Mexico”, en Andrew Verle y Jacqueline Peschard, *Mexico’s Democratic Challenges*, Palo Alto, Stanford University Press.
- _____ (2009), “The Changing Face of Religion in the Democratization of Mexico”, en Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame University Press.
- _____ (2008), “El porqué de un estado laico”, en George Liendo, Violeta Barrientos y Marco Huaco (comps.), *Fomentando el conocimiento de las libertades laicas*, Lima, Universidad de San Marcos/Red Iberoamericana por las libertades laicas/El Colegio Mexiquense/Libertades Laicas Perú.
- BUSS, Doris y Didi Herman (2003), *Globalizing Family Values the Christian Right in International Politics*, Minneapolis, University de Minnesota Press.
- CASTILHOS, Washington (2008), “La visita del Papa a Brasil, contexto y efectos”, *SPW Working Papers*, núm. 5, julio, disponible en http://www.sxpolitics.org/es/wp-content/uploads/2009/04/wp_2008_esp-final.pdf
- CAUDILL, David S. (2010), “On the Rhetorical Invention of a Failed Project: A Critical Response to Skeel’s Assessment of Christian Legal Scholarship”, *Seton Hall Law Review*, vol. 40, p. 971.

CDF (Congregación para la Doctrina de la Fe) (2004), *Sobre la colaboración entre hombres y mujeres en la Iglesia y en el mundo*, 31 de julio, Vaticano.

_____ (2003), *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3 de junio, Vaticano.

_____ (2002), *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 de noviembre, Vaticano.

_____ (1986a), *Carta sobre el cuidado pastoral de personas homosexuales*, 1 de octubre, Vaticano.

_____ (1986b), *Libertatis conscientiae*, 22 de marzo, Vaticano.

CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) (1981), caso núm. 2141, “Baby Boy contra Estados Unidos”, resolución núm. 23/81, 6 de marzo.

_____ (2004), caso núm. 12361, “Gretel Artavia Murillo y otros (Fecundación *In Vitro*) contra Costa Rica.

Consejo de Estado de Colombia (2009), Auto provisional ordenando la suspensión del Decreto 44 de 2006, 15 de octubre, expediente 2008 00256 00.

_____ (2008), Sala de los Contencioso Administrativo, Sección Primera, junio 5, radicación núm.: 11001 0324 000 2002 00251 01.

Consejo Pontificio para la Familia (2000), *La familia y los derechos humanos*, 21 de noviembre.

CORREA, Sonia (2010), “Brasil, Abortion at the Front Line”, disponible en http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2010/10/correa_brazil_abortion.pdf

Corte Constitucional de Colombia (2012), sentencia T-627, 10 de agosto.

_____ (2006), sentencia 355.

_____ (2001), sentencia C-647.

Corte Suprema de Justicia (2000), Costa Rica, Sala IV Constitucional, sentencia 2000-02306.

Declaración de Manhattan (2009), disponible en <http://www.manhattyclaration.org/the-declaration/read.aspx>

DELGADO, Álvaro (2003), *El Yunque: la ultraderecha en el poder*, México, Plaza y Janés.

DÖRING, Federico (2006), “Propuesta que reforma el primer párrafo y deroga el párrafo tercero del artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Gaceta Parlamentaria*, núm. 1918, enero 4, disponible en <http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/59/2006/ene/20060104.html>

Eltiempo.com (2009a), “Exige vigilar si se está respetando el derecho a la objeción de conciencia; Procurador pide más vías de control para la práctica del aborto”, 15 de mayo.

_____ (2009b), “Procurador instruye a funcionarios a que respeten el derecho de los médicos de oponerse al aborto”, 14 de mayo.

ESHER, Neil (2005), “Spotted History Aside Opus Dei Forges Close Campus Presence”, *The Daily Princetonian*, 22 de marzo.

Estado.com.br (2012), “Dilma barra fantasma do aborto e pede que ministra siga só ordens de governo”, febrero 17, disponible en <http://www.estado.com.br/noticias/impresso,dilma-barra-fantasma-do-aborto-e-pede-que-ministra-siga-so-ordens-de-governo--,834332,0.htm>

FINNIS, John (2011), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2º ed.

- GEORGE, Robert P., Sherif Girgis y Ryan T. Anderson (2010a), *Brief of Amicus Curiae in Support of Reversal and the Intervening Defendants-Appellants*, núm. 10-16696, caso 10-16696 09/24/2010, p. 1 de 35, ID: 7487115 DktEntry: 58-1, disponible en <http://www.ca9.uscourts.gov/datastore/general/2010/10/25/amicus12.pdf>
- _____ (2010), *What is Marriage?*, Harv. J. L. & Pub, núm. 34, Pol'y 245, invierno.
- GONZÁLEZ RUIZ, Edgar (2005), *Cruces y sombras, perfiles del conservadurismo en América Latina*, México, Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir.
- GULLO, Carla y Maria Laura Neves (2009), “A Mulher do Presidente”, *Marie Claire*, abril, núm. 217, disponible en <http://revistamarieclaire.globo.com/Marieclaire/0,6993,EML1697826-1739,00.html>
- HABERMAS, Jurgen y Joseph Ratzinger (2007), *The Dialectics of Secularization*, California, Ignatius Press.
- HUACO, Marco A. (2008), “Los dilemas de la aplicación del principio de laicidad en Iberoamérica”, en George Liendo, Violeta Barrientos y Marco Huaco (comps.), *Fomentando el conocimiento de las libertades laicas*. Lima, Universidad de San Marcos/Red Iberoamericana por las libertades laicas/El Colegio Mexiquense/Libertades Laicas Perú.
- JUAN PABLO II (1998a), “Fides et Ratio”, 15 de septiembre.
- _____ (1998b), Encíclica *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto
- _____ (1995a), “Carta del Papa Juan Pablo II a las mujeres”, 29 de junio.
- _____ (1995b), Encíclica *Evangelium Vitae*, 25 de marzo.
- _____ (1993), Encíclica *Veritatis Splendor*, 8 de junio.
- JUAN XXII (1963), *Pacem in Terris*, 11 de abril.

- KIRKPATRICK, David (2009), "The Conservative Christian Big Thinker", *New York Times*, diciembre 20, disponible en <http://www.nytimes.com/2009/12/20/magazine/20george-t.html>
- LEMAITRE RIPOLL, Julieta (2010), "Anticlericales de nuevo: la Iglesia católica como un actor ilegítimo en sexualidad y reproducción en América Latina", en Lourdes Peroni (ed.), *Derecho y sexualidades*, Buenos Aires, Librería.
- MCCRUDDEN, Christopher (2012), "Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialogue?", *Oxford Journal of Law and Religion*.
- _____ (2011), "Catholicism, Human Rights and the Public Sphere", *International Journal of Public Theology*, núm. 5.
- MCKINLEY BRENNAN, Patrick (2010), "Are Catholics Unreliable from to Democratic point of view?", *Law Working Paper Series Papers*, núm. 150, Villanova University School of Law.
- Ministerio de la Protección Social de Colombia (2006), decreto 444.
- MOYNE, Samuel (2010), *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press.
- MUJICA, Jaris (2007), *Economía política del cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el bio-poder*, Lima, Promsex.
- MURRAY, John Courtney y Walter J. Bughardt (2005), *We hold these truths: Catholic Reflections on the American on the American Proposition*, Nueva York, Rowman y Littlefield.
- ORDÓÑEZ, Alejandro (2003), *Hacia el libre desarrollo de nuestra animalidad*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- PABLO VI (1965a), *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre.

- _____ (1965b), Encíclica *Apostolicam Actuositatem*, 18 de noviembre, disponible en www.vatican.va/.../vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html
- PEPPARD, Michael (2012), “Paul Ryan Catholic Dissident”, *New York Times*, 15 de octubre.
- PLÁCIDO, Elizabeth (2010), *Challenging Religious Fundamentalisms in Mexico: The Separation of Church and State and the Reaffirmation of Women’s Reproductive Rights*, Washington, AWID/Catholics for a Free Choice.
- PRIETO, Vicente (2005), *Relaciones Iglesia-Estado: La perspectiva del derecho canónico*, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca.
- Procuraduría General de la Nación, Colombia (2010), “Proyecto de Ley Estatutaria presentada por la Procuraduría General de la Nación de Colombia para reglamentar la objeción de conciencia con exposición de motivos-Proyecto de ley por medio de la cual se reglamenta el artículo 18 de la Constitución Política”, disponible en <http://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/Proyecto%20Ley%20Objecion%20de%20Conciencia%20con%20Exposici%C3%B3n%20de%20Motivos.pdf>
- _____ (2011), Concepto ante la Corte Constitucional 5110.
- _____ (2010a), “Informe de Vigilancia de la Sentencia 355-06”, 15 de agosto, disponible en <http://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/INFORME%20A%20LA%20SENTENCIA%20C-355%20%28ebook%29.pdf>
- _____ (2010b), Concepto ante la Corte Constitucional 4876.
- Proyecto Legislativo* (2007a), núm. 478, Brasil.
- _____ (2007b), núm. 489, Brasil.
- RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 2º ed.

- RODRIGUES, Kauara, Juliano Alessyer, Natalia Mori y Soraya Fleischer (2010), *Religious and Political Fundamentalisms as a Threat to Women's Rights: Challenges in the Legislature in Brazil*, Awid y CFEMEA-Feminist Centre for Studies y Advisory Services.
- Senado de la República, México (2011), "Iniciativa del senador Alejandro Zapata", *Gaceta del Senado*, núm. 230, 17 de marzo, disponible en <http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=2&sm=3&fecha=2011/03/17/1>
- SIEGEL, Reva (2008a), "Dignity and the Politics of Protection: Abortion Restrictions Under Casey/Carhart", *Yale L. J.*, núm. 117, pp. 1694-1800.
- _____ (2008b), "The Right's Reasons: Constitutional Conflict and the Spread of Woman-Protective Antiabortion Argument", *Duke L. J.*, vol. 57, p. 1641.
- SHULMAN, Alex (2010), "Kulturkampf and Spite the Rehnquist Court and American Theoconservatism", *Law and Literature*, vol. 22, p. 48, primavera.
- SKEEL, David A. (2008), "The Unbearable Lightness of Christian Legal Scholarship", *Emory L. J.*, vol. 57.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, México (2010), Acción de Inconstitucionalidad 2.
- _____ (2008), Engrose, Acción de Inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007. Promovientes: Comisión Nacional de los Derechos Humanos y Procuraduría General. Ponente: ministro Sergio Salvador Aguirre Anguiano. Encargado del engrose: ministro José Ramón Cossío Díaz, México, Distrito Federal, 28 de agosto.
- Supremo Tribunal Federal de Brasil (2005), Acao Directa de Inconstitucionalidade, núm. 3510, 15 de mayo.

- UOL, *Notícias* (2012), <http://noticias.uol.com.br/ultnot/multi/2010/08/18/0402193668E49913C6.jhtm?debate-folhauol-nao-ha-mulher-a-favor-do-aborto-diz-dilma-0402193668E49913C6>
- VAGGIONE, Juan Marco (2010), “*Evangelium Vitae* today: how conservative forces are using 1995 Papal Enciclica to Reshape Public Policy in Latin America”, *Conscience* núm. 31 (3), pp. 23-30, Washington.
- VEGA, Arturo (2011), “Yunque, la organización secreta”, *El Universal*, 9 de enero, disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/735945.html>
- VELA, Estefania (2010), *Current Abortion Legislation in Mexico*, México, CIDE, disponible en <http://www.cide.edu/publicaciones/status/dts/DTEJ%2050.pdf>
- YOSHINO, Kenji (2010), “The Best Argument Against Gay Marriage and Why it Fails”, *SLATE*, 13 de diciembre, disponible en www.slate.com/id/2277781/

POLÍTICA Y RELIGIÓN. DESAFÍOS Y TENSIONES DESDE LO SEXUAL

JUAN MARCO VAGGIONE

INTRODUCCIÓN

Este capítulo pone en diálogo cruzado dos áreas de debates que pretenden, desde lugares diferentes, profundizar la democratización de la política: la laicidad y la sexualidad. Los debates sobre la laicidad vuelven a colocar en el centro de la escena la preocupación por los vínculos entre lo político y lo religioso. A pesar de que la influencia religiosa nunca terminó de retraerse, particularmente en nuestra región, las construcciones académicas y las agendas políticas vuelven a la preocupación por lo religioso y, junto a ella, al planteo sobre sus fronteras para lograr sociedades más plurales e igualitarias. La díada religión y política inunda los debates contemporáneos de complejas maneras, entre las que se destaca la construcción de una nueva geopolítica centrada en dimensiones religiosas. La presencia del “otro musulmán”, en los ámbitos internacional y nacional, puso en evidencia la fragilidad de las construcciones naturalizadas acerca de lo religioso obligando a replantear algunos de los postulados básicos de las ciencias sociales. En este contexto, la laicidad vuelve a recibir una destacada atención por la academia y la política como forma de regular la existencia de tradiciones religiosas conservadoras en contextos cada vez más plurales.

Los debates sobre la sexualidad también lo son sobre la democratización de la política. En particular, los movimientos feministas y por la diversidad sexual, más allá de su heterogeneidad, afirman la necesidad de desmontar una jerarquía sexual que, con eje en el matrimonio heterosexual y reproductivo, margina otras identidades y prácticas sexuales. Aquello que se reservaba a lo privado, que se invisibilizaba bajo las formas hegemónicas de pensar la democracia (liberal), se volvió, en cambio, eje de debates y reformas legales. Los conflictos y antagonismos sobre las formas de regular la sexualidad y la reproducción se materializan tanto en las conferencias internacionales de Naciones Unidas como en las políticas públicas de la mayoría de los países. Temáticas que hasta hace poco tiempo se colocaban en las márgenes de la legalidad, como las parejas del mismo sexo o la interrupción voluntaria de un embarazo, comenzaron a transformarse (aún incipientemente) en derechos. Las democracias develan lo sexual y, parcialmente, comienzan a instaurar reconocimientos y derechos que apuntan a pluralizar la sociedad y la política.

La política contemporánea, entonces, está atravesada por la religión y la sexualidad, que lejos de quedar subsumidas a lo privado, al afuera de lo político, son constitutivas de los debates sobre la construcción del derecho, la definición de la justicia, la comprensión de las principales exclusiones y marginaciones contemporáneas, entre otros. A pesar de que cada una de estas dimensiones apunta a un aspecto diferenciado de lo político, sus interacciones e influencias mutuas son innegables. Los debates sobre la sexualidad llevan, de forma directa, a debatir el rol de las religiones, a retomar el proyecto de la laicidad como horizonte normativo democrático. La politización de lo sexual que se ha dado en los últimos años politiza también lo religioso en distintas direcciones. Entre ellas, el avance de reconocimientos y derechos que amplíen la diversidad y liber-

tad sexual requiere del retraimiento de la influencia de lo religioso. También el análisis de las políticas religiosas requiere de una comprensión de lo sexual. Parte de la (re)politicización de las religiones que se observa en distintas regiones tiene que ver, precisamente, con la defensa de un modelo tradicional de familia que se considera amenazado por el pluralismo de las sociedades contemporáneas.

El propósito general de este trabajo es proponer algunas dimensiones sobre los entrecruzamientos entre lo religioso y lo político cuando se les piensa desde lo sexual. Para ello se presenta en primer lugar una reconstrucción de los principales marcos teórico-ideológicos utilizados para entender el interjuego entre religión y políticas, así como las principales limitaciones y tensiones de los mismos. En particular, se presentan los conceptos de secularización política y de laicidad que, aunque con acentos y focos diferenciables, son las principales narrativas para comprender lo religioso. Esta parte busca caracterizar de manera introductoria estos constructos teórico-ideológicos y sus principales limitaciones. Si bien un término como el de la laicidad sigue teniendo peso académico y político, es necesario iluminar sus limitaciones y tensiones para dar cuenta de las políticas de lo religioso como una dinámica compleja en las sociedades contemporáneas.

La segunda parte del artículo se concentra sobre la política sexual contemporánea y sus entrecruzamientos con lo religioso. En este sentido, se analiza la inclusión de la sexualidad como una dimensión pública y también su impacto sobre las formas políticas de lo religioso. Se considera las formas en que los movimientos feministas y por la diversidad sexual confrontan la influencia de la Iglesia católica en Latinoamérica y las complejas reacciones de la misma en defensa de un orden social que consideran amenazado. Finalmente, el texto presenta algunos ejes problemáticos para pensar los modelos normativos y analíticos que dan

cuenta de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Si por años la sexualidad fue marginada como dimensión analítica y política, su ingreso en las agendas empuja a reconsiderar y a desnaturalizar muchas de las construcciones con las que se da sentido al mundo social. Las formas de pensar la articulación entre lo religioso y lo político es, sin dudas, una de las construcciones más complejas para repensar y, en parte, el objetivo de este capítulo.

SECULARIZACIÓN POLÍTICA Y LAICIDAD

Las ciencias sociales son prismas desde donde se observa, pero también se construye la realidad social. Así, los conceptos y descripciones que proponen las diferentes disciplinas también conforman esa realidad. En este sentido, los debates sobre la secularización y/o la laicidad están impregnados por construcciones ideológicas sobre lo religioso. La religión ha sido una de las temáticas prevalentes sobre la cual no sólo se delimitaba un objeto de estudio sino que se construía un fenómeno y se establecían sus fronteras. Las ciencias sociales en tanto producto de la modernidad fueron solidificando una fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular y una marcada oposición entre lo religioso y lo político que se fue naturalizando.¹ El propósito de esta sección es presentar una caracterización introductoria sobre las teorías de la secularización y de la laicidad para luego identificar algunas de sus tensiones o limitaciones. Estas teorías, más allá de sus recorridos teóricos e históricos diferentes y de sus énfasis diferenciados, responden a una ideología de la

¹ Connolly, 1999.

modernidad que condiciona, entre otros aspectos, la comprensión de los vínculos entre lo religioso y lo político.

Entre los distintos aportes de las ciencias sociales, la teoría de la secularización funcionó por décadas como un paradigma hegemónico, aunque no necesariamente homogéneo, para comprender y construir los cambios de lo religioso. Si bien los antecedentes se retrotraen a clásicos como A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim o M. Weber, preocupados por la transición de sociedades tradicionales a modernas, fue en la segunda mitad del siglo XX cuando la teoría de la secularización fue desarrollada de forma más sistemática. Los autores que contribuyeron a esta formulación lo hacían desde distintas miradas y con diferentes focos, pero, en general, convergían en la búsqueda de entender (y pronosticar) el retraimiento de lo religioso en las sociedades contemporáneas.² La pregunta sobre lo religioso en las sociedades modernas es importante para el pensamiento sociológico; sin embargo, por varias décadas la teoría de la secularización proveyó las principales respuestas. Cuando sus postulados parecían no adecuarse a las distintas sociedades, se consideraba como un problema de esos contextos (una situación de excepción) más que una limitación de la teoría.

Sin pretender agotar el debate, la teoría de la secularización puede reconstruirse a partir de la propuesta de Casanova,³ que identifica tres subtesis que la componen: diferenciación de esferas, privatización de lo religioso y retraimiento de las creencias. Si bien están interconectadas, cada una de ellas ilumina una serie de dinámicas diferenciadas. El debate sobre el retraimiento, o no, en las formas en que las personas creen como resultado de la modernidad ha sido una de las caras más visibles

²Por ejemplo, Berger, 1967; Luckmann, 1967 o Wilson, 1966.

³Casanova, 1994.

de la teoría de la secularización. En particular, la sociología se ha debatido (lo sigue haciendo) de manera intensa sobre el peso de la identificación religiosa en la población.⁴ Un arsenal de datos e interpretaciones han estructurado este debate que, de algún modo, está atravesado por las particularidades de los distintos contextos geográficos. Ha sido común un fuerte desacuerdo sobre la salud de las creencias religiosas entre analistas de Estados Unidos, considerando la sostenida presencia de las mismas y de aquéllas de Europa Occidental, lo que comprueba, precisamente, el constante retraimiento de las identificaciones religiosas como resultado de la modernidad.⁵

Además de esta “secularización social” que hace referencia al retiro (pronosticado) de lo religioso de la cultura, de la vida cotidiana, la teoría también implica una “secularización política”.⁶ Ésta refiere a las formas en las que la modernidad impactó sobre la conformación de un campo político autónomo de lo religioso. La secularización política, entonces, se conecta con las otras dos subtesis identificadas por Casanova. Por un lado, la diferenciación apunta al proceso por el cual las esferas seculares y religiosas se distinguen y autonomizan como resultado de la modernidad. Esta diferenciación incluye, entre otras, a las ciencias, a la economía capitalista y al Estado.⁷ Así, la secularización implica un proceso de diferenciación y autonomía, de consolidación del Estado y de un campo político emancipado de las tradiciones religiosas. En este sentido, el proceso histórico de la modernidad implica, entre otras cuestiones, la trans-

⁴ Puede consultarse Pippa e Inglehart (2004: capítulo 1), en el cual se incluye diferentes teorías e hipótesis en este sentido.

⁵ Para un relevamiento del debate entre el excepcionalismo americano y el estadounidense, así como una propuesta superadora, véase Casanova, 2003.

⁶ Turner *et al.*, 2011.

⁷ Casanova, 1994.

ferencia del poder religioso al poder secular. Por supuesto que cada país, cada región, tiene su propia dinámica y características (suele afirmarse que los países católicos y los protestantes presentan dos modelos diferenciables), pero en general se asocia la profundización de la modernidad con el retraimiento de las religiones de lo político.

La otra subtesis relevante para comprender la articulación entre política y religión es la privatización de lo religioso. La modernidad debiera implicar, tanto analítica como normativamente, que la religión se limite a la esfera de lo privado. En este sentido, la secularización también presupone la distinción entre lo público y lo privado, siendo este último el espacio destinado para lo religioso. Lo público se piensa, entonces, como una arena exclusivamente secular que sirve como espacio común para superar las particularidades que se presupone que caracterizan a lo religioso. Lo religioso queda reservado a la esfera de lo privado y cualquier manifestación en contrario, intervención pública de las religiones, es un indicador de una modernización insuficiente. Así, la dicotomización religioso-secular se imprime, entonces, sobre la de privado-público. Al margen de la suerte de las creencias religiosas como resultado de la modernidad, esta última subtesis presupone que el espacio para la supervivencia de lo religioso en la modernidad es (o debería ser) la esfera de lo privado, el afuera de lo político.

Aunque la teoría de la secularización suele presentarse como un abordaje analítico que explica cambios históricos, es también una construcción ideológica sobre el rol que las religiones debería tener en la política contemporánea. La separación y autonomización sumada a la privatización no sólo se registran como datos históricos sino que también se inscriben como horizonte normativo para los sistemas democráticos. La teoría de la secularización, entonces, además de proponer una narrativa sobre di-

versos cambios en la articulación entre lo religioso y lo político como resultado de la modernización, también inscribe (de maneras más o menos explícitas) una construcción normativa sobre cuál debiera ser el espacio para lo religioso en las democracias contemporáneas. Este registro normativo suele identificarse con el concepto de secularismo, ya que una de sus acepciones significa, precisamente, los arreglos legales-institucionales que regulan la separación entre lo religioso y lo político (entre la Iglesia y el Estado) en las democracias contemporáneas.⁸

Dentro de los diversos constructos utilizados para hacer referencia a este nivel normativo, la laicidad es el más popularizado en Latinoamérica. Si bien tiene una genealogía teórica enlazada al proceso de secularización política de Francia (laicización), se le utiliza de diversas formas y en distintos contextos. El concepto de laicidad se separó del fenómeno (la experiencia específica francesa) y, de este modo, se utiliza como un término que refiere a distintas regulaciones sobre los vínculos entre lo religioso y lo político.⁹ Este uso extendido del concepto también lo transforma en un significante bajo el cual se incluye un complejo entramado de posturas y definiciones. Un número importante de estudios, que exceden el propósito de este artículo, analizan las distintas, y no necesariamente coincidentes, formas en las que la laicidad puede caracterizarse: laicidad en modelos republicanos o en modelos democráticos, laicidad militante (anticlerical) o laicidad de supervisión (*management*), laicismo incluyente o laicismo excluyente, laicidad de abstención o de confrontación, son algunas de las dicotomías que ejemplifican las distintas alternativas de

⁸ Casanova, 2009.

⁹ Blancarte, 2006.

definición.¹⁰ Estas dicotomías ponen en evidencia que, si bien la referencia a la laicidad ha ganado relevancia en la política contemporánea, bajo el mismo constructo teórico, circulan descripciones y programas políticos con diferentes (incluso a veces opuestos) significados.

Más allá de estos debates, pueden identificarse algunos rasgos que caracterizan el uso de la laicidad. Aunque es un término que suele asociarse al sistema legal, a la forma en que el derecho público regula el fenómeno de lo religioso, no se reduce a esto sino que también implica una forma de gobierno autónoma e independiente de las religiones. Si bien le da importancia al tema institucional y legal, la laicidad es también una propuesta conceptual vinculada a una forma de gobierno que asume un posicionamiento neutral e imparcial del poder político respecto a las diferentes religiones y creencias (tanto religiosas como no). Según la Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI,¹¹ la misma suele caracterizarse mediante tres principios principales: respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; y no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos. En este sentido, apunta al debate político y legal sobre el lugar de lo religioso en las instituciones públicas, siendo los adjetivos de autonomía y separación entre la sociedad política y el campo religioso los que caracterizan el modelo normativo que acompaña a la laicidad.

¹⁰No es el objetivo de este trabajo definir la laicidad, pero estas dicotomías son planteadas en los siguientes trabajos: Bauberot, 1994, y Willaime, 2008. También en América Latina se ha intensificado el número de análisis teóricos sobre la laicidad. Una compilación abarcativa con artículos de la región e internacionales es Blancarte, 2008. Ver recursos bibliográficos en el sitio web de la Red Iberoamericana de las Libertades Laicas: <http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades/> [Esta dirección no funciona]

¹¹ Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf>

Los debates sobre secularización y laicidad responden a tradiciones, experiencias históricas e incluso idiomas diferentes, pero tienen en común servir como paradigmas desde las cuales se da(ba) sentido a los vínculos entre lo religioso y lo político. Mientras que los debates alrededor de lo secular caracterizan la agenda académica anglosajona, el concepto de lo laico, en cambio, es popularizado por la política y la academia francesas y con un fuerte impacto en Latinoamérica. Sin embargo, ambos (secularización y laicidad) son constructos teórico-ideológicos desde los cuales se busca comprender y se construyen los vínculos entre lo religioso y lo político. Si bien puede exagerarse sus diferencias (que las tienen), es necesario también entender que tienen diversos rasgos en común.¹²¹² Ambas son narrativas sobre la forma en la que lo social, lo cultural y lo político se “liberan” progresivamente de lo religioso. En este sentido, los conceptos de secularización política y laicidad apuntan a describir cambios similares en las sociedades contemporáneas.

Ambos constructos también proponen modelos normativos en los cuales lo religioso queda marginado de lo político (privatización y/o separación de lo religioso de lo político). Así, tienen una concepción normativa donde el espacio para las religiones (al menos en sus formulaciones más tradicionales) es mínimo. En esta dirección, el concepto de secularismo y el de laicidad guardan correlatos en la defensa compartida de un sistema democrático que, de modos diversos, resguarde la política de las religiones. Más allá de la defensa que pueda hacerse de la teoría e ideología sostenida en estos constructos, es importante identificar algunas de sus limitaciones,

¹²¹²Incluso cuando se traducen mutuamente los conceptos entre el inglés y el francés, se habla de laicidad a la americana o laicidad a la francesa, así como del secularismo francés o del secularismo americano, mostrando cómo los términos son, en algún modo, intercambiables.

ya que permiten un panorama más complejo para comprender las articulaciones entre lo religioso y lo político en las sociedades contemporáneas.

Limitaciones desde una temporalidad postsecular

Los vínculos entre lo religioso y lo político están siendo repensados en los principales debates contemporáneos. La persistencia de las religiones obliga a repensar los marcos analíticos y normativos naturalizados para dar sentido a lo religioso. Lejos de retraerse, privatizarse o desaparecer, las religiones ocupan lugares destacados en la mayoría de las sociedades contemporáneas, que llevan a profundizar las críticas de la ideología y construcciones normativas y analíticas que se desprenden de la secularización y/o laicidad. El debate sobre el papel de lo religioso volvió a ser importante en la comprensión de las relaciones internacionales, las migraciones o los movimientos sociales, entre otras.

La temporalidad postsecular es uno de los conceptos que ha obtenido visibilidad para marcar este quiebre con la secularización política y la laicidad como paradigmas sobre la articulación entre religión y política. Si bien es un concepto multívoco y problemático, sirve como construcción teórica para indicar la necesidad de interrumpir la vigencia acrítica de las principales formas de comprender, y de construir, los vínculos entre religión y política. A pesar de sus limitaciones y de no tener un significado claro, su uso ha crecido en publicaciones y congresos para referir un momento (académico y político) que se caracteriza por interrumpir la hegemonía del secularismo y la laicidad en la construcción de lo político. Bajo este término pueden ubicarse una serie de posturas, no necesariamente coherentes, que van desde aquellos que consideran la necesidad de ajustar las teorías sobre la secularización y la laicidad

para que reflejen mejor los importantes cambios en la articulación entre religión y política hasta los que afirman que estas teorías deben ser abandonadas y superadas para poder dar cuenta de la política contemporánea.¹³

Al margen de si implica una ruptura o una reformulación, el concepto de postsecular hace referencia a una nueva temporalidad en la academia, en la cual las formas convencionales de comprender lo religioso se han interrumpido. Más que referir a un incremento de lo religioso en la política o en la sociedad, refiere a un cambio en la cosmovisión de aquellos académicos e intelectuales que consideraban como moribunda la religión en las sociedades contemporáneas.¹⁴ Así, las ciencias sociales se volcaron sobre la secularización y la laicidad identificando sus limitaciones y tensiones. Luego de ser una herencia indiscutida de la modernidad, de ser teorías que circulaban incluso cuando los datos sociales se encargaban de desmentir sus pronósticos, de ser horizontes normativos que se imponían como universales cuando respondían a tradiciones concretas, la secularización y la laicidad se vuelven objeto de sospecha y crítica tanto en un plano analítico como normativo.

En un plano analítico, las revisiones críticas ponen en evidencia diversas limitaciones de cada una de las subtesis que componen la teoría de la secularización o la laicización como proceso. En primer lugar, respecto al decrecimiento de las identidades religiosas, son numerosos los estudios que ponen de manifiesto que, empíricamente, esta predicción no se ha cumplido. Incluso en regiones como Europa, modelo y ejemplo para explicar el retraimiento de las identidades religiosas, la migración ha vuelto a incluir el tema de las creencias religiosas como una dimensión de debate político y académico. Ni la modernidad ni la globalización

¹³ Beckford, 2012.

¹⁴ De Vries, 2006.

han generado el decrecimiento de las identidades religiosas que se supuso implicarían. Lo que es importante destacar, sin embargo, es que se han producido importantes cambios en la forma de creer. Si bien no puede afirmarse que hayan disminuido las creencias religiosas, numerosos estudios sostienen que la gente cree de formas más diversas, plurales y autónomas. En este sentido, Peter Berger, luego de haber sido uno de los principales sostenedores de la teoría de la secularización augurando el retraimiento de lo religioso, pasó a ser uno de sus principales críticos al sostener que la modernidad, en vez de generar un retraimiento de las creencias religiosas, se caracteriza, en todo caso, por un mayor pluralismo de las mismas.¹⁵

La subtesis de la diferenciación de esferas ha sido críticamente considerada, poniendo en duda la clara demarcación que asume entre lo religioso y lo político. Una crítica es que el recorrido particular de la modernización occidental basado (al menos teóricamente) en una diferenciación y autonomía entre lo político y lo religioso, entre el derecho y la doctrina, pretende imponerse como un modelo único y universal ignorando el proceso de “modernidades múltiples”.¹⁶ Como se ha puesto en evidencia en los últimos años, precisamente aquellas regiones donde el Islam ha sido influyente, la modernización tiene otras características. Pero incluso dentro de la modernización occidental, estas fronteras están siendo desestabilizadas y repensadas. Por ejemplo, las fronteras entre lo religioso y lo secular han probado ser más porosas y móviles que lo asumido por el secularismo, criticando el mito occidental de una clara demarcación entre ambas.¹⁷ El cambio de la institución religiosa regulando

¹⁵ Berger, 1999.

¹⁶ Eisentadt, 2000.

¹⁷ Ver, como ejemplos, los diferentes artículos incluidos en Feldman, 2000.

la moralidad hacia el Estado moderno e integrando de manera plural diversos posicionamientos ha sido parte de un proceso histórico importante (aún incompleto), pero esto no implica (necesariamente) que la separación entre lo religioso y lo secular pueda ser diseñada de manera tan clara.

También la denominada privatización, que implicaba un proceso de despolitización de lo religioso, ha mostrado sus limitaciones. Según Casanova, un proceso opuesto se ha producido, un fenómeno de desprivatización, ya que las religiones, lejos de retirarse de la arena política, continúan siendo actores públicos. Son actores relevantes que participan de los principales debates con posicionamientos diversos y complejos, que en muchas circunstancias favorecen la democracia. Distintos estudios ponen en evidencia, retomando de algún modo la herencia de Tocqueville, cómo las religiones contribuyen de diversas maneras a los debates públicos. Dentro de esta bibliografía, puede mencionarse como ejemplo el papel que las instituciones religiosas en la conformación de movimientos sociales, en los procesos de transición democrática o en la recepción de inmigrantes frente a la marginación estatal.

También las ciencias sociales han puesto en crisis los principales modelos de la democracia que excluyen la posibilidad de lo religioso como dimensión legítima de la política. Lejos de ser una presencia marginal, lo religioso sigue influyendo (o siendo parte) de las políticas contemporáneas nacionales e internacionales. Esta presencia ha llevado no sólo a que lo religioso “vuelva a ser” una preocupación central de las ciencias sociales, sino también a revisar críticamente los presupuestos ideológicos sobre los que reposan el secularismo y la laicidad como modelos normativos. Particularmente en los últimos años se ha iniciado un profundo debate sobre el papel político de las regiones que, de modos

distintos, supera los principales postulados de las teorías basadas en el laicismo o el secularismo. Luego de décadas de vigencia sin mayores tensiones, estas teorías se quebraron como modelos teóricos y normativos, dando lugar a una serie de replanteos y lecturas superadoras. Una consecuencia importante de la temporalidad postsecular es la necesidad de pensar los marcos normativos con los que se construye la democracia, superando las concepciones que rotulan la presencia pública de las religiones como un proceso incompleto de secularización o como un malfuncionamiento del sistema democrático. Una especie de giro normativo se está produciendo en las ciencias sociales, por el cual la religión comienza a ser pensada como parte de las políticas contemporáneas, como una dimensión de las sociedades que no puede reducirse ni a lo premoderno ni a lo antidemocrático. Este debate excede, sin dudas, el propósito de este artículo, pero puede mencionarse a Habermas como un claro ejemplo en esta dirección: de haber sido uno de los principales defensores del secularismo, en tanto consideraba que la religión no tenía cabida en la esfera pública, en sus últimos trabajos argumenta a favor de la participación pública de las personas religiosas.¹⁸

Estos giros analíticos y normativos, esta temporalidad postsecular, desafían de manera directa los estudios y políticas sobre la sexualidad. Las agendas académicas y políticas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual han tendido a ser fuertemente seculares.¹⁹ Debido al rol de las principales religiones en el sostenimiento de regímenes patriarcales y heteronormativos, no es extraño que la dicotomización entre lo religioso y lo secular, la defensa de un espacio público secular, la laicidad del Estado y la privatización de las creencias hayan sido postulados sa-

¹⁸Habermas, 2008.

¹⁹Suele citarse como excepción el movimiento feminista durante el siglo XIX en Estados Unidos.

cralizados por gran parte de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Como se argumenta a continuación, lo religioso ha sido y continúa siendo, aunque de diferentes formas, uno de los desafíos analíticos y normativos para los movimientos feministas y por la diversidad sexual.

SEXUALIDAD, POLÍTICA Y RELIGIÓN

El impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual ha generado importantes cambios en la política contemporánea y, por lo tanto, en las formas de pensar lo religioso y sus fronteras. Luego de décadas de activismo, estos movimientos han logrado (de manera paulatina y aún insuficiente) incluir la sexualidad como parte de las agendas públicas democráticas. Es posible afirmar que en diversos países de la región los movimientos iniciaron una nueva etapa en la política sexual, logrando desplazar sus agendas desde la visibilidad o denuncia hacia el reclamo de derechos.²⁰ Si en un inicio la política sexual tenía como eje lograr desarmar la dicotomía público-privado que ubicaba a la sexualidad dentro del corsé de lo privado, de la no visibilidad política, los debates contemporáneos se dirigen ahora al reconocimiento de una serie de derechos que, bajo el rótulo de sexuales y reproductivos (DDSSRR), buscan desmontar la heteronormatividad y el patriarcado sostenido por el sistema legal. Prácticas que han sido históricas en Latinoamérica (como la anticoncepción, las relaciones sexuales entre personas de un mismo sexo o la interrupción voluntaria del embarazo, por ejemplo) se sacan de las sombras de la legalidad y se reconvierten en derechos y políticas públicas.

²⁰ Bajo el concepto de política sexual abarco las demandas del feminismo, así como del movimiento por la diversidad sexual.

El proceso de secularización política en conexión con lo sexual ha implicado un largo recorrido histórico. En diversos países de la región se produjo un importante proceso de secularización del derecho, particularmente en el siglo XIX, por medio del traspaso de funciones del campo religioso al secular. La Iglesia católica fue perdiendo el control institucional sobre lo sexual en manos de los recientemente conformados Estados, ya que, por ejemplo, el matrimonio dejó de ser una institución construida exclusivamente desde lo religioso (y por ende controlada), para comenzar a ser (también) una incumbencia estatal. Sin embargo, esta secularización de fines del XIX no necesariamente marcó una ruptura con la doctrina católica. Si bien el derecho construyó su propio andamiaje, el mismo reflejaba, en gran medida, al magisterio de la Iglesia. La Argentina, por ejemplo, se caracterizó por una serie de reformas legales destinadas, precisamente a articular el poder estatal sobre la población y desplazar al poder religioso. Entre ellas se destaca la ley de matrimonio civil de 1888 que, modificando el código civil, seculariza el matrimonio.²¹ Sin embargo, esta secularización no sólo reflejaba los contenidos de la doctrina católica sino que incluso, como lo pone en evidencia el caso de los hijos sacrílegos, el derecho secular se vuelve un instrumento de control de conductas y lineamientos que son exclusivamente del ámbito religioso.²² Durante todo el siglo XX, el derecho secular de este país fue parcialmente despojándose de esta herencia religiosa, borrando, por ejemplo, las diferencias entre hijos matrimoniales y extramatrimoniales y, finalmente, en 1988, sancionándose el divorcio.

²¹ La ley 1420 de educación común (1884), que establece entre otras cuestiones la enseñanza laica, la creación de los registros civiles (1884-1889) para estatizar la información sobre matrimonios, nacimientos y muertes, previamente en manos de la Iglesia católica.

²² Vaggione, 2011a.

De algún modo, los movimientos feministas y por la diversidad sexual llevan el despojarse de la herencia religiosa a un nuevo plano. Estos movimientos confrontan tanto el régimen legal como el moral sostenidos por la Iglesia católica, profundizando el alcance de la secularización. Por un lado, estos movimientos corren las fronteras sobre lo que hasta el momento era considerada la secularización del derecho. Si el divorcio marcó el final de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, estos movimientos cuestionan otro aspecto de la herencia católica: la conexión entre sexualidad y reproducción. Para la Iglesia católica, esta conexión es un marcador central de legalidad, mientras que las demandas de los movimientos sociales buscan, al contrario, institucionalizar en el derecho su ruptura. El acceso universal a anticonceptivos, la legalización del aborto o el reconocimiento de derechos a las parejas del mismo sexo buscan, de formas distintas, legitimar lo sexual al margen de lo reproductivo. Por otro lado, estos movimientos también corren las fronteras de la secularización respecto al régimen moral. La defensa por la libertad y diversidad sexual no se basa (exclusivamente) en el principio liberal de la privacidad o de la autonomía (lo que no está prohibido está permitido), sino confrontando una moral sexual sostenida (entre otras influencias) por la Iglesia católica. Estos movimientos buscan desmontar los estándares usados para gobernar las formas de acción, los juicios éticos y las manifestaciones públicas que construyen como inmorales una serie de identidades y acciones sexuales, desmontar un régimen de gobernancia reproductiva.²³

Quebrar la gramática política en la cual la Iglesia católica sentaba las fronteras culturales, morales y legales sobre lo sexual fue sin dudas un paso necesario para el avance de los movimientos feministas y por la

²³Morgan y Robert, 2012.

diversidad sexual. En Latinoamérica, el ingreso de los derechos sexuales y reproductivos a los debates políticos y legales muestra una etapa diferente en la lucha de estos movimientos, así como también en las reflexiones e indagaciones académicas sobre la sexualidad. Si politizar la sexualidad fue un propósito iniciático de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, y por ende un objeto de análisis central para los estudios sobre la sexualidad, en algunos aspectos este propósito puede considerarse parcialmente alcanzado. Estos movimientos han sido exitosos en lograr incorporar la sexualidad como una dimensión de la política contemporánea, en visibilizar lo sexual como espacio político, de estructuración desigual e injusta. Educación sexual escolar obligatoria, matrimonio para parejas del mismo sexo, aborto no punible para los casos de violación, una ley de identidad de género son ejemplos de un corrimiento en la política sexual Argentina que llevó, en pocos años, a transformar en leyes lo que hace no tanto eran reclamos por ser visibilizados. Si bien la situación varía en los diferentes contextos, en general se ha intensificado el debate sobre los DDSSRR.

El resquebrajamiento del poder hegemónico de la Iglesia católica no implica que la misma haya dejado de ser influyente sobre la política sexual. Al contrario, una vez que la jerarquía de la Iglesia católica pierde el poder de control de la agenda sobre la sexualidad (o dicho de otra forma, una vez que la sexualidad se politiza desde el feminismo y el movimiento por la diversidad sexual), se produce una mutación en las formas y estrategias del activismo religioso “conservador” que desplazan las formas de pensar los vínculos entre religión y política. Lejos de replegarse frente al ingreso de la sexualidad a las agendas públicas y a los debates legales, el activismo religioso conservador refuerza su presencia, instaurando nuevas estrategias para recuperar (o en algunos casos no

perder) el control sobre la legalidad y legitimidad de la sexualidad. Una serie de ejemplos apuntan en esta dirección. Frente al ingreso del aborto en los debates públicos, el activismo religioso politizó la anticoncepción de emergencia como abortiva en diversos países de la región. En vez de responder la demanda de legalización del aborto, construye como abortiva la anticoncepción, logrando desplazar, o postergar, el eje inscrito desde el feminismo. Frente a la sanción de algunos derechos sexuales y reproductivos (acceso a la anticoncepción, ligaduras tubarias o protocolos de abortos no punibles), el activismo religioso instaló la objeción de conciencia como estrategia para vaciar de eficacia estos derechos. Incluso en algunos contextos, ha logrado cambios legales que dificultan aún más el pluralismo y la libertad sexual.²⁴

De la fractura del poder hegemónico de la Iglesia católica lograda por los movimientos feministas y por la diversidad sexual emergen reacciones y rearticulaciones que muestran no sólo la vigencia política de las religiones sino también las posibilidades de mutar, transformar y adaptar su forma de intervención política. La agenda e impacto de los DDSSRR sobre la política tiene, como contracara, un nuevo tipo de activismo desde los sectores religiosos conservadores. Se propuso en otros trabajos el término de politización reactiva de lo religioso para captar, al menos parcialmente, algunas dimensiones en las formas de influencia política de sectores católicos en Latinoamérica.²⁵ Estos cambios responden a instrucciones y llamados que se han comenzado a realizar desde el Vaticano

²⁴Un caso de resonancia fue lo sucedido en México, donde el éxito del feminismo en la legalización del aborto en el DF fue seguido por una reacción conservadora que en diversos estados federados protegió de manera constitucional la vida desde el momento de la concepción.

²⁵Vaggione, 2005.

frente al impacto creciente de los movimientos y sus demandas.²⁶ Si bien se mantienen las formas tradicionales de influencia de la jerarquía católica (por ejemplo, la relación clientelar con los distintos gobiernos por la cual desde el Estado se protegen los privilegios de la Iglesia a cambio de apoyo y legitimidad política a los gobernantes), junto a ellas se han comenzado a desarrollar otras formas de influir en la política sexual que desafían los marcos teóricos y políticos utilizados.

Bajo el término de politización reactiva se acomoda una serie de mutaciones y desplazamientos en la articulación entre religión y política que involucran a los actores, a los argumentos y a las estrategias utilizadas para resistir los DDSRR. En el ámbito de los actores, son cada vez más visibles las autodenominadas organizaciones pro-vida o pro-familia. Así, agrupaciones de profesionales católicos (abogados, médicos, etcétera) y grupos específicamente creados para defender el magisterio de la Iglesia católica son la cara cada vez más visible del activismo católico conservador. Otro desplazamiento notable es el creciente uso de argumentaciones seculares en defensa de una tradición religiosa. Allí donde los movimientos feministas y por la diversidad sexual logran incluir sus demandas públicamente, los sectores en oposición cada vez más circulan justificaciones médicas, psicológicas, bioéticas o legales para rechazarlas. Finalmente, estos desplazamientos también impactan sobre las principales estrategias utilizadas por el activismo católico conservador. Debido a la centralidad del derecho en la política sexual contemporánea, comenzó a instrumentarse una serie de estrategias diferenciadas que van desde las directivas de la jerarquía católica a legisladores para evitar cambios

²⁶En particular, la encíclica *Evangelium Vitae* de mediados de los noventa marca un momento clave al construir el enfrentamiento entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte como uno de los clivajes políticos contemporáneos.

en el derecho o la lucha por la objeción de conciencia para vaciar de legitimidad las reformas realizadas hasta la judicialización de distintas políticas públicas para interrumpir su impacto.

Recapitulando, la actual etapa de la política sexual se caracteriza por un creciente pluralismo en las formas de construir la legalidad y legitimidad sexuales. Así, conductas antes invisibilizadas, incluso criminalizadas, o identidades marginadas comienzan a ser pensadas (por la sociedad y en el derecho) como legítimas. Pero esta etapa también presenta una complejización en las políticas de lo religioso. La Iglesia católica ha sido históricamente un actor poderoso sobre la sexualidad y, en los últimos años, se han producido importantes cambios en las formas de intervenir, como reacción a los avances de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Junto a la jerarquía católica y su forma histórica de ejercicio de poder, se despliega una serie de actores, argumentos y estrategias que dan lugar a articulaciones diferentes entre lo religioso y lo político. Sin desconocer los distintos debates sobre el vínculo entre Iglesia y Estado o religión y política en la región, es también necesario reconocer que el ingreso de la sexualidad como eje de los debates democráticos inaugura dinámicas diferentes y permite iluminar aspectos alternativos. Precisamente, a continuación se propone algunas tensiones y desafíos en la articulación entre religión, política y sexualidad.

DESAFÍOS Y TENSIONES

El propósito de esta última sección es identificar algunos desafíos y tensiones para comprender los vínculos entre religión y política en las democracias contemporáneas. Los mismos surgen del entrecruzamiento de dos argumentos presentados a lo largo del artículo. Por un lado, como se

propuso al inicio, el quiebre de la hegemonía de modelos analíticos y normativos basados en la secularización política o en la laicidad abre a un momento diferente para la tematización sobre la articulación entre religión y política. Sin desconocer que estas construcciones teórico-ideológicas siguen permeando la comprensión de lo religioso y la construcción de lo público (entre otras cuestiones), es importante también reconocer que se interrumpió su vigencia hegemónica y, desde diversos abordajes, comenzaron a cuestionarse (algunos de) sus postulados. Por otro lado, como se planteó previamente, el impacto de los movimientos feministas y por la diversidad sexual genera nuevas dinámicas en las políticas de lo religioso, algunas de las cuales exceden los marcos teóricos y analíticos utilizados para comprender las políticas de lo religioso. Las religiones cambian y también sus formas de intervención pública, ya que se adaptan a distintos contextos y problemáticas.

Estos dos aspectos (cambios en las agendas académicas y en las dinámicas políticas) nos ubican en una encrucijada relevante para repensar críticamente algunas tensiones y desafíos en las formas de analizar la relación entre lo religioso y lo político. Esto no implica, necesariamente, afirmar que los modelos imperantes basados en los constructos teórico-ideológicos de la secularización o la laicidad no propongan una solución para las mismas. Sin embargo, es importante identificar algunos aspectos problemáticos que suelen quedar invisibilizados o desplazados por estos modelos. Se propone a continuación dos ejes que requieren de novedosos análisis y políticas. En primer lugar, se hace referencia a las formas en las que las políticas de lo religioso desafían nuestra comprensión de lo público democrático. En segundo lugar, se señala los impactos que los movimientos feministas y por la diversidad sexual tienen sobre los campos político y religioso. Estos dos ejes aportan a la necesidad de desacra-

lizar la laicidad como discurso sobre lo público o, puesto en otros términos, a pensar una laicidad postsecular.

Eje 1. El conservadurismo religioso como parte de la democracia

Para que las agendas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual puedan materializarse (al menos en una región como Latinoamericana), fue necesario confrontar el poder religioso. Como se afirmó previamente, en el caso de la Iglesia católica, este poder se materializa en una serie de privilegios, formales e informales, que de maneras diversas obturan, o al menos entorpecen, la democratización de la sexualidad. Existe, entonces, una funcionalidad entre una política favorable a los DDSSRR y el secularismo o la laicidad como horizonte normativo democrático. Por ello, no es sorprendente que los discursos académicos y políticos favorables a cambios en la regulación de la sexualidad y la reproducción refuerzan la importancia de la separación entre Estado e Iglesia, de la autonomía entre religión y política, y de las formas de legitimidad democráticas.

Sin embargo, la laicidad no captura todas las formas políticas de lo religioso. Si bien continúa siendo una narrativa, un lente de análisis y una estrategia política valiosa para la región, también es necesario iluminar aquellas articulaciones entre lo religioso y lo político que exceden su alcance. En particular, se propone dos dinámicas del activismo religioso conservador contemporáneo que trascienden, de formas distintas, el acento en la laicidad como lente y estrategia.

a) Las instituciones religiosas como actores públicos legítimos.

Uno de los aspectos destacados en los análisis y políticas contemporáneas es, como se afirmara en la primera parte, reconocer las instituciones religiosas como actores legítimos de los debates públicos. Insistir sobre la necesidad de profundizar la secularización de la política (o laicización) en las democracias de Latinoamérica no significa (o no debiera significar) negar que las instituciones religiosas, y sus representantes, tienen derecho a participar en los debates públicos. Afirmar la separación y autonomía entre las esferas religiosas y seculares o defender la laicidad como un valor democrático no implica vaciar la política de lo religioso. Como está siendo señalado en distintos abordajes, las instituciones, las personas y las creencias religiosas también tienen derecho a participar de los debates públicos, incluso trayendo su bagaje cultural-religioso. La laicidad no implica (no debiera) el borramiento de lo religioso como una dimensión legítima de la política. Son necesarios entonces modelos analíticos y normativos que permitan compatibilizar los discursos sobre la laicidad y sobre la autonomía entre Estado e Iglesia, con aquellos que consideran las instituciones y creencias religiosas como parte legítima de los debates contemporáneos. En la actualidad hay un sinnúmero de posturas, que exceden este artículo, sobre cuáles son las nuevas fronteras por trazar (o si hay que trazar alguna) sobre la política de las religiones, pero puede afirmarse que son excepcionales los autores que continúan insistiendo en la necesidad de excluir lo religioso de la esfera pública democrática.

Para la política sexual, esto implica, entre otras cuestiones, considerar una articulación dual de la Iglesia católica.²⁷ Por motivos analíticos,

²⁷ Vaggione, 2011a.

es posible distinguir entre la Iglesia católica como institución religiosa y como actor público. Por un lado, es una institución religiosa que tiene un peso histórico y cultural relevante y un porcentaje mayoritario de creyentes. Como institución religiosa, tiene privilegios materiales y simbólicos que debilitan, en prácticamente todos los países de la región, no sólo la igualdad entre las distintas religiones sino también la autonomía del Estado. La Iglesia católica ha tenido (y aún continúa teniendo) un papel determinante en las políticas públicas respecto a la educación y la familia. En este aspecto, la laicidad es un discurso incuestionable: la región aún tiene pendiente la profundización de la laicidad tanto en el ámbito de las instituciones y poderes del Estado como en el de la cultura política. Sin embargo, es también un actor público y como tal defiende su postura en los debates contemporáneos. En esta intervención, la Iglesia no sólo defiende un magisterio sino también pone en circulación una construcción ética, una cosmovisión político-ideológica, que responde a su tradición. La jerarquía católica reclama su derecho (legítimo) a participar en una sinnúmero de cuestiones, dentro de las cuales la sexualidad ha adquirido una destacada relevancia. En este sentido, la laicidad se desvanece en su potencialidad analítica y normativa, ya que son las reglas del juego democrático, en todo caso, las que servirán como marco teórico y político para analizar y juzgar la participación pública de las jerarquías religiosas.

El desafío no es despolitizar la Iglesia católica sino encontrar en su politización las ventanas de oportunidades para profundizar la democratización de la sexualidad. Al participar como actor público, la Iglesia debería renunciar (voluntariamente o no) a los privilegios que defiende como institución religiosa. Si bien la participación política

de las instituciones religiosas es, de algún modo, inevitable en las democracias contemporáneas, esta misma participación también inscribe la importancia de despojarlas de privilegios para, de este modo, garantizar no sólo la autonomía del Estado sino la igualdad participativa de los distintos sectores.

b) El conservadurismo religioso como un movimiento social.

Otra de las dinámicas que tensiona la comprensión de los vínculos entre la religión y la política son los cambios y mutaciones del activismo religioso conservador. La politización reactiva de las religiones frente a los DDSSRR supera la secularización política y la laicidad como modelos analíticos y normativos. Como se afirmara previamente, se han dado importantes cambios y mutaciones en las formas de intervención política de los sectores religiosos tanto en el ámbito de los actores, como en el de discursos y estrategias. Junto a la jerarquía católica y los discursos basados en el magisterio de la Iglesia, son cada vez más visibles y con un mayor impacto el papel de las ONG auto-denominadas pro-vida/pro-familia, los discursos científicos y bioéticos o las estrategias judiciales en defensa de la postura oficial de la Iglesia católica. Podrá debatirse cuán democráticas y pluralistas son las posturas que se defienden, pero debe reconocerse que los canales, actores y estrategias utilizados instauran una política diferente en la cual la sociedad civil como arena democrática se vuelve un espacio privilegiado y se desplaza la fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular.

Debatir en términos de laicidad o secularización política deja fuera de foco el secularismo estratégico que caracteriza al activismo católico conservador. Si bien siguen defendiendo una doctrina religiosa fuertemente

dogmática y excluyente, lo hacen a través de canales, estrategias y discursos seculares. Incluso puede afirmarse que el activismo religioso conservador va adquiriendo la forma de un movimiento social (con una agenda conservadora). Las movilizaciones en las calles, la conformación de organizaciones y las estrategias judiciales utilizadas van mostrando que cada vez estamos frente a un movimiento social más que frente a una institución religiosa. Reducir este arsenal a un problema de insuficiente laicidad es invisibilizar uno de los cambios más relevantes en las formas de articulación entre religión y política sexual. La fuerte dicotomía religioso/secular que suele atravesar las políticas y análisis sobre lo sexual no termina de captar los cambios y mutaciones del activismo religioso conservador. Insistir en su carácter de religioso y, por ende, de riesgo para la laicidad es sólo iluminar una faceta del complejo y heterogéneo rostro del activismo católico conservador en las sociedades contemporáneas.

Eje 2. El impacto de los movimientos sociales sobre lo político y lo religioso

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual han impactado sobre la política y la religión generando también un arsenal de desafíos para las agendas sobre la laicidad o secularización política. En particular, en esta sección se presentan dos impactos de estos movimientos que, de algún modo, nos obligan a repensar los análisis y propuestas sobre los vínculos entre lo religioso y lo político, así como la laicidad como horizonte democrático. En primer lugar, estos movimientos, al desarmar la dicotomía público y privado, llevan la secularización de la sexualidad a una nueva fase. En segundo lugar, estos movimientos también han mo-

dificado el campo religioso, facilitando un pluralismo que rompe la asociación entre lo religioso y lo conservador en el plano sexual.

a) Profundización secularización sexual.

Como lo afirmáramos, la modernidad implicó una diferenciación de esferas, razón por la cual lo religioso ha ido perdiendo relevancia sobre las arenas sociales y políticas. La sexualidad ha sido una de estas arenas, tal vez la más complicada y resistente al proyecto de la modernidad. Otrora controlada de manera absoluta por las instituciones religiosas, su regulación fue, gradualmente, siendo absorbida por los Estados modernos que, a través del derecho, instauraron una jerarquía sexual de orden secular. En este sentido, la política de los movimientos feministas y por la diversidad sexual de las últimas décadas impacta no sólo renovando la importancia de la laicidad sino incluso moviendo las fronteras que la modernidad había trazado para el proceso de secularización de lo sexual. En particular, al desmontar la dicotomía público y privado, también logran que la demanda por la secularización llegue a espacios antes no politizados. No sólo saca a la sexualidad del corsé de lo privado sino que, en esa misma operación, pone en evidencia formas en las que lo religioso captura y gobierna lo sexual.

Si bien los movimientos feministas y por la diversidad sexual contribuyen a la defensa de la laicidad, es importante considerar que también cambian la forma de definir lo político. Corrieron las fronteras de lo privado, el límite de la democracia, para desestabilizar construcciones naturalizadas. No sólo confrontan a la Iglesia católica como un actor patriarcal y heteronormativo, sino también, al menos parcialmente, construyen una política diferente en la cual se confronta tam-

bién un régimen de verdad en términos de Foucault sostenido,²⁸ entre otras influencias, desde la Iglesia, el Estado y sus complejos solapamientos. No sólo ponen en juego una política y una legislación sexual que contradice los principales postulados del magisterio católico, sino que también politizan un modelo ético antagónico. Mientras la moral católica defiende una postura obsesionada con cómo, para qué, por dónde y con qué fines se realiza el acto sexual, estos movimientos tienen una construcción ética de tipo relacional en el cual la autonomía y libertad para decidir respecto al placer son los valores fundantes.²⁹ No sólo lo estatal se vuelve materia de disputa política a través de la incorporación de los DDSRR, sino que también, al desmontar la dicotomía público-privado, las construcciones culturales-éticas son parte del debate político.

Sin desconocer que la defensa de la laicidad tiene importancia para la autonomía del Estado y la formulación del derecho, estos movimientos, al menos parte de ellos, presentan una construcción de lo política que excede este ámbito institucional. Esta política busca desmontar una construcción de significados, una circulación del poder que va más allá de la propuesta normativa de la laicidad como horizonte democrático. Lo que está en cuestión es la producción de la verdad sobre lo sexual así como los “sistemas de poder que la producen y la mantienen, y los efectos de poder que induce y que la acompañan”.³⁰

b) Más allá de lo religioso-secular: pluralismo religioso.

Contradiciendo los pronósticos de la modernidad, como se afirmara previamente, las identidades religiosas no han retrocedido en las so-

²⁸ Foucault, 1992.

²⁹ Seidman, 1997.

³⁰ Foucault, 1992: 189.

ciudades contemporáneas. Más allá de las diversas explicaciones, la identificación de las personas con lo religioso sigue siendo una característica de las sociedades contemporáneas. Esta “supervivencia” de las creencias es relevante para la política de los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Una lectura mayoritaria plantea una fuerte oposición de los movimientos feministas y por la diversidad sexual frente a las identificaciones religiosas, ya que tanto el cambio legal como el cultural que requieren suele ser dificultado (si no impedido) por la supervivencia e intensidad de los sentimientos religiosos. Tanto en la población como en los jueces o legisladores, la fuerte identificación con las tradiciones religiosas juega como un obstáculo para la posibilidad de los DDSSRR. Sin embargo, va tomando fuerza una lectura divergente, aunque compatible: las identidades religiosas también pueden ser una posibilidad para la democratización de la sexualidad en sus distintos niveles. Si bien las creencias religiosas no han (necesariamente) retrocedido, las formas en las que las personas creen se han vuelto más dinámicas y complejas.

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual han impactado sobre el sistema de creencias intensificando su pluralismo y heterogeneidad. Junto a la lectura que marca el papel conservador de lo religioso frente a la sexualidad, se ha ido conformando otra serie de estudios que muestran una faceta menos visible tanto analítica como políticamente: lo religioso como una arena favorable a la libertad y a la diversidad sexual. Lo religioso es dinámico, cambiante, y ha sido permeado de diversas formas por las agendas y propuestas de estos movimientos sociales. Sin desconocer que aún las jerarquías religiosas son actores influyentes sosteniendo el patriarcado y la heteronormatividad, las religiones también se han evidenciado como heterogé-

neas, en las cuales conviven construcciones antagónicas sobre lo sexual. Cada vez son más visibles las tradiciones religiosas que, impregnadas de lecturas feministas y *queer*, reconstruyen sus interpretaciones, los líderes religiosos que públicamente apoyan aspectos de los DDSSRR o las personas creyentes que se movilizan para garantizar un orden sexual más democrático. En Argentina, por ejemplo, esta heterogeneidad religiosa fue un aspecto político relevante en la aprobación del derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo. Por un lado, referentes evangélicos y católicos se pronunciaron activamente en apoyo al cambio legal, oponiéndose a la jerarquía y doctrina oficial. Por otro lado, algunos legisladores católicos fundaron su aceptación de la reforma legal durante el debate parlamentario por medio de argumentaciones religiosas, oponiéndose a la postura oficial del Vaticano.³¹

La defensa de la laicidad debe ir acompañada, entonces, de una desesencialización en las formas de definir lo religioso. Un riesgo de posturas basadas en la laicidad es reproducir construcciones sobre lo religioso que invisibilizan la complejidad del fenómeno. Entre los distintos desafíos que esto abre para los movimientos feministas y por la diversidad sexual, puede mencionarse la importancia de articular la identificación religiosa como parte de la subjetividad política.³² Estos movimientos tienden a construir una subjetividad política fuertemente secularizada. Desde esta mirada, no sólo el Estado y la esfera pública deben vaciarse de lo religioso, sino también las identidades requieren de un alejamiento de las creencias religiosas para, de este modo, permitir una agencia favorable a la libertad y la diversidad sexual. Sin

³¹ Vaggione, 2011b.

³² Braidotti, 2008.

embargo, como se afirmó, las creencias religiosas siguen permeando la subjetividad política, lo que desafía a las teorías sobre la sexualidad a reconsiderar lo religioso como una fuerza favorable para el cambio social (y legal) en el ámbito de las construcciones del sujeto. Más que despojar al sujeto de sus identificaciones religiosas, se trata de rescatar las formas en las que los-las sujetos reconstruyen lo religioso de manera favorable a la libertad y diversidad sexual.

¿HACIA UNA “LAICIDAD POSTSECCULAR”?

Una tensión recorre las formas de pensar las religiones en la política sexual contemporánea. Por un lado, la necesidad de reforzar la laicidad para posibilitar sociedades más plurales y democráticas. Por diversos motivos (en los que se conjuga la historia y la cultura de la región), la Iglesia católica imprime una gramática política que requiere de la laicidad como modelo, como estrategia, como análisis. Con sus limitaciones y críticas, la laicidad ofrece un horizonte normativo, una construcción de lo público, relevante para sociedades como las latinoamericanas. El poder la jerarquía católica sigue limitando la democratización de la sexualidad y se activa, de formas diversas, en defensa de una construcción del derecho acorde con su magisterio. La política sexual pone en evidencia, tal vez más que otra temática, la insuficiente laicidad en la constitución del Estado, en las dinámicas políticas y en la construcción del derecho. No sin razones, la laicidad vuelve a aparecer como una promesa, como un horizonte normativo que debe guiar la política para, de este modo, alcanzar sociedades donde la justicia sexual sea posible.

Por otro lado, el concepto de lo postsecular, en tanto temporalidad académica, presenta un panorama diferente. Las predicciones y propues-

tas de la modernidad respecto a lo religioso (entre las que puede inscribirse la laicidad) mostraron sus limitaciones como arsenal analítico y normativo. Ni lo religioso se retiró ni la democracia puede pretender su completa privatización. Los saberes sobre los que se asienta el secularismo como ideología de la modernidad comienzan a ser desacralizados. Así, la fuerte dicotomización entre lo religioso y lo secular o la marcada incompatibilidad entre lo religioso y lo político dejan de ser marcadores de modernización o democracia. Las ciencias sociales comenzaron a desmontar, a revisar críticamente, esta construcción de lo religioso que, respondiendo a la modernidad como ideología, distorsionaba las formas de lo religioso en las sociedades contemporáneas.

Esta tensión también recorre al capítulo, ya que, si bien se reconoce la importancia teórica, política y estratégica de la laicidad para una agenda favorable a los DDSSRR, también es necesario reflexionar sobre sus límites y tensiones. Es necesario desacralizar la laicidad para poder, de este modo, también considerar que aspectos de la política de las religiones son invisibilizados y/o desdibujados. En la primera parte el artículo señala algunas limitaciones que se han planteado en relación con la secularización y la laicidad como teorías descriptivas y prescriptivas en la política contemporánea. Gran parte de los diagnósticos y los esquemas normativos que las ciencias sociales construyeron para comprender la articulación entre lo religioso y lo político han mostrado, si no sus limitaciones, al menos la necesidad de ser replanteados. La segunda parte identifica algunos desafíos y tensiones que se abren como resultado de la política sexual contemporánea. Los cambios generados por los movimientos feministas y por la diversidad sexual desafían los principales postulados analíticos y normativos desde los cuales suele darse sentido a lo religioso.

Desacralizar la laicidad no implica descartarla como horizonte normativo sino relativizarla en sus potencialidades liberadoras respecto a la sexualidad. Sin dudas, la laicidad ofrece un complemento importante para la democracia, en tanto que busca profundizar el pluralismo y garantizar la heterogeneidad cultural. Pero la laicidad, como se argumentó, captura parcialmente la presencia de lo religioso en la política sexual. Importantes formas de articulación entre lo religioso y lo político se presentan más allá de la laicidad. Una política que busque ampliar los límites culturales y legales de la sexualidad debe reconocer los complejos cambios que se han dado en las formas públicas de lo religioso y pensar críticamente el secularismo como ideología de la modernidad. Por ello, es necesario una defensa crítica de la laicidad, una construcción postsecular de la misma, que permita revisar los principales presupuestos ideológicos que obturan la comprensión contemporánea de lo religioso.

Sin dudas, la laicidad es un horizonte normativo relevante para una región como la latinoamericana, donde los solapamientos entre Estado e Iglesia son aún problemáticos, pero también es importante superar la construcción de lo público democrático como exclusivamente secular. Si bien la laicidad capta en Latinoamérica un proceso incompleto de diferenciación y autonomía entre la religión y la política, esto no implica una despolitización de lo religioso. En el equilibrio de esta doble articulación sobre lo religioso (defensa de la laicidad y reconocimiento de lo religioso como dimensión de la esfera pública democrática), que podría sintetizarse con la formulación paradójica de una “laicidad postsecular”, se conjuga gran parte de la política sexual contemporánea.

FUENTES CONSULTADAS

- BAUBEROT, Jean (1994), "The Two Thresholds of Laicization", en Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi-Nueva York, Oxford University Press.
- BECKFORD, J. A. (2012), "SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 51(1), pp. 1-19.
- BERGER, Peter (1999), *The Desecularization of the World*, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center.
- _____ (1967), *The Sacred Canopy*, Nueva York, Doubleday.
- BLANCARTE, Roberto (coord.) (2008), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Colegio de México.
- _____ (2006), "Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal", en Norberto da Costa (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entro lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH.
- BRAIDOTTI, Rossi (2008), "In Spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism", *Theory, Culture and Society*, vol. 25 (6), pp. 1-24.
- CASANOVA, JOSE (2009), "The Secular and Secularisms", *Social Research: An International Quaterly*, vol. 76, núm. 4, invierno, pp. 1049-1066.
- _____ (2003), "Beyond European and American exceptionalism. Toward a Global Perspective", en G. Davie, P. Heelas y L. Woodhead (eds.), *Predicting Religion*, Aldershot, 2003.
- _____ (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.

- CONNOLLY, William E. (1999), *Why I am not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DE VRIES, Hent (2006), “Introduction: Beyond, Around and Before the Theologico-Political”, en Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Nueva York, Fordham University Press.
- EISENTADT, Shmuel (2000), “Multiple modernities”, *Daedalus*, núm. 129, Cambridge, pp. 1-29.
- FELDMAN, Stephen M. (ed.) (2000), *Law and Religion: A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.
- FOUCAULT, Michel (1992), “Nietzsche, la genealogía, la historia” y “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- HABERMAS, Jürgen (2008), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- LUCKMANN, Thomas (1967), *The Invisible Religion*, Nueva York, Macmillan.
- MARTIN, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
- MORGAN, Lynn y Elizabeth Roberts (2012), “Reproductive Governance in Latin America”, *Anthropology & Medicine*, núm. 19 (2), pp. 241-254.
- PIPPA, Norris y Ronald Inglehart (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEIDMAN, Steven (1997), *Difference Troubles. Queering Social Theory and Sexual Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, Bryan *et al.* (2011), “Introduction”, en Jack Barbalet, Adam Possamai y Bryan S. Turner (eds.), *Religion and the State: A Comparative Sociology*, Anthem Press, Nueva York.

- VAGGIONE, Juan Marco (2011a), “Notas a la reedición de la tesis de Cárcano”, en Ramon J. Cárcano, *De los hijos adulterinos, incestuosos y sacrílegos*, Córdoba, Editorial Universidad Católica/Universidad Nacional de Córdoba.
- (2011b) “Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage and Lawmakers’ Catholic Identity in Argentina”, *University of Miami Law Review*, vol. 65, núm. 3, primavera.
- (2011c) “Texto panorámico: sexualidad, religión y política en América Latina”, en Sonia Correa y Richard Parker (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, intersecoes e paradoxos*, Río de Janeiro, Sexuality Policy Watch, disponible en http://www.sx-politics.org/pt/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf
- (2005) “Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious”, *Social Theory and Practice*, vol. 31, núm. 2, pp. 233-255.
- WILLAIME, Jean-Paul (2008), “The paradoxes of Laïcité in France”, en Eileen Barker (ed.), *The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford*, Aldershot, Ashgate.
- WILSON, Brian (1966), *Religion in Secular Society*, Londres, C.A. Watts.

LAICIDAD Y SÍMBOLOS RELIGIOSOS

ROBERTO SABA

LAS DOS DAMAS DE TRIBUNALES

El Palacio de Justicia de la Nación Argentina es el edificio más antiguo y clásico de todos los que albergan a los tribunales del sistema federal de cortes en la Ciudad de Buenos Aires. El cuarto piso lo ocupa la Corte Suprema de Justicia, el tribunal de máxima jerarquía de ese sistema. Se accede al *hall* principal de la planta baja por la céntrica calle Talcahuano a través de unas amplias escaleras. Luego de subirlas, uno se encuentra en un enorme salón presidido por una imponente estatua de bronce de unos cuatro metros de altura, obra del escultor Rogelio Iruytia. La imagen, erigida allí en 1959, nueve años después de la muerte del artista, es diferente a las tradicionales alegorías de la justicia: como en muchos otros casos, se trata de una joven mujer, pero en esta ocasión las manos de la dama no sostienen una balanza ni esgrimen una espada. Sus brazos están extendidos hacia adelante y sus ojos cerrados no están vendados. Parece expresar la noción de equilibrio y, quizá, también de ceguera frente a la identidad de las partes y aquello sobre lo que los magistrados deben juzgar.

El 28 de febrero de 2002, la Corte Suprema de Justicia de la Nación accedió al pedido de un grupo de particulares y autorizó colocar la imagen de la Virgen María Reina de la Paz Medjugorje a los pies de la estatua

de Irurtya en el *hall* central del Palacio de Justicia. Las representaciones de las dos damas dominaban el espacio de ese amplio *hall* central. Ambas en una misma línea vertical donde la oscura imagen de bronce de la ley extiende sus manos por sobre la imagen religiosa como si la primera amparara a la segunda. Si bien la autorización de la Corte se extendía sólo por el mes de marzo, cuando ya corría el mes de mayo la imagen continuaba allí, perseverante. Personas de credo católico comenzaron a tomar el hábito de acercarse a realizar sus plegarias delante de la imagen religiosa. Cuando el número de los feligreses crecía, se establecieron, supongo que por ellos mismos, dos horarios diarios para orar frente a la Virgen de Tribunales. En ese momento, una organización no gubernamental con sede en Buenos Aires dedicada a la protección de los derechos constitucionales por medio del litigio de interés público, la Asociación por los Derechos Civiles (ADC),¹ se presentó ante la Administración General de la Corte y solicitó el retiro de la imagen sobre la base del argumento de que su permanencia en el *hall* de entrada del Palacio de Justicia era contrario al tratamiento igualitario que los tribunales debían asegurarles a aquellos que dirimieran sus conflictos ante ellos. El 9 de mayo llegó a la ADC la noticia de que la imagen había sido reemplazada por otra, la Virgen del Rosario de San Nicolás. La ADC solicitó su retiro, pero no recibió respuesta. El 7 de abril, y ante el silencio de la Corte, la ADC interpuso una acción de amparo ante una jueza de primera instancia. El argumento principal allí esgrimido fue que la decisión del más alto tribunal de la Nación de autorizar la instalación de una imagen religiosa en el *hall* de entrada del Palacio de Justicia confrontaba el principio de neutralidad e imparcialidad que el Poder Judicial debe respetar, pues los

¹ Organización de la cual fui director ejecutivo entre 2001 y 2009.

justiciables podrían desprender de aquella decisión que los jueces comparten las creencias de una religión específica y que, por lo tanto, no serán juzgados con ecuanimidad. Tres jueces de los nueve integrantes que entonces conformaban la Corte Suprema, Enrique Petracchi, Augusto Belluscio y Juan Carlos Maqueda, manifestaron públicamente su acuerdo con los argumentos de la ADC, y estimaron que debía aceptarse el planteo. Petracchi señaló: “En cuanto se ubica la imagen en un sitio relevante de la sede de un Poder del Estado que (aunque resulte tautológico) ejerce el ‘poder’, aquél resulta institucionalmente comprometido con un culto con el que comulga sólo una parte de quienes lo integran y de los justiciables que a él recurren. El mentado compromiso institucional se acercaría peligrosamente a la adopción de una ‘religión del Estado’ [...] En cuanto a los justiciables que concurren a los tribunales, se pueden producir los ya señalados efectos de discriminación y presión sobre sus legítimas convicciones en la materia”. El tribunal federal en lo contencioso administrativo aceptó la acción de amparo interpuesta por la ADC el 25 de noviembre de 2003 y le dio la razón a la demandante. La jueza a cargo señaló que su decisión se alineaba con lo que ya había sido comunicado por el presidente de la Corte Suprema de Justicia, Enrique Petracchi, quien, en el marco del debate interno de su tribunal sobre el caso, había entendido que la instalación de la imagen “revelaría una implícita, pero no por ello menos clara, adhesión a un credo, en detrimento de otros”.² Por su parte, el juez Augusto Belluscio, en el mismo contexto, había señalado que la instalación de la imagen se había realizado sin que mediara “ningún acto administrativo [que] lo hubiera autorizado”.³ La noticia de la sentencia de la jueza del Tribunal de Primera Instancia fue

² Véase ADC, 2003.

³ *Idem*.

recogida por los principales medios del país y muchos editores de medios gráficos dieron a la novedad la tapa de los periódicos. A partir de ese momento, una cantidad impresionante de llamados telefónicos bloquearon las líneas de la ADC. La mayoría provenían de periodistas de radio y televisión que querían hacer notas, pero también muchas eran personas que expresaban insultos, agravios o nos deseaban los más horribles de los males —recuerdo un email advirtiendo sobre una lanza que atravesaría nuestras lenguas—. Para nuestra sorpresa, la reacción de los medios, que atendimos sin excepción en una especie de afán pedagógico, fue adversa o muy crítica. Las preguntas que nos hacían indagaban sobre cuáles eran nuestros motivos para solicitar la remoción de la imagen religiosa, cuál era nuestra propia religión o cuáles eran nuestros fines últimos con esta acción. Sólo recuerdo un único periodista que apoyaba la acción de la ADC; el resto la impugnaba en forma generalizada. Uno de los críticos incluso puso al aire en su programa de radio al jefe de Gabinete de Ministros del Gobierno Nacional de aquel momento, quien afirmaba enfáticamente que de ningún modo removería las imágenes religiosas que yacían depositadas debajo del vidrio que cubría su escritorio, cuando nadie le había pedido tal cosa. Esa tarde asistí a un programa de televisión donde fui entrevistado por cinco periodistas al mismo tiempo durante dos bloques. El primero, a modo de bienvenida, me disparó: “lo que ustedes reclaman es inconstitucional”. Mi sorpresa fue indescriptible por semejante afirmación, a lo que respondí que nuestra Constitución no establecía ninguna religión de Estado y que la causa iniciada se apoyaba justamente en derechos y principios constitucionales. El periodista se refería a lo establecido en el artículo 2 de la Constitución Argentina que expresa que “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”, pero que la mayoría de los intérpretes sostienen que se refiere sólo a un soste-

nimiento económico, pues de otro modo entraría en conflicto con derechos tales como la igualdad ante la ley (artículo 16) o la libertad de profesar libremente el culto que se desee (artículo 14).⁴ El conductor del programa, en el segundo bloque, me indagó acerca de mis propias creencias religiosas, a lo que no respondí, pues, sostuve, no estábamos allí para hablar de ellas, sino de la causa constitucional que había sido dirimida en la justicia. Esa noche, fui a cenar a un restaurant del centro de Buenos Aires con un amigo, que casualmente profesa con enorme convicción la fe católica. Mientras comíamos se acercó una pareja de personas de unos 60 años cada una. El señor me preguntó si yo era la persona que había estado en televisión aquella tarde. Cuando respondí afirmativamente, me dijo: “quiero felicitarlo por lo que han hecho”. Primero me sorprendí, pues nadie nos había felicitado aquel día, pero rápidamente comprendí que se trataba de una ironía, pues el señor, que luego supe que era un juez de Cámara de Apelaciones de la Nación, según lo dijo su esposa, me increpó preguntándome si no teníamos nada mejor que hacer con nuestro tiempo que andar solicitando el retiro de imágenes religiosas de los edificios de tribunales. La mujer que lo acompañaba decía, en un tono de voz muy elevado, que las cosas no terminarían ahí, pues “somos mayoría”, supongo que refiriéndose a quienes profesan la fe católica en Argen-

⁴El profesor Humberto Quiroga Lavié, por ejemplo, sostiene que tal invocación “expresa la fe del pueblo argentino, pero sin calificar a Dios. Puede ser tanto el Dios de los católicos como el de los judíos. El Dios de los fervientes creyentes como el de los agnósticos que solamente afirmen los dictados de su conciencia o imperativo categórico universal como guía de sus actos” (Quiroga Lavié, 1997: 10). La profesora María Angélica Gelli, por su parte, afirma que “en armonía con la invocación a Dios efectuada en el Preámbulo —teísta pero no confesional— [...] la República Argentina no adoptó una religión de Estado en su Constitución, aunque el gobierno federal está obligado al sostenimiento del culto católico” (Gelli, 2008: 32). El miembro de la Corte Suprema y prestigioso académico Carlos Fayt afirma que “es de hacer notar que en nuestro país no existe religión oficial o religión del Estado, reduciéndose el sistema a la ayuda financiera a la Iglesia católica, sin que esto implique decaimiento o menoscabo a la libertad de cultos” (Fayt, 1985: 347). También Bidart Campos afirma que “no llegamos a advertir que la Iglesia católica sea una Iglesia oficial, ni que la religión católica sea una religión de Estado” (Bidart Campos, 2005: 543).

tina. Luego, tras ser llamado por mi compañero de mesa, el gerente del lugar les pidió a quienes nos increpaban que se retiraran. Mi amigo, que había salido en mi defensa, me confesó su vergüenza ajena por aquella reacción de personas que compartían su fe.

La Corte Suprema consintió la sentencia, aunque dos de los jueces disientían con esta postura, Antonio Boggiano y Roberto Vázquez, a la sazón, dos de los jueces conservadores designados bajo la presidencia de Carlos Menem. De este modo, el Tribunal ordenó el retiro de la imagen religiosa, operación que estuvo a cargo del subintendente Juan Das Dores, y que tuvo lugar en enero de 2004, en medio del periodo en el que los tribunales argentinos cierran por vacaciones y los pasillos de sus edificios devienen desiertos. La remoción de la imagen se fundaba, aparentemente,⁵ en lo decidido por la jueza del Juzgado Nacional en lo Contencioso Administrativo núm. 5, en los autos Asociación de los Derechos Civiles (ADC) y otros c/Estado Nacional-Poder Judicial de la Nación, nota 68/02, sobre amparo ley 16.986.

La imagen de la Virgen removida fue colocada en un cuarto dependiente de la Intendencia del Palacio de Tribunales, de donde deberían recogerla aquellos que, dos años antes, la habían llevado a los pies de la imagen de la Justicia. Además, en ese mismo acto de remoción, fueron también retirados un retrato de San Cayetano, que alguna persona había agregado al improvisado altar, y una urna, que alguien había dejado para aquellas personas que quisieran dejar sus mensajes a la Virgen.

Un grupo de particulares y la Corporación de Abogados Católicos entendieron que el fallo de primera instancia agredía sus derechos cons-

⁵Digo “aparentemente” porque la remoción también pudo estar fundada en las facultades que tiene la Corte para administrar el espacio físico del Palacio de Tribunales, independientemente de la decisión judicial que lo ordenó.

titucionales y apelaron la sentencia. La jueza de Primera Instancia, sometida a grandes presiones mediáticas y políticas —un legislador ultraconservador había propuesto su juicio político por la decisión que había tomado—, consideró admisible la petición y remitió el expediente a la Sala IV de la Cámara del fuero. Este tribunal, el 20 de abril de 2004, revocó el fallo de primera instancia y rechazó el amparo presentado por la ADC, sobre la base de que esta organización civil no tenía legitimación activa para interponer la demanda, pues la decisión de instalar una imagen religiosa en el *hall* del Palacio de Justicia no le causaba ningún agravio, ni se derivaba de ella ninguna violación a un derecho o principio constitucional. La ADC interpuso un recurso extraordinario, pero éste fue rechazado por la Cámara, por lo que, entonces, fue en queja ante la Corte Suprema, el cual era su último recurso de acuerdo con el derecho procesal argentino. La Corte Suprema falló el 21 de noviembre de 2006 y en su pronunciamiento expresó que había sido el propio Máximo Tribunal el que había aceptado la sentencia de la jueza de Primera Instancia, razón por la cual había ordenado el retiro de la imagen religiosa. En consecuencia, la Corte revocó la sentencia de la Cámara respecto de la negativa a reconocer la legitimación activa de la ADC y declaró abstracta la cuestión de fondo, pues la imagen religiosa ya había sido retirada.

Algunas breves conclusiones de esta experiencia que espero sirva como introducción al planteo que llevaré a cabo en este ensayo. En primer lugar, a quienes estuvimos involucrados en esta acción de la ADC nos llamó poderosamente la atención la masiva reacción de los medios contra la iniciativa. No tengo explicaciones contundentes para ofrecer, pero supongo que ello se debió a la necesidad de los medios masivos de comunicación de intentar reflejar la perspectiva que ellos suponen que tiene su audiencia. Según datos no oficiales, siempre se habla de que 88 por

ciento de personas abrazan la fe católica en el país. Si ello fuera cierto, uno podría suponer que los periodistas y otros conductores de programas de noticias o de actualidad estaban tratando de representar a sus audiencias al hacer el tipo de planteos críticos que llevaban a cabo. Ello podría entenderse como una actitud coherente con el supuesto esgrimido por la acompañante del juez que me increpó en el restaurant cuando me decía que las cosas no quedarían “así” porque “somos mayoría”. También es preciso destacar la casi simétrica y positiva reacción tanto de la jueza de Primera Instancia como de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Esta última, ya con una composición diferente y más liberal —por las renunciaciones y designaciones que tuvieron lugar en 2003 y 2004— que la que había autorizado la instalación de la imagen, no dudó en removerla, ya sea como consecuencia de la sentencia de Primera Instancia o por su propia decisión. El caso, sin embargo, era muy particular, escogido deliberadamente por los abogados de la ADC como un caso “sencillo”.⁶ En primer lugar, se trataba de un caso que requería de un abordaje levemente más simple que otros por dos razones. La primera, porque apuntaba a debatir la situación de la entronización “oficial” de imágenes religiosas en un espacio particular como es el que ocupan los tribunales. Si bien muchos podríamos argumentar que el Estado en su totalidad debe adoptar una postura neutral frente a los habitantes sujetos de derechos constitucionales, la Justicia es una institución en la que esa neutralidad hace a la esencia de su función, mientras que algunas voces podrían sostener que ello no es así en el caso de otros espacios como el del Poder Legislativo (posición con la que no estoy de acuerdo). Entonces, más allá de las discrepancias que podrían existir respecto de la instalación de imágenes

⁶Los abogados involucrados en la causa eran Alejandro Carrió, Hernán Gullco, Sebastián Schwartzman y Natalia Monti.

religiosas en otros espacios controlados por el Estado, la ADC entendió que la demanda de neutralidad e imparcialidad era más fuerte por tratarse de edificios donde se imparte justicia. La segunda razón que hacía a este caso uno más sencillo que otros es que el objetivo de ataque constitucional era una decisión precisa de la Corte Suprema autorizando la instalación de la Virgen María Reina de la Paz Medjugorje, mientras que una demanda similar referida a la instalación de los crucifijos en las salas de audiencias de casi todos los jueces del país, producto de una práctica generalizada, haría más difícil el caso. Es cierto que el caso podría haberse complicado aún más si los diferentes jueces intervinientes hubieran hecho caso al experto que expresó su opinión en una carta de lectores que apareció por aquellos tiempos en un periódico de circulación nacional. Este sujeto argumentaba que una vez que la virgen instalada originalmente fuera reemplazada por la Virgen del Rosario de San Nicolás, el amparo interpuesto por la ADC debía caer por tratar una cuestión abstracta, pues si lo que quería era que la Corte removiera esta segunda imagen, debería interponer un segundo amparo. Interesante cuestión procesal relacionada con una compleja cuestión teológica: ¿estaba el amparo dirigido a remover la primera virgen o cualquier virgen? ¿Era una misma virgen representada por dos imágenes o se trataba de dos sujetos diferentes y, por lo tanto, de dos agravios distintos? Afortunadamente, los jueces no siguieron esta vía argumental. Más allá de la ironía, esa carta de lectores reflejaba, a mi entender, el tipo de debate público que se dio a raíz del caso. No es un dato menor que el editor de ese periódico decidiera publicar la carta sosteniendo ese insólito argumento. Otra razón que contribuyó a la elección de este caso como ejemplar se relacionaba con el hecho de que la instalación improvisada en el *hall* central del Palacio de Justicia, la afluencia permanente de fieles para orar delante de la imagen, la instalación de

otras imágenes y de la urna para mensajes, eran elementos que iban convirtiendo aquel espacio a los pies de la dama que representa a la Justicia en un altar religioso, y ello hacía del caso, desde el punto de vista simbólico, uno mucho más interesante por su visibilidad y extravagancia. Esto tiene que ver con el tipo de litigio estratégico que lleva a cabo la ADC u otras organizaciones similares, de modo que, con el objeto de hacer su punto, buscó el mejor caso posible para llevar a juicio. El caso nos motiva para recorrer algunas preguntas que creo centrales respecto de la instalación de imágenes religiosas por parte del Estado en ámbitos bajo su control y potestad. La primera pregunta que propongo responder es la de si el Estado tiene obligación de permanecer neutral en materia religiosa, en particular si se trata de un Estado configurado por una Constitución de corte liberal que asume un compromiso con la igualdad de trato y con la protección de la autonomía personal. Luego me referiré al caso particular de la neutralidad que deberían asumir los jueces en un régimen constitucional liberal en el que ellos, como es el caso de Argentina, tienen la facultad de ejercer el control de constitucionalidad de las leyes en el marco de un derecho procesal que supone que la solución al caso requiere de la intervención de las partes en igualdad de armas y de un juez que no decida de acuerdo con sus convicciones, sino de acuerdo con los mandatos constitucionales de aquella Constitución liberal. Me referiré a estas cuestiones en las siguientes secciones.

IGUALDAD Y AUTONOMÍA

Todas las Constituciones de raíz liberal expresan su compromiso con la igualdad de trato y con la protección de la autonomía personal. La Constitución argentina no es una excepción y por eso la tomaré como ejemplo,

aunque creo que los argumentos que aquí expondré podrían extenderse a otras naciones con similares ideas expresadas en sus Constituciones. Empecemos por la protección de la igualdad de trato ante o por la ley y su corolario en materia de neutralidad en materia religiosa por parte de la autoridad estatal. Muchos autores afirman que existen dos formas de entender el significado del principio de igualdad.⁷ Por un lado, la aproximación que lo entiende como la expresión del principio de no discriminación o, entendido como equivalente, el principio de trato no arbitrario. Según esta idea de igualdad, el Estado está impedido de realizar tratos desiguales irrazonables o arbitrarios entre las personas. La irrazonabilidad se da cuando el trato diferente se funda en criterios que no guardan relación con el fin buscado por la regulación que recurre a ellos. Por ejemplo, si el Estado sólo le diera licencias de conducir a las mujeres recurriendo al sexo de las personas como el criterio relevante para llevar a cabo un trato diferente como éste, dado que el sexo de una persona no guarda relación alguna con la capacidad de conducir correctamente un vehículo y así evitar accidentes (que es el fin buscado de la regulación), entonces el trato se considera contrario al principio constitucional de la igualdad. La otra idea de igualdad es la que la asocia con el principio de no sometimiento. Esta noción de igualdad entiende que el compromiso del Estado con la igualdad se relaciona con su obligación de evitar, o de dismantelar, toda estructura social generada por normas o por prácticas del Estado o de personas particulares, que conducen a colocar a un grupo de individuos en una situación peor que a otros grupos de personas de un modo sistemático y a través del tiempo. Por ejemplo, si a raíz de la existencia de normas o de prácticas sociales los afrodescendientes que

⁷Saba, 2007.

habitaran un país determinado, por ejemplo, Estados Unidos en los años cincuenta, se vieran impedidos de acceder a la educación universitaria, o a posiciones políticas relevantes, o a la administración pública, si la vida de cada uno de los integrantes de ese grupo se viera determinada por su condición de tal y por el trato que ese grupo recibe de parte del resto de la sociedad, entonces el compromiso del Estado con la igualdad entendida como no-sometimiento le demanda dismantelar esas estructuras que generan el sojuzgamiento del grupo en cuestión.⁸ Bajo ambas visiones del principio de igualdad, el Estado tiene la obligación de evitar tratar con privilegios a quienes profesen una fe determinada, ya sea porque ello sería irrazonable, en el sentido de arbitrario, o porque, en algunos casos, podría contribuir a perpetuar la subordinación de un grupo particular diferente de aquel que recibe el trato privilegiado. Es preciso destacar que, en algunos casos, la adopción de una determinada creencia religiosa por parte del Estado conduce a profundizar la situación de sometimiento y de desigualdad estructural de ciertos grupos, como suele suceder con las mujeres o los homosexuales. De este modo, el compromiso del Estado con la igualdad funcionaría como un impedimento para que éste lleve a cabo tratos preferenciales hacia los miembros de un grupo religioso determinado, sea mayoritario o minoritario. Cualquier Estado que asumiera ese compromiso con el ideal de la igualdad de trato estaría asumiendo implícitamente un compromiso con la neutralidad en materia religiosa y, por ende, con la laicidad.

Por otro lado, el Estado de raíz liberal también asume un compromiso con la protección de la autonomía personal. En el caso de la Constitución argentina, por ejemplo, ella establece en su artículo 19 que “Las

⁸Véase Fiss, 1977: 84.

acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados”. La Corte Suprema argentina ha interpretado en reiteradas oportunidades que este artículo debía ser interpretado en el sentido de un reconocimiento de la protección de la autonomía personal y de la libertad de la persona de decidir y llevar a cabo su plan de vida sin interferencias de terceros, y principalmente del Estado. En este sentido, sería admisible la interferencia estatal si ella tuviera por objeto la protección de la autonomía de terceros, pues, siendo el principio de autonomía de carácter universal, sería inconsistente reconocer la posibilidad de que la realización de la autonomía de una persona se lograra por medio de la lesión o anulación de la autonomía de otra persona. También serían coherentes con el reconocimiento y respeto del principio de autonomía las interferencias estatales con las acciones de un sujeto, aquellas que persiguieran el objetivo de proteger a ese individuo de sus propias acciones o decisiones. Estas interferencias son denominadas *paternalistas* por alguna doctrina⁹ y estarían justificadas en la medida en la que el agente tomara una decisión que afectara su plan de vida, pero que estuviera motivada en una grave falta de información o que tuviera lugar mediando falta de voluntad. Por ejemplo, si una persona decidiera llegar a su oficina lo más rápido posible y estuviera determinado a hacerlo volando como un pájaro, impedir que salte por la ventana con ese objetivo no sería una interferencia prohibida con su autonomía, sino una interferencia consistente con el compromiso de respetar su libertad de concretar su plan de vida, que en este ejemplo consiste en llegar a salvo al trabajo y no el de suicidarse. La decisión de salir volando por la

⁹Nino, 1989.

ventana, debido a un error grave acerca de las leyes de la física o de las posibilidades de volar de los humanos, no es una decisión compatible con el plan de vida que incluye la decisión de llegar pronto a la oficina. Todo lo contrario, esa acción supuestamente autónoma es frustrante del plan de vida escogido por el propio agente. Una situación similar tendría lugar en el caso en que la decisión de salir volando por la ventana se tomara bajo la influencia de algún psicofármaco que impidiera al sujeto actuar de acuerdo con su propia voluntad. Estas interferencias paternalistas deben diferenciarse de las denominadas interferencias *perfeccionistas*,¹⁰ que surgen a partir de que un actor diferente al sujeto autónomo, como el Estado, identifica un plan de vida ideal y pretende obligar a ese sujeto a llevarlo a cabo. En este sentido, por ejemplo, si el Estado asumiera que es mejor para la vida de la gente que las personas no se divorcien ni contraigan nuevas nupcias y, por ello, prohibiera el divorcio vincular de las personas casadas. En efecto, éste fue el argumento de la decisión que la Corte Suprema argentina tomó en el caso *Sejean*,¹¹ en el cual se discutía la constitucionalidad de aquellas normas del Código Civil que impedían a una pareja casada disolver su vínculo y contraer, si así lo deseaban, un nuevo matrimonio. La Corte entendió que esa normativa asumía que la creencia de la religión católica que considera indisoluble el matrimonio había sido considerada como parte de un plan de vida ideal que se imponía a todas las personas sin importar sus creencias. De este modo, esa interferencia estatal con los planes de vida de las personas fue considerada como perfeccionista y, por ello, contraria al compromiso constitucional de proteger la autonomía personal de los individuos. Un argumento similar subyace a la reforma legal que habilitó la posibilidad de que el

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *La Ley*, 1986: E, 648.

matrimonio en Argentina pudiera realizarse entre personas de un mismo sexo.¹² Ese compromiso con el principio de autonomía y su correlato, la prohibición de que el Estado lleve a cabo interferencias perfeccionistas que frustren los planes de vida de las personas, exige, una vez más, la neutralidad del accionar del Estado en materia de creencias religiosas —o de otro tipo— y, por ende, es un fundamento adicional de su requerida laicidad.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA

En la sección anterior me referí a dos razones de índole sustantiva, asociadas al reconocimiento de derechos individuales clásicos de una Constitución de corte liberal, como lo son la adhesión a los principios de igualdad y de autonomía personal —algunos podrían incluso sostener que el primero se desprende del segundo—, para justificar la neutralidad y la laicidad del Estado. En esta sección, me referiré a una razón de índole política y procedimental. Las Constituciones liberales adhieren también a la conformación de un régimen político democrático para la toma de decisiones públicas. La adopción de este tipo de régimen es consistente con el reconocimiento de aquellos dos principios de autonomía y de igualdad, pues no sería aceptable que la Constitución reconociera la autonomía para la adopción de un plan de vida en términos *privados* o *individuales* y que no reconociera la misma autonomía en términos *públicos* o *colectivos*. Los destinos del colectivo del que un sujeto forma parte son también constitutivos de su plan de vida individual. Las deci-

¹² Véase la transcripción de los argumentos que brindé ante el Congreso de la Nación como experto en favor de la reforma legal que derogaba el impedimento para contraer matrimonio a personas de un mismo sexo, en Sabático, 2009.

siones referidas a cuestiones que afectan al colectivo deben, por ello, partir de la expresión de voluntad de aquellas personas que serán alcanzadas por la decisión pública. La democracia es, así, básicamente un sistema de autogobierno ciudadano en el que los individuos que forman parte del colectivo toman decisiones individuales sobre lo que debería hacerse como comunidad política. Si bien existen diversas concepciones de democracia, aquellas que la asocian con el ideal del autogobierno comparten la creencia de que la deliberación previa a la decisión mayoritaria es una precondition necesaria para el reconocimiento de la legitimidad de las decisiones adoptadas.¹³ De este modo, tomando prestado el vocabulario de la doctrina sentada por la Corte Suprema de Estados Unidos en el caso *New York Times vs. Sullivan*,¹⁴ el debate o deliberación que conduce a la decisión democrática debe ser amplio, desinhibido y robusto, no dejando espacio alguno para la afirmación dogmática o la petición de principios. La democracia deliberativa no admite, tal como lo pregonan John Stuart Mill, Alexander Meiklejohn u Owen Fiss, la existencia de verdades indiscutibles. La duda acerca de lo que debe hacerse en términos públicos es el motor que hace funcionar la deliberación y que, al ser lo más desinhibida y robusta posible, ofrece mejores oportunidades de acertar con la decisión apropiada. En este sentido, a los argumentos sustantivos de corte liberal esgrimidos anteriormente, referidos a la protección de la autonomía y de la igualdad, se agrega el argumento procedimental o político asociado a la adopción de un régimen democrático de gobierno que impide al Estado dar por precluida ninguna discusión sobre la base de la adopción o el endoso de una creencia religiosa determinada. La democracia, y en particular su concepción deliberativa,

¹³ Nino, 1995.

¹⁴ Corte Suprema, 1964.

exigen del Estado su neutralidad en ese proceso que tiene a todos los titulares del autogobierno como únicos protagonistas.

SÍMBOLOS RELIGIOSOS: ¿QUÉ SIGNIFICAN?

Hasta aquí ofrecí algunos argumentos que intentan justificar la separación entre el Estado y la religión. Básicamente, el compromiso con la igualdad y la autonomía, por un lado, y con el sistema democrático de autogobierno, por el otro, exigen del Estado su neutralidad en materia religiosa y, por ende, su laicidad. Ahora bien, ¿son estos argumentos apropiados para justificar la exigencia de que el Estado no despliegue símbolos religiosos en espacios que se encuentren bajo su control y potestad? ¿El despliegue de símbolos religiosos constituye en sí mismo un trato arbitrario o subordinante contrario a la igualdad? ¿O un trato perfeccionista contrario a la autonomía personal? ¿Sería ese despliegue un obstáculo al normal desarrollo de un proceso democrático de autogobierno ciudadano? Las respuestas a estas preguntas requieren interpretar qué es lo que el Estado *hace* o *expresa* cuando toma la decisión de exhibir un símbolo religioso en un ámbito sobre el cual tiene control y potestad. Para intentar hacer este ejercicio interpretativo, tomaré como ejemplo el caso de un Estado que despliegue crucifijos o imágenes de la Virgen María en oficinas de la administración de gobierno, el Parlamento, los tribunales o las escuelas públicas, advirtiendo que estas breves líneas no me permitirán desarrollar las diferencias en los argumentos que deben darse en cada caso y poniendo el énfasis en sus comunes denominadores. También asumiré que ese Estado no sólo despliega esas imágenes asociadas con una religión en particular, sino que además exhibe *sólo* imágenes de *ese* credo y no de otro o de imágenes alegóricas no religiosas.

Tanto en la doctrina como en la jurisprudencia comparada, se han intentado argumentos tendientes a desconectar la instalación de los símbolos aludidos del significado religioso que ellos tienen para personas que comparten o no esa fe. Me referiré a dos de esos argumentos a modo de ejemplo. El primero apunta a despojar el símbolo de su significado religioso. El segundo, reconoce el significado religioso, pero no lo interpreta como la adopción por parte del Estado de una creencia como oficial o verdadera, sino que considera los valores que nutren a esa creencia o a la iglesia que la pregonan como parte de la identidad histórica nacional.

Respecto del primer tipo de argumento, éste defiende la idea de que el despliegue de crucifijos en salas en las que se imparte justicia no debería asociarse con la toma de posición por parte del Estado respecto de la creencia profesada por la Iglesia católica, sino que ese despliegue debería interpretarse como la exhibición de la máxima injusticia que un tribunal debería evitar, como lo fue, desde la perspectiva de ese credo, la crucifixión de un inocente. Según este argumento, el crucifijo no representa la adhesión del Estado a una fe determinada, sino que debe ser leído en el presente como una imagen de aceptación universal que expresa el ideal de hacer justicia —o de no llevar a cabo una injusticia—. ¹⁵ Más allá de lo rebuscado del argumento, pues esa crucifixión, justamente, no refleja el ideal de justicia desde la perspectiva de los creyentes católicos, sino que es la expresión de un enorme acto de injusticia, la estrategia discursiva e interpretativa busca despojar al símbolo de su carácter religioso. Algo similar ha sucedido con situaciones en las que el Estado ha instalado árboles de navidad en espacios públicos, bajo el argumento de que ese símbolo nunca tuvo, o ya perdió, un significado religioso y

¹⁵ Véase Arias, 2012, con ocasión del fallo promovido por ONG de Brasil para que se retiren crucifijos de todos los edificios de los tribunales en el estado de Rio Grande do Sul.

representa hoy algún tipo de tradición culturalmente compartida, como aquella que comulga con el deseo de prosperidad y buena vida representada por un árbol perenne.

Un argumento similar fue sostenido por la Corte Suprema de los Estados Unidos en el caso *Lynch vs. Bannely* (1984), cuya doctrina se extrae del voto de la jueza Sandra Day O'Connor, quien sostuvo que los tribunales deberían aplicar lo que se llamó el *endorsement test* o test de la adhesión a la creencia. La magistrada sostuvo que la Constitución de Estados Unidos —por medio de la llamada *Establishment Clause*— prohíbe al gobierno adoptar o apoyar una creencia o pertenencia religiosa que impacte sobre las posiciones que las personas tengan en la “comunidad política”. Si el gobierno apoyara o adoptara (*endorse*) una religión determinada, sostuvo la jueza, ello implicaría elevar a algunas personas a un estatus especial porque sus creencias han sido oficialmente reconocidas, denigrando a aquellos que no adoptaron esa creencia. El *endorsement* del gobierno se convierte en central para la postura de O'Connor. Los jueces deberían preguntarse, según este test, si una “persona razonable” vería una acción particular del gobierno como un apoyo (o *endorsement*) a una religión determinada. Este test implica que ningún acto del Estado que signifique un *endorsement* a una creencia religiosa estaría permitido, pero, por otro lado, no considera contrarios a la Constitución los actos que impliquen solamente un reconocimiento de la existencia de una religión o el rol de la religión en la historia del país, acercándose a la interpretación del Tribunal Constitucional peruano que veremos más adelante. La jueza consideró que la exhibición de un pesebre junto con la imagen de Santa Claus y otras expresiones seculares dispuestas por la autoridad pública impedirían a esa “persona razonable” creer que la instalación del pesebre implicaba la adopción por parte del Estado de una postura religiosa contraria a la

Endorsement Clause de la Constitución. Vale agregar que el juez Brennan se opuso con fuerza al voto de O'Connor, considerando que en el caso en examen el Estado, la ciudad de Pawtucket, no había demostrado los propósitos seculares que llevaron a instalar el pesebre en el edificio público. Según este último magistrado, si lo que el Estado buscaba era simplemente alentar buenos deseos y promover el comercio, no era necesario instalar el pesebre. Cinco años después de *Lynch*, la Corte Suprema de Estados Unidos decidió *County of Allegheny vs. ACLU* (1989). Esta vez se discutían dos situaciones en la ciudad de Pittsburgh. La primera implicaba la instalación de un pesebre donado por un grupo católico romano en la escalera principal de los tribunales locales (similar al caso de la Virgen de los Tribunales de Buenos Aires). La segunda se refería a la erección de un menorah propiedad de un grupo judío, un árbol de Navidad y un cartel proclamando el “saludo a la libertad” en un mismo espacio por parte del gobierno. En este segundo caso no había pesebres. La Corte decidió —con votos diferentes de todos los jueces— que la instalación del pesebre dentro de los tribunales era inconstitucional, pero que la segunda situación no representaba un acto contrario a la *Establishment Clause*. Para los jueces Rehnquist, Scalia, White y Kennedy, un grupo que podría ser identificado como conservador dentro de la Corte, mientras el acto estatal sea de un *pasivo* reconocimiento de un evento religioso, éste no debería ser considerado inconstitucional. Stevens, Brennan y Marshall, el grupo liberal de la Corte de ese momento, entendió que las dos situaciones eran contrarias a la Constitución por violar la *Establishment Clause*. Estos jueces entendieron que debía aplicarse el test que O'Connor había diseñado en *Lynch*, es decir, si una persona razonable interpretaría el acto en cuestión como de apoyo o adopción de una creencia religiosa. Según los magistrados de este segundo grupo, el símbolo religioso sólo sería constitucionalmente

admisible si estuviera totalmente integrado en un mensaje secular. O'Connor y Blackmun entendieron que el establecimiento del pesebre era contrario a la Constitución porque implicaba un apoyo o *endorsement* del cristianismo. Para O'Connor, era relevante que sobre el pesebre colgaba la imagen de un ángel con una leyenda en latín que decía: "Gloria a Dios en las Alturas" y que el pesebre estuviera ubicado en el lugar "más hermoso" del edificio de los tribunales (algo comparable con la imagen Virgen ubicada en el *hall* principal del Palacio de Tribunales de Buenos Aires debajo de la imagen alegórica de la Justicia). Para la jueza, esa disposición de las imágenes implicaba la toma de posición por parte del Estado de que el nacimiento de Cristo era un evento altamente significativo. Por otro lado, los dos jueces entendieron que la instalación de la menorah, el árbol de navidad y el saludo a la libertad implicaba un mensaje de tolerancia y diversidad a los ojos de la "persona razonable" y no era leído como un apoyo o adopción de las creencias judías ni cristianas. En suma, según la jurisprudencia de la Corte Suprema de Estados Unidos, si bien en fallos muy divididos, existe la posibilidad de que el Estado exhiba símbolos religiosos, siempre y cuando sea claro para un observador razonable que esa acción no expresa la adhesión a la creencia que el símbolo representa.

Otro ejemplo de intento de interpretación del acto estatal de exhibir imágenes como las mencionadas como expresiones no religiosas es el que desarrolló el Tribunal Constitucional de Perú en un caso decidido en 2009 sobre la constitucionalidad de la instalación de símbolos religiosos en los tribunales.¹⁶ Allí los jueces, en parte apoyándose en el artículo 50

¹⁶Tribunal Constitucional, 2009.

de la Constitución de su país,¹⁷ entienden que esos símbolos carecen de un significado religioso y expresan un elemento constitutivo de la cultura nacional. En este sentido, entienden que la influencia de la Iglesia católica en la construcción de la nación peruana es un rasgo de identidad tal, que negar la posibilidad de exhibir esas imágenes sería negarle al Estado la posibilidad de expresar un aspecto medular de lo que significa *ser peruano*.

Estos intentos interpretativos de la práctica estatal de desplegar símbolos religiosos que buscan no considerarlos tales, sino alegorías sobre los valores de la justicia, la tolerancia o la diversidad, o expresiones de una cierta identidad histórica nacional, podrían ser más verosímiles si no fuera porque esa práctica está también acompañada de un contexto en el que normas y políticas específicas se apoyan en la misma creencia religiosa que esos símbolos expresan. Si fuera posible afirmar y demostrar que esos símbolos ya no tienen el significado religioso que tenían en otros tiempos, y que se convirtieron en alegorías de valores o rasgos culturales o tradicionales, quizá esos esfuerzos interpretativos tendrían algún grado de aceptación o mayor verosimilitud. Sin embargo, no es lo que sucede en muchos de los casos que observamos en América Latina. En sociedades mayoritariamente católicas, en las que los creyentes de esa fe veneran los símbolos que despliega el Estado en sus espacios, y en las que diversas normas de derecho público y privado expresan creencias de esa misma religión, sostener que el significado de esos símbolos no es religioso no resulta una tesis aceptable. Además, los detalles de cada instalación y sus coordenadas de tiempo y espacio son fundamentales

¹⁷Constitución del Perú, artículo 50: “Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración”.

para evaluar si se trata de una adhesión a una religión determinada o de una expresión ocasional de adhesión a ciertos valores. En cuanto al factor tiempo, creo que es relevante distinguir el hecho de que en un momento determinado el Estado despliega símbolos religiosos para, por ejemplo, mostrar su adhesión a la diversidad religiosa y cultural de la práctica *permanente* de instalar crucifijos sobre la cabeza de sillón del presidente de un tribunal colegiado, como sucede con el recinto presidido por la Corte Suprema argentina cuando toma audiencias públicas. En cuanto al factor lugar, es claramente diferente que un tribunal asigne espacios específicos y marginales para instalar esas imágenes a que las instale en el lugar más central del edificio o, parafraseando a O'Connor en *Allegheny*, en el “lugar más bello”. Las decisiones sobre tiempo y lugar expresan o dan indicios acerca del significado que debemos asignarle al establecimiento de la imagen religiosa en un edificio bajo control y potestad del Estado.

Si esos símbolos expresan creencias religiosas —y no son la manifestación de un valor, como el de justicia o el de tolerancia o la identidad histórica del pueblo—, entonces debemos interpretar el acto estatal de desplegarlos en el sentido de comunicar a la población que el Estado, y el gobierno que lo administra en un determinado momento, adhiere a esas creencias. Si ello es así, entonces el Estado estaría, por medio de ese despliegue de símbolos, abandonando la posición neutral y laica que el compromiso con la igualdad, la protección de la autonomía y el establecimiento de un régimen de autogobierno requieren.

Ahora bien, incluso si esto fuera así, algunas voces se levantarán en defensa de la instalación de imágenes religiosas por el Estado, argumentando que esa manifestación de adhesión institucional a un credo específico no afecta necesariamente los derechos de las personas sujetas a los

dictados de ese gobierno. Desde el discurso de Juan B. Alberdi, redactor del proyecto de Constitución de Argentina, expresando que los inmigrantes del mundo que quieran habitar la Argentina encontrarían la mayor de las protecciones a su libertad religiosa, al tiempo que establecería un trato preferente a la Iglesia católica;¹⁸ hasta el fallo de la Cámara de Apelaciones en el caso de la ADC que presenté al comienzo de este ensayo, o la decisión del Tribunal Constitucional peruano en el caso de los crucifijos en tribunales de ese país, todos argumentan o presuponen que el despliegue de símbolos religiosos por parte del Estado no afecta derechos constitucionales. Su punto es que no es incompatible la adopción por parte del Estado de una postura respaldatoria de una fe determinada y el compromiso de ese mismo Estado con el deber de respeto de la igualdad, la autonomía y los derechos políticos derivados del autogobierno. Examinemos este punto en la siguiente sección.

SÍMBOLOS RELIGIOSOS Y AFECTACIÓN DE DERECHOS

En un régimen de democracia constitucional, la Constitución opera como límite —positivo o negativo—¹⁹ a las decisiones mayoritarias tomadas democráticamente por el gobierno. Ese límite se expresa tanto en reglas de procedimiento o de funcionamiento de los poderes del Estado como por medio del reconocimiento de derechos que las acciones deben asegurar tanto por acción como por omisión. En el primer caso, el de las reglas de procedimiento o de funcionamiento, es posible que su violación por parte

¹⁸El artículo 2 de la Constitución Argentina sancionada en 1853 establece que el “Estado sostiene el culto católico”, al tiempo que el artículo 14 protege la libertad de cultos, el 16 la igualdad ante la ley y el 19 la autonomía personal.

¹⁹Sobre la noción de límite positivo y negativo, véase Saba, 2011.

del gobierno no se traduzca en una afectación de derechos, como sucede, por ejemplo, cuando el Poder Ejecutivo asume funciones que la Constitución asigna al Congreso. Es posible que en casos como el de este ejemplo, se construya un argumento de afectación de los derechos de los diputados o senadores a ejercer sus poderes, o que los ciudadanos no tengan la obligación de obedecer una norma que no fue dictada por el órgano competente por ser ella inconstitucional —ese fue el argumento de Marshall en el famoso caso *Marbury vs. Madison*—. ²⁰ Sin embargo, los jueces son generalmente reticentes en la mayoría de los países a reconocer la legitimación activa de los legisladores o de los ciudadanos en los casos hipotéticos planteados, dejando muchas violaciones procedimentales o funcionales sin control judicial. En este sentido, es relativamente improbable que pueda plantearse judicialmente un caso por la inconstitucionalidad de la decisión o de la acción estatal, por ejemplo, de instalar símbolos religiosos en edificios públicos cuando ella exprese *sólo* una violación a la neutralidad del Estado en los procesos democráticos y no se vea vinculada a la afectación de un derecho concreto que, como dijimos, es la segunda forma en la que se expresa la existencia del límite constitucional. Por ello, me concentraré en los próximos párrafos en los argumentos que podrían construirse en contra de la instalación de símbolos religiosos por parte del Estado en función del respeto de derechos constitucionales, como la igualdad o la autonomía personal.

Desde el punto de vista estrictamente dogmático constitucional, según las posturas presentadas al final de la sección anterior, para argumentar que media una prohibición constitucional hacia el Estado de instalar imágenes religiosas en espacios que estén bajo su control y potestad,

²⁰ Corte Suprema, 1803.

debería establecerse que existe una afectación de derechos que encuentra como causa esa instalación. Desde esta perspectiva, parece sostenerse que con el solo hecho de exhibir una imagen religiosa con la anuencia, autorización o iniciativa de la autoridad pública, no se afecta el derecho de nadie. Esta postura se apoya en varios supuestos respecto de lo que trato igual significa (no se viola la igualdad si el trato desigual no causa un perjuicio), de la autonomía (se soslaya la posibilidad de que la persona se inhiba de expresar su identidad, sus creencias o sus ideas y se autocensura a causa del carácter dominante de una religión que es apoyada por el Estado) o de la deliberación (que resulta afectada si hay cuestiones que ni siquiera se discuten por la potencia de la creencia religiosa apoyada desde el Estado).

La afirmación que sostiene que la adopción por parte del Estado de una religión favorita o privilegiada tiene consecuencias sutiles que atentan contra la igualdad, la autonomía y la deliberación tiene graves consecuencias para el desarrollo de una democracia liberal, pero tiene también serias consecuencias concretas y para nada sutiles respecto de la posibilidad de reclamar por la afectación de derechos. En este sentido, un antiguo principio procesal expresa que de no mediar afectación de un derecho subjetivo no existe legitimación para accionar ante un juez. En este caso particular, entonces, esas voces sostendrían que la manifestación de respaldo a un credo particular por parte del Estado por medio del emplazamiento de imágenes religiosas no afecta por sí mismo un derecho constitucional específico. Sería necesario, según este argumento, demostrar que una decisión particular del Estado, mediante la intervención de alguno de sus tres poderes, violó la igualdad ante la ley, como derecho constitucionalmente reconocido, en virtud de haber abrazado una creencia religiosa en particular. Si suponemos que, a pesar de existir una manifestación pública de

adhesión a una fe particular, el Estado procediera con imparcialidad y respeto del principio de igualdad de trato, entonces, según la postura que describo, no habría inconsistencia alguna entre esa manifestación y las decisiones que toma. Sin embargo, incluso si adherimos a esta estrecha noción de “afectación” y, por consiguiente, de “legitimación”, ello sólo impediría la acción ante un tribunal, pero no disiparía las críticas que se podrían articular desde la teoría política a causa de la contradicción que existiría entre los principios que justifican la obediencia a la autoridad democrática y la adhesión institucional del Estado a una fe determinada. En este sentido, podemos recurrir a las nociones de legitimidad objetiva y subjetiva,²¹ y mostrar que bajo ninguna de las dos concepciones de legitimidad sería admisible que el Estado adoptara una religión como favorita o destinataria de un trato particular. La noción de legitimidad objetiva es aquella que, según Nino, es soslayada por la ciencia política y sobre la cual posa su mirada la ética, la moral y una cierta concepción del derecho. La legitimidad objetiva se refiere a la justificación moral de las instituciones o, en otras palabras, a la identificación de aquellos principios morales que permiten afirmar que una cierta institución, cuando se apoya en ellos, está justificada, proporcionándonos razones morales para acatarla, respetarla o incluso obedecer sus dictados. La democracia deliberativa, por ejemplo, como régimen de autogobierno ciudadano basado en la búsqueda colectiva de las mejores decisiones, en tanto justificada en su carácter de sucedáneo imperfecto del discurso moral ideal, es un régimen político legítimo en términos objetivos que nos permite afirmar que las decisiones que de él emanan son obligatorias —a menos que entre en conflicto con los presupuestos de ese régimen—. ²² La legitimidad subjetiva, aquella sobre la que

²¹ Nino, 1992: 570-571.

²² *Idem.*

mayor atención prestan los científicos políticos, en cambio, se funda en la creencia de las personas acerca de la legitimidad de una institución y de las decisiones o mandatos que emanan de ella. En este sentido, más allá de su legitimidad objetiva, una institución es legítima en términos subjetivos cuando aquellos que son destinatarios o afectados por sus decisiones la consideran legítima. Esa legitimidad subjetiva puede estar relacionada, por ejemplo, con los procedimientos que llevan a la decisión cuya legitimidad se encuentre bajo análisis. Para una comunidad de demócratas, la legitimidad de una decisión tomada por una cierta autoridad estaría dada por el respeto a los procedimientos democráticos. Si se violan esos procedimientos, entonces la institución que tomó la decisión carecería de legitimidad y los sujetos alcanzados por esa decisión no entenderían que tienen la obligación de obedecerla. En este sentido, las personas creen que la decisión de la autoridad es legítima en términos subjetivos, entre otras razones, cuando se cumplen ciertos requerimientos procedimentales.²³ Con este bagaje conceptual en mente, podemos afirmar que la pérdida del carácter neutral del Estado cuando éste adopta una creencia religiosa como favorita o privilegiada, afecta tanto su legitimidad objetiva —pues desde el punto de vista de la teoría de la democracia deliberativa, por ejemplo, no sería admisible— como su legitimidad subjetiva, pues los ciudadanos no verán las decisiones de autogobierno como el resultado de un procedimiento aceptable desde el punto de vista democrático. Es preciso destacar que existe en el ejemplo que di una coincidencia *casual* entre el juicio que se desprende desde la perspectiva de la legitimidad objetiva (fundado en una teoría política como la de la democracia deliberativa) y el que surge desde la perspectiva de la legitimidad subjetiva (la creencia de los alcanzados por

²³Tyler, 2006.

las decisiones de una institución acerca de su legitimidad), pero ello se debe a que la creencia de los ciudadanos acerca de la legitimidad subjetiva de un gobierno democrático se funda en el *hecho* de que ellos consideran el procedimiento democrático como la precondition para asignarle legitimidad a una institución, pero no necesariamente porque esa creencia se apoye en una teoría política que tiene la aspiración de dar razones objetivas para la legitimidad de la institución. Hasta aquí, estas breves líneas intentan mostrar por qué la adopción de una postura por parte del Estado que reconozca un lugar de privilegio a una creencia religiosa en particular se encontraría enfrentada a cualquiera de las dos nociones de legitimidad que presenté más arriba. Ahora bien, el caso particular de una institución clave de una democracia constitucional como son las cortes es un tanto diferente al de los órganos políticos de un gobierno democrático. Si bien la legitimidad objetiva y subjetiva de los jueces para tomar decisiones se funda en su origen democrático —pues ellos son elegidos por órganos que surgen a partir de la voluntad popular—, la legitimidad de sus decisiones también depende del procedimiento que tiene lugar *hacia el interior* de esa particular institución y que se llevan a cabo para arribar a una decisión. Veremos este caso en la siguiente sección.

EL CASO PARTICULAR DE LOS TRIBUNALES

El caso de la manifestación por parte de las cortes de un especial reconocimiento a una creencia religiosa en particular, que se manifiesta por medio del emplazamiento de símbolos religiosos en lugares de privilegio (por ejemplo, sobre la cabeza del sillón del presidente de la Corte Suprema en la sala de audiencias de ese tribunal), es diferente, aunque emparentado, con el establecimiento de imágenes religiosas en otros ámbitos

del Estado o incluso en las escuelas públicas o privadas. Como sugerí al final de la sección anterior, la legitimidad objetiva y subjetiva, pero sobre todo esta última, de las decisiones de los jueces surge a partir del modo en el que se designan esos funcionarios —a partir de la decisión de órganos elegidos por el pueblo—, pero especialmente por una serie de reglas que rigen el procedimiento que conduce a tomar las decisiones que se expresan en los fallos que los magistrados dictan en casos particulares. Algunas de esas reglas, además, se expresan en las Constituciones y tratados internacionales de derechos humanos en el lenguaje de los derechos, tales como el derecho a la igualdad (de las partes), el debido proceso, el derecho de acceso a la justicia o el derecho a un juez natural. Volviendo sobre el punto que planteé más arriba sobre las dificultades que presenta cierta visión de la dogmática constitucional en cuanto adopta una concepción estrecha de la noción de afectación de un derecho y, por ende, de la noción de legitimación activa para accionar ante un juez, nos encontramos con el argumento que sostiene que la exhibición de un símbolo religioso sobre la cabeza del juez que preside un tribunal colegiado no implica *necesariamente* que el procedimiento que ese tribunal lleve a cabo esté viciado en cuanto a su neutralidad y que, por ende, los derechos de los justiciables se vean *inevitablemente* afectados por esa manifestación de adhesión institucional a una creencia religiosa en particular (descartando las otras teorías acerca de que esa exhibición representa significados diferentes a la adhesión a una religión particular). Es verdad que no se desprende necesariamente ninguna afectación con esa toma de posición institucional, a menos que nos detengamos en la legitimidad subjetiva de la institución y en la implicancia que ella tiene sobre los derechos de los justiciables a *creer* que los jueces decidirán en un marco de neutralidad y por medio de un proceso que respete la igualdad.

En otras palabras, lo que propongo es considerar si los derechos al debido proceso y a la igualdad ante la ley no comprenden el derecho a la *expectativa* de que la decisión será respetuosa de la igualdad y de la autonomía, y que el debido proceso en verdad *requiere* que el justiciable asigne legitimidad subjetiva a la institución que tomará una decisión que lo afectará en cuanto al ejercicio de sus derechos.

En este sentido se ha pronunciado el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su interpretación del alcance del derecho al debido proceso establecido en el artículo 6º de la Convención Europea de Derechos Humanos, al desarrollar la denominada “doctrina de la apariencia” en casos tales como *Piersack vs. Bélgica*²⁴ y *Cubber vs. Bélgica*.²⁵ En estas decisiones, la Corte distingue entre la imparcialidad objetiva de los jueces, referida a “las circunstancias del juzgador, con la formación de su convicción personal en su fuero interno en un caso concreto”,²⁶ y la subjetiva, según la cual deben existir ciertas garantías que el tribunal está obligado a brindar con base en su función.²⁷ La Corte se refirió a esta segunda noción de imparcialidad en el caso *Kyprianou vs. Chipre*.²⁸ El TEDH construyó, a partir del caso *Delcourt vs. Bélgica*,²⁹ la doctrina según la cual la apariencia de imparcialidad es relevante para asegurar al justiciable su confianza en los tribunales, afirmando que no sólo debe hacerse justicia, sino que también debe parecerle al justiciable que ella se ha hecho. El Tribunal completa esta noción de imparcialidad en el caso *Piersack*, donde establece que ella es parte de una garantía que se apoya en la necesaria con-

²⁴ TEDH, 1982.

²⁵ TEDH, 1984.

²⁶ Escobar-Martínez, 2009: 181-214.

²⁷ *Idem*.

²⁸ TEDH, 2004.

²⁹ TEDH, 1970.

fianza que los ciudadanos deben tener en los jueces. La relación entre imparcialidad y confianza de los juzgadores se ve reforzada en la decisión que el Tribunal tomó en el caso *Cubber*. Luego, en el caso *Hauschildt vs. Dinamarca*,³⁰ el TEDH sostuvo que el juicio sobre la imparcialidad del juzgador no debe realizarse en abstracto, sino que es necesario que la expectativa de parcialidad pueda justificarse en términos objetivos, doctrina que el Tribunal retoma en los casos *Sainte-Marie vs. Francia*,³¹ *Fey vs. Austria*,³² *Padovani vs. Italia*,³³ *Bulut vs. Austria*³⁴ y *Saraiva de Carvalho vs. Portugal*.³⁵ En suma, según esta doctrina, la independencia y neutralidad de los jueces es un factor fundamental para asegurar los derechos de acceso a la justicia, la igualdad y el debido proceso, pero también es fundamental la apariencia de esa neutralidad e independencia para asegurar la *creencia* del justiciable de que se encuentra ante un tribunal que le asegurara aquellos derechos.³⁶ La jurisprudencia sobre la “aparición de imparcialidad”, o su opuesto, la *appearance of bias*, que desarrolló la Corte Europea —y, como veremos, también la Corte Suprema de Estados Unidos—, se basa en la noción de debido proceso, que algunos autores consideran inherente a la tradición del *common law*,³⁷ aunque nada obsta a considerarla también válida para regímenes constitucionales que han reconocido ese derecho.

La relación entre imparcialidad y confianza se ve también reflejada en las reglas procesales que existen en casi todos los sistemas jurídicos

³⁰ TEDH, 1989.

³¹ TEDH, 1992.

³² TEDH, 1993b.

³³ TEDH, 1993a.

³⁴ TEDH, 1996.

³⁵ TEDH, 1994.

³⁶ Richardson Oakes y Davies, 2011: 573.

³⁷ *Idem*.

de raíz liberal y democrática referidas a conflictos de intereses, por ejemplo, aquellos que permitirían recusar a un juez con causa.³⁸ Este tipo de reglas no justifican el apartamiento de un juzgador sobre la base de sus decisiones parciales, sino sobre el *supuesto* de que *probablemente* no será imparcial a causa de sus posturas, creencias o relaciones con las partes *antes* de emitir un juicio. Por lo tanto, frente a la crítica de que se requiere una afectación real a un justiciable por parte de una decisión actual de un juzgador que ha sido parcial, podría oponerse el argumento de que el derecho al debido proceso permite justificar la adopción de medidas *antes* de que la decisión se tome sobre la base de la desconfianza fundada que existe respecto de la imparcialidad del juez, como sucede con las reglas procesales de la recusación con causa de los juzgadores.

La Corte Suprema de Estados Unidos, por su parte, también se ha referido a esta noción que nosotros llamamos aquí de legitimidad subjetiva para asegurar el derecho al debido proceso en una serie de sentencias en las que examinó la constitucionalidad de la elección popular de los jueces y la cuestión acerca de si las contribuciones hechas por los donantes a sus campañas electorales afectaban la neutralidad de los jueces en los casos en los que luego tomaran parte. En estos casos, por ejemplo, en *Caperton vs. A.T. Massey Coal Co.* (2009),³⁹ la cuestión en examen no era si las apariencias afectaban el compromiso de los jueces con la neutralidad que debían asumir al decidir los casos que llegaran a sus estrados, sino el *riesgo* de que mediara parcialidad al tomar esas decisiones. La mayoría de la Corte dijo en estos casos que la Enmienda XIV refiere al “estandar objetivo” de que la imparcialidad del juez está determinada no por la existencia de algún tipo de parcialidad real, sino por la apariencia de esa imparcialidad.

³⁸ Agradezco el aporte de esta idea a Andrea Gualde.

³⁹ Corte Suprema, 2009.

En palabras de la Corte: “bajo la realista expectativa de que existan tendencias psicológicas y debilidades humanas”, es posible afirmar que existe “el riesgo de parcialidad real o de prejuzgamiento, por lo que la práctica debe ser prohibida para que se implemente adecuadamente la garantía del debido proceso”. En *Republican Party of Minn. vs. White* (2002),⁴⁰ la Corte sostuvo que incluso si los jueces se inhiben de favorecer a los donantes, “la mera posibilidad de que sus decisiones pudieran estar motivadas en el deseo de recompensar a los que apoyaron con contribuciones a sus campañas socavaría la confianza pública en el Poder Judicial”. Vale resaltar que estas decisiones de la Corte Suprema de Estados Unidos son consistentes con las que tomaron jueces en otras jurisdicciones, como en el Reino Unido, por ejemplo, en casos tales como en *R. vs. Sussex Justices, Ex parte McCarthy*, donde Lord Hewart C. J. afirmó que “es de fundamental importancia no sólo que se haga justicia, sino que se ponga de manifiesto que no existen dudas de que se ha percibido que se ha hecho”.⁴¹

A MODO DE CONCLUSIÓN

En resumen, si bien existen fuertes razones para justificar la negativa a la instalación de símbolos religiosos en espacios controlados por el Estado fundadas en la teoría democrática o en una teoría liberal de los derechos, he tratado de mostrar que desde un punto de vista dogmático constitucional también podemos esbozar argumentos para demostrar que la instalación de esos símbolos, particularmente en los tribunales, implica una afectación del derecho al debido proceso y a la igualdad ante la ley. La idea que sostiene que no hay incompatibilidad entre la instalación de

⁴⁰ Corte Suprema, 2002: 788-790.

⁴¹ Reino Unido, 1924.

esos símbolos en las Cortes y el reconocimiento de esos derechos se funda en una noción de imparcialidad que soslaya la importancia de la confianza en la neutralidad de los tribunales para la comunidad política, elemento fundamental del estado de derecho, como parte constitutiva del mismo derecho al debido proceso y a la jurisdicción. La doctrina de la apariencia nos brinda un argumento útil en este sentido, pues entiende que el debido proceso no sólo se asegura con decisiones imparciales, sino también con la apariencia de imparcialidad del juzgador, algo que no se logra cuando el propio Estado adopta una religión como privilegiada y lo expresa mediante la instalación de símbolos religiosos. En suma, el respeto de los derechos constitucionales, entre los que se encuentra el mismísimo derecho a la libertad religiosa, se levanta como un obstáculo insoslayable frente a la posibilidad de que ambas damas compartan el mismo espacio en el que aquellos derechos encuentran su último refugio.

FUENTES CONSULTADAS

- ADC (Asociación por los Derechos Civiles) (2003), “Una imagen religiosa en el Palacio de Tribunales viola el principio de neutralidad religiosa”, 7 de abril, disponible en http://www.adc.org.ar/sw_contenido.php?id=204
- ARIAS, Juan (2012), “¿Es el crucifijo un símbolo religioso?”, *El País*, versión digital, disponible en <http://blogs.elpais.com/vientos-de-brasil/2012/03/es-el-crucifijo-un-simbolo-religioso-.html>
- BIDART CAMPOS, Germán (2005), *Manual de la Constitución Reformada*, tomo I, Buenos Aires, Ediar.
- Corte Suprema de Estados Unidos (2009), *Caperton vs. A.T. Massey Coal Co.*, 129 S. Ct. 2252.

- _____ (2002), *Republican Party of Minn. vs. White*, 536 U.S. 765.
- _____ (1964), 376 U.S. 254.
- _____ (1803), 5 U.S. 137, 1 Cranch 137, 2 L. Ed. 60.
- ESCOBAR-MARTÍNEZ, Lina Marcela (2009), “La independencia, imparcialidad y conflicto de interés del árbitro”, *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, núm. 15.
- FAYT, Carlos S. (1985), *Derecho político*, Buenos Aires, Depalma, tomo I, 6^a ed.
- FISS, Owen (1977), “Groups and the Equal Protection Clause”, en Marshall Cohen, Thomas Nagel y Thomas Scanlon (eds.), *Equality and Preferential Treatment*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- GELLI, María Angélica (2008), *Constitución de la Nación Argentina comentada y concordada*, 3^a ed. actualizada y ampliada, Buenos Aires, Editorial La Ley.
- La Ley* (1986), E, 648.
- NINO, Carlos S. (1995), *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven: Yale University Press (*La Constitución de la democracia deliberativa* [Roberto Sada, trad.], Barcelona, Gedisa, 1998).
- _____ (1992), *Fundamentos de Derecho Constitucional: Derecho a la vida, a la integridad psicofísica y a la libertad de movimientos*, Buenos Aires, Astrea.
- _____ (1989), *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea.
- QUIROGA LAVIÉ, Humberto (1997), *Constitución Argentina comentada*, 2^a ed. actualizada, Buenos Aires, Zavalía Editor.
- REINO UNIDO (1924), *R. vs. Sussex Justices, Ex parte McCarthy*, 1924: 1 K.B. 256, 259.
- RICHARDSON OAKES, Anne y Haydn Davies (2011), *Process, Outcomes and the Invention of Tradition: The Growing Importance of the*

- Appearance of Judicial Neutrality*, *Santa Clara L. Rev.*, núm. 51, disponible en <http://digitalcommons.law.scu.edu/lawreview/vol51/iss2/5>
- SABA, Roberto (2011), “La Constitución como límite (positivo y negativo): El caso de la igualdad ante la ley”, en Roberto Gargarella (comp.), *La Constitución 2020*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- _____ (2007), “(Des)igualdad estructural”, en Marcelo Alegre y Roberto Gargarella (coords.), *El derecho a la igualdad. Aportes para un constitucionalismo igualitario*, Buenos Aires, Lexis Nexis.
- Sabático (2009), “Matrimonio: Presentación de Roberto Saba en el Debate en la Cámara de Diputados”, 28 de noviembre, disponible en <http://rpsaba.blogspot.com/2009/11/matrimonio-presentacion-de-roberto-saba.html?m=1>
- TEDH (Tribunal Europeo de Derechos Humanos) (2004), *Michalakis Kyprianou vs. Chipre*, 27 de enero.
- _____ (1996), *Bulut vs. Austria*, 22 de febrero.
- _____ (1994), *Claudia Saraiva de Carvalho vs. Portugal*, 22 de abril.
- _____ (1993a), *Alessandro Padovani vs. Italia*, 26 de febrero.
- _____ (1993b), *Hans Jürgen Fey vs. Austria*, 24 de febrero.
- _____ (1992), *Sainte-Marie vs. Francia*, 16 de diciembre.
- _____ (1989), *Mogens Hauschildt vs. Dinamarca*, 24 de mayo.
- _____ (1984), *Albert de Cubber vs. Bélgica*, 26 de octubre.
- _____ (1982), *Christian Piersack vs. Bélgica*, 1 de octubre.
- _____ (1970), *Emile Delcourt vs. Bélgica*, 17 de enero.
- TYLER, Tom (2006), *Why People Obey the Law*, Princeton, Princeton University Press.
- Tribunal Constitucional de Perú (2009), STC Exp. N° 06111-2009-PA/TC.

LIBERTAD RELIGIOSA, CONFESIONALIDAD Y LAICIDAD

ALFONSO RUIZ MIGUEL

INTRODUCCIÓN¹

Desarrollar con amplitud y profundidad el tema de la relación entre laicidad y Constitución exigiría al menos un libro, y voluminoso.² Dentro de la compleja variedad de soluciones constitucionales en materia religiosa, aquí se intentará dar una mínima cuenta de las principales formas en las que el Estado puede situarse ante las creencias en materia religiosa en una perspectiva genéricamente laica. Consideraré tres formas de laicidad estatal, que nombraré laicidad positiva (una denominación, como se verá, especialmente engañosa), laicidad militante y laicidad neutral, entre las que el modelo ideal, a mi modo de ver más justificable, es la laicidad neutral. A esas tres formas de laicidad se dedican, y en ese mismo orden, los tres principales apartados de este escrito (§§ 3-5). Tras

¹El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Las dificultades de la democracia: entre política y Derecho” (DER2009-08138, subprograma JURI), del Ministerio español de Ciencia e Innovación.

En él he utilizado varias ideas y materiales —no sin correcciones o adiciones— publicados en anteriores escritos míos sobre el tema, para lo que remito a la bibliografía. Por lo demás, en la presente versión he añadido algunos argumentos en los §§ 3.2 y 4.3, así como una redacción más clara del primer párrafo del § 4.4, respecto de la edición anterior de este mismo texto en los Cuadernos “Jorge Carpizo”.

²Precisamente, en diciembre de 2012, cuando estaba terminando la primera versión de este texto, aparecía un libro con igual título de casi 700 páginas que hace un análisis muy detallado de los modelos de Estados Unidos, Francia y España, con referencias a la jurisprudencia en el ámbito del Convenio Europeo de Derechos Humanos: Vázquez Alonso, 2012.

esta introducción, el § 2 se limita a presentar unas aclaraciones previas sobre la relación entre sistemas jurídicos confesionales y laicos.

En el debate sobre las tensiones entre las tres diferentes formas de laicidad, iré desarrollando distintos análisis teóricos sobre el concepto de libertad religiosa y algunas de sus vertientes, como la relación entre mera tolerancia y libertad religiosa y entre laicidad y laicismo, la idea de neutralidad estatal, el sentido de la separación entre Estado e Iglesias o la exigencia de no discriminación estatal en materia religiosa. En el curso de esas clarificaciones se ejemplificarán las distintas posiciones en juego mediante casos concretos de relevancia constitucional, tanto de carácter estatal como internacional. En uno y otro ámbito acudiré sobre todo a ejemplos extraídos de la jurisprudencia constitucional española, del Tribunal Supremo de los Estados Unidos y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH), que deben tomarse siempre a modo de meras ilustraciones de los aspectos teóricos que se quieren destacar.

LIBERTAD RELIGIOSA, CONFESIONALIDAD Y LAICIDAD

A primera vista, la gran dicotomía que divide a las Constituciones en lo que se refiere a la relación entre Estado e Iglesias es la que contrapone los Estados laicos a los confesionales, según las definiciones de sus Constituciones. Sin embargo, quiero mostrar que tal impresión es aparente y que la realidad es mucho más compleja.

Por lo que se refiere a los Estados nominalmente confesionales, cabe distinguir en ellos tres variantes con distintas relaciones entre Estado y religión, que pueden enumerarse de mayor a menor compromiso entre ambas: 1) el Estado teocrático, que considera al Estado como ordenado por algún dios y como esencialmente dirigido a la observancia de una

religión, modelo del que algunos países islámicos todavía pueden ser un ejemplo cercano; 2) el Estado erastianista (o cesaropapista), caracterizado por disponer de una Iglesia de Estado, de forma que es el poder político el que dirige, controla y se sirve de una determinada religión para sus fines, como lo ejemplifica bien, especialmente en sus principios, la Iglesia anglicana en Inglaterra;³ y 3) en fin, el Estado confesional, que declara constitucionalmente su creencia y su apoyo a una determinada religión y procura conformar sus leyes con ella, que podría ejemplificarse en buena parte de la tradición constitucional española desde las Cortes de Cádiz hasta el Estado franquista.

Aunque las dos últimas formas tienden a veces a identificarse bajo la idea de confesionalidad (equivalente al también ambiguo término inglés de *establishment*),⁴ una cosa es que el Estado sea el titular de una Iglesia propia y otra que declare oficialmente profesar una determinada religión, pues si la segunda idea está necesariamente incluida en la primera, no es cierto lo contrario. De todos modos, una vez que se tiene en cuenta esa diferencia, tampoco hay inconveniente en hablar de Estado confesional en sentido amplio para referirse a ambas modalidades.

Junto a las distinciones anteriores, resulta especialmente importante aquí destacar que las anteriores fórmulas, y en especial las dos últimas, admiten muy diversos grados de aplicación efectiva y, por lo tanto, de mayor o menor respeto a las manifestaciones básicas de libertad religiosa. Por ejemplificar esa variabilidad, un sistema como el inglés, donde la

³El modelo de "Iglesia de Estado" u oficial, típico pero no exclusivo de muchos países protestantes (frente al modelo romano-católico, que es de confesionalidad estatal), existe en Inglaterra, Dinamarca, Grecia, Suecia y Finlandia (*cf.* Robbers, 1996a: 330).

⁴Rex Ahdar y Ian Leigh, tras reconocer el carácter ambiguo del término, lo utilizan para describir tanto el caso de la Iglesia anglicana, que es una religión de Estado, como los de Dinamarca, Finlandia, Noruega o Grecia, que son Estados confesionales, esto es, que declaran oficial una religión (*cf.* Ahdar y Leigh, 2005: 76-78).

Iglesia anglicana de Inglaterra, además de tener como cabeza a la Reina y de financiarse con fondos públicos, se sienta en la Cámara de los Lores a través de varios de sus obispos y protagoniza importantes ceremonias oficiales, en realidad, hoy garantiza una básica libertad de los individuos para practicar su propia religión sin interferencias externas. Se diría que allí por un lado van la doctrina y los usos oficiales y por otro las pautas jurídicas y las prácticas sociales, como lo refleja bien la broma de que la Iglesia anglicana es aquella “que los ingleses prefieren no frecuentar”.⁵ Otro ejemplo distinto es la regulación jurídica en el franquismo, que comenzó con la exclusión del ámbito público de todo culto no católico; sin embargo, desde 1967, sin alterar la confesionalidad católica del Estado, se admitió el culto externo de las demás confesiones. Pues bien, formas de confesionalidad religiosa como éstas pueden ser compatibles con algunas de las formas de laicidad estatal formalmente proclamada en algunas Constituciones.

Propongo distinguir tres formas distintas de laicidad, que pueden enumerarse también de acuerdo con su mayor o menor cercanía entre Estado y religión. En el extremo más cercano a la confesionalidad religiosa, podríamos situar el modelo que se ha denominado de laicidad positiva o abierta,⁶ conforme al cual la declaración de no confesionalidad se

⁵ Cit. por Baubérot, 2010a: 60. Por lo demás, el caso inglés es, como en tantas cosas, francamente atípico, pues es sólo uno de los varios regímenes de relación Iglesia-Estado que conviven en el Reino Unido, donde la Reina es Gobernadora Suprema de la Iglesia de Inglaterra, pero no de las Iglesias anglicanas de Gales, Irlanda del Norte y Escocia. De estas tres últimas, las dos primeras están separadas del Estado y la tercera no es la Iglesia oficial de Escocia (*cfr.* McClean, 1996: 311).

⁶ La expresión *laïcité ouverte* parece haber sido empleada en Francia para defender la restauración de algún predominio o control (*emprise*) de las religiones en el espacio público, más allá de la mera garantía de su libre expresión en dicho espacio, lo que la identifica con el concepto de libertad positiva (*cfr.*, críticamente, Pena-Ruiz, 2003: 235-236). No obstante, la expresión es ambigua y no tiene por qué equivaler a lo que yo considero laicidad positiva: así, Jocelyn Maclure y Charles Taylor han propugnado una “laicidad abierta” o “flexible” en un sentido liberal y pluralista que coincide con la laicidad neutral que aquí defiendo (*cfr.* Maclure y Taylor, 2010: 23; *cfr.* también 22-23, 26-27, 35 y 78-79, así como capítulo III).

considera compatible, sea de hecho o de Derecho, con ciertas formas de compromiso más o menos intenso entre Estado e Iglesias. En este modelo se defiende una forma de “neutralidad” estatal en materia religiosa de carácter limitado o parcial que garantiza únicamente una básica o mínima libertad religiosa, evitando la interferencia coactiva en y entre las distintas creencias religiosas, pero sin que el Estado se abstenga de favorecer a unas posiciones religiosas sobre otras o, en todo caso, sobre las posiciones no religiosas: un ejemplo concreto indicativo del modelo lo proporcionaba el sistema inglés, que, hasta su abolición en 2008, castigó penalmente la blasfemia, construida judicialmente de forma sesgada como lenguaje injurioso contra el cristianismo o la Iglesia de Inglaterra;⁷ otro buen ejemplo, sobre el que hablaré enseguida por extenso, lo constituye el sistema constitucional español, para el que, según creo, se acuñó esa expresión de “laicidad positiva”. En fin, también podría citarse el caso irlandés, que declara oficialmente la separación jurídica entre Estado e Iglesia, pero en donde la confesión católica tiene una enorme influencia en la práctica,⁸ un caso que contrasta como en espejo con el inglés, de reconocimiento de una Iglesia oficial con poca influencia en la práctica, lo que corrobora la conveniencia de no fiar el análisis de estas cuestiones a las meras declaraciones constitucionales.

En el extremo opuesto, más alejado de una confesionalidad religiosa pero no por ello libre de cierta “confesionalidad” laicista por su beligerancia antirreligiosa, también puede darse la situación inversa a la anterior, de un sistema que proclama una forma de laicidad militante o radical bajo un entendimiento de la neutralidad como prohibición de toda mani-

⁷El TEDH rechazó condenar al Reino Unido en *Wingrove vs. Reino Unido* (1997), un caso en el que se reclamaba contra la censura por blasfemia de un cortometraje musical.

⁸*Cfr.* McClean, 1996: 331.

festación externa de los cultos religiosos, abarcando mucho más que la razonable exclusión de la religión del ámbito estrictamente político. El ejemplo más extremo lo ofrecen los regímenes comunistas con su favorecimiento político del ateísmo,⁹ aunque hay otras formas menos agresivas y variablemente beligerantes en distintos momentos históricos, como el laicismo republicano francés o el caso mexicano, en los que me detendré más adelante.

Entre ambas posiciones, hay una interpretación liberal y estricta de la neutralidad en materia religiosa que da lugar a un tercer modelo, que propongo denominar de laicidad neutral, en la que el Estado se compromete a una más rigurosa imparcialidad en materia religiosa con el fin de garantizar una amplia libertad en condiciones de igualdad para todas las creencias relativas a la religión. Éste es el modelo que aquí se va a defender como la forma más genuina y propiamente justificada de laicidad y cuyo contenido sustancial puede extraerse como resultado de la crítica a las otras dos formas extremas.

Ahora es importante advertir una serie de rasgos formales que comparten las tres formas anteriores de laicidad. Ante todo, las tres son tipos ideales que, como las formas de confesionalidad, pueden realizarse de hecho en distintos grados. Los tres modelos pueden considerarse en una línea continua gradual que va de un extremo a otro, esto es, desde la laicidad positiva hasta la radical, ocupando el centro de la línea la laicidad neutral. Más aún, la noción de laicidad positiva, que pretende reflejar el reconocimiento larvado de una cierta confesionalidad, es perfectamente tangente con la confesionalidad oficial sólo cuando ambas se contem-

⁹El caso más extremo seguramente se produjo durante la Revolución cultural en China (*cf.* Goossaert, 2005: 54; sobre el fomento del ateísmo en la URSS y su influencia en varios países satélites, vid. Boyko, 2005: 260ss., así como Baubérot, 2010a: 69 y 83).

plan desde el punto de vista del reconocimiento constitucional o formal, pero pueden considerarse solapadas, al menos parcialmente, si se atiende más al régimen jurídico y efectivamente existente que a las meras declaraciones constitucionales.

En fin, de los tres modelos de laicidad mencionados, el más exigente y seguramente difícil de encontrar en la realidad constitucional efectiva es el neutral, pues su criterio de neutralidad estricta es relativamente fácil de sobrepasar en la práctica, sea hacia un lado o hacia otro del espectro gradual indicado. Que en los hechos no haya quizá ningún Estado que lo cumpla de manera perfecta no lo descalifica como modelo ideal, siendo precisamente su carácter ideal lo que le proporciona su valor crítico frente a la realidad de la mayoría de los regímenes constitucionales en materia de libertad religiosa.

De todos modos, a pesar de algunos aspectos concretos en los que su práctica o su casuística se aparta en una u otra dirección de la estricta laicidad neutral, si se me pidiera una referencia indicativa diría que Estados Unidos y Francia, cada uno con sus distintas tradiciones, se aproximan más a mi propio ideal que ningún otro país.

LAICIDAD POSITIVA: CONFESIONALISMO ENCUBIERTO Y DÉFICIT DE NEUTRALIDAD

Un paradigma muy amplio de la llamada laicidad positiva, con su confesionalismo encubierto y su esencial ambigüedad entre confesionalidad y laicidad, lo ofrece el actual sistema jurídico español, del que ofreceré un cuadro ilustrativo a continuación, en el § 2.1. En otra escala, y con una todavía más marcada ambigüedad y flexibilidad en los límites de demarcación de la neutralidad estatal en materia religiosa, en el § 2.2 me refe-

riré también a los rasgos esenciales del modelo europeo en el marco del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, en especial por medio de la jurisprudencia del TEDH.

La laicidad positiva en el caso español

La Constitución española afirma lo siguiente en su artículo 16, números 1 y 3:

1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones.

Estos preceptos han sido desarrollados, ante todo, por unos Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, que, aunque firmados y ratificados después de promulgada la Constitución, fueron negociados y realmente acordados con antelación,¹⁰ y en los que merece destacarse la

¹⁰El especialista en Derecho eclesiástico Iván C. Ibán lo ha explicado así: “Con singular celeridad en 1976 se firma un acuerdo entre la Santa Sede y España, que al margen de su contenido sustantivo anunciaba en su preámbulo la necesidad de sustituir el viejo Concordato de 1953 por unos nuevos acuerdos. Tengo para mí que la diplomacia vaticana actuó con notable astucia en ese punto, ya que logró que se negociaran esos nuevos acuerdos con anterioridad a la entrada en vigor de la entonces previsible, por inevitable, nueva Constitución que, sin duda, habría de ser menos favorable a la Iglesia que las normas constitucionales del franquismo, así que aunque su fecha de publicación (1979) es posterior a la Constitución (1978), puede decirse que su contenido es preconstitucional” (Ibán, 1996: 96).

obligación del Estado de ofrecer enseñanzas de religión católica en los centros públicos de educación básica y de formación del profesorado, que pueden ser voluntariamente cursadas por el alumnado; la asunción por el Estado de tal profesorado en régimen de libre propuesta y remoción por la jerarquía eclesiástica; la subvención del Estado para el sostenimiento económico del clero de la Iglesia católica; la exención de varios impuestos, y, en fin, el régimen de asistencia religiosa a los miembros de las Fuerzas Armadas mediante personal eclesiástico a cargo del Estado.

Un ulterior instrumento de desarrollo fue la Ley Orgánica 7/1980, de Libertad Religiosa, que comienza definiendo la libertad religiosa como el derecho de cada cual a “profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna”. Luego, entre otras regulaciones, impone a los poderes públicos la obligación de “facilitar la asistencia religiosa en los establecimientos públicos militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y otros bajo su dependencia” y prevé la firma de acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas inscritas “que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España”.

En cumplimiento de esta última previsión, un tercer elemento de desarrollo lo proporcionan tres leyes aprobadas en 1992 para sancionar sendos acuerdos de cooperación del Estado con la confesión israelita, la islámica y las evangélicas, a las que se otorgan beneficios similares a los de la católica, salvo en el sostenimiento económico de sus ministros de culto (apoyo que, por cierto, en los acuerdos con la Santa Sede se extiende hasta el hipotético momento, que no se aprecia cercano, en el que la Iglesia católica logre su “propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes para la atención de sus necesidades”).

En fin, un último aspecto digno de reseñar es la inercia en los hechos por la que, sobre todo en materia simbólica, ha habido una cierta conti-

nidad de prácticas oficiales que desmienten abiertamente la aconfesionalidad del Estado, como la participación de cargos en ceremonias religiosas, especialmente funerales de Estado y procesiones de Semana Santa, o la persistencia de crucifijos y biblias en lugares oficiales, incluidas las mesas de jura de cargos (si bien está garantizada la opción entre la fórmula de juramento o promesa).

En este campo puede ser de interés recordar con más detalle alguno de los casos concretos que han llegado al Tribunal Constitucional español (TC). Éste, aun partiendo de una doctrina irreprochable en abstracto, ha incurrido en aplicaciones decididamente criticables por aceptar evidentes carencias del principio de estricta neutralidad estatal ante las confesiones religiosas. De los tres casos que relataré, el primero fue el que inició la doctrina sobre libertad religiosa con una excelente teoría general que la misma sentencia terminó por no aplicar al caso concreto. Se trataba de un recurso de inconstitucionalidad presentado por un grupo de diputados del Partido Socialista Obrero Español contra una ley de 1981 relativa a mandos y ascensos militares que incluía al Cuerpo Eclesiástico, formado desde el franquismo por capellanes católicos castrenses que podían obtener diversos grados como oficiales del ejército. El Tribunal Constitucional comenzó afirmando que la proclamación de que “ninguna confesión tendrá carácter estatal” del artículo 16.3 de la Constitución “veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales” porque

el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso (STC 24/1984, FJ 1).

Con ello, el TC destacaba el principio de separación entre Estado e Iglesias, que también se ha considerado la vertiente objetiva de la libertad religiosa. Pero a renglón seguido, el Tribunal pasaba a destacar la vertiente subjetiva de dicha libertad, sobre la que recordaba la existencia de

dos principios básicos en nuestro sistema político que determinan la actitud del Estado hacia los fenómenos religiosos y el conjunto de relaciones entre el Estado y las Iglesias y confesiones: el primero de ellos es la libertad religiosa, entendida como un derecho subjetivo de carácter fundamental que se concreta en el reconocimiento de un ámbito de libertad y de una esfera de *agere licere* del individuo; el segundo es el de igualdad, proclamado por los artículos. 9 y 14, del que se deduce que no es posible establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o sus creencias y que debe existir un igual disfrute de la libertad religiosa por todos los ciudadanos [de modo] que las actitudes religiosas de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico (*idem*).

Lamentablemente, aunque amparándose en razones procesales, el fallo de la sentencia sobre los capellanes castrenses fue contrario a los recurrentes y evitó entrar en la palmaria contradicción entre el principio de aconfesionalidad estatal y la existencia de un cuerpo militar de sacerdotes católicos.

En el segundo caso, que muestra un cierto régimen dual de la libertad religiosa en España, se resolvió un recurso individual (amparo) de un sargento de las Fuerzas Armadas afectado por un procedimiento sancionatorio por haberse negado a participar en una parada militar en honor de la Virgen de los Desamparados, patrona de Valencia, con motivo del V Centenario de su Advocación. El TC amparó al militar anulando

el procedimiento sancionatorio, protegiendo así la mencionada vertiente subjetiva de la libertad religiosa, pero obvió la vertiente objetiva, relativa al deber de neutralidad o no confusión entre funciones estatales y religiosas. La sentencia comenzó recordando el principio de neutralidad como premisa mayor y, como premisa menor, calificó los hechos como actos “convocados y organizados por la autoridad militar [...] de inequívoco contenido religioso”, pero la extraña e ilógica conclusión del silogismo fue que “el artículo 16.3 C.E. no impide a las Fuerzas Armadas la celebración de festividades religiosas o la participación en ceremonias de esa naturaleza” (STC 177/1996, FJ 10).

El tercer caso, más reciente, es el recurso de amparo de un abogado sevillano que impugnaba una reforma a los Estatutos del Colegio de Abogados de Sevilla de 2004 en lo que respecta a la siguiente cláusula:

El Ilustre Colegio de Abogados de Sevilla es aconfesional, si bien por secular tradición tiene por Patrona a la Santísima Virgen María, en el Misterio de su Concepción Inmaculada.

La sentencia comienza aceptando que los colegios de abogados son corporaciones de derecho público de pertenencia obligatoria para quienes quieren ejercer esa profesión y que por su carácter estatal están obligados a la neutralidad religiosa. Como no podía ser menos, también reconoce que la afirmación identitaria de la citada cláusula, junto a un significado de alcance social y cultural, tiene un inevitable e indudable carácter religioso. Su sorprendente conclusión, sin embargo, es que la proclamación de tal patronazgo religioso por parte de una institución estatal ni menoscaba el principio de aconfesionalidad del Estado ni afecta la vertiente subjetiva de la libertad religiosa de los abogados de confesión no católi-

ca (STC 34/2011, FFJJ 4-5). En esta cuestión, el TC español olvidó tomar nota de la doctrina establecida en por el TEDH en el caso *Buscarini y otros vs. San Marino*, de 18 de febrero de 1999, que declaró que la exigencia de un juramento “ante los Santos Evangelios” para acceder al cargo de parlamentario era contraria a la libertad religiosa reconocida en el Convenio Europeo de Derechos Humanos porque el carácter tradicional de una fórmula de juramento no le priva a ésta de su naturaleza religiosa.

La sentencia sobre el colegio de abogados sevillano recogía y consolidaba también la constitucionalización de la llamada “laicidad positiva”, una fórmula que fue inventada en una sentencia de 2001, conocida como de la secta Moon. Se trata de la STC 46/2001, que afirmó que la aconfesionalidad establecida por nuestra Constitución ha de entenderse como una “actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa” que obliga al Estado a adoptar “una perspectiva [...] asistencial o prestacional” hacia las comunidades religiosas (FJ 4). Conforme a esta doctrina, que calificó expresamente como “aconfesionalidad o laicidad positiva”, esta sentencia vino a considerar que medidas de carácter concordatario o legal (como la asignatura de religión católica de oferta obligatoria en la enseñanza pública o el especial apoyo a la asistencia religiosa católica en cuarteles, cárceles y hospitales) serían expresión constitucionalmente obligada de tal concepto de laicidad positiva, produciendo así lo que en otro lugar he considerado una indebida “sobreconstitucionalización” de materias infraconstitucionales.¹¹

Para esbozar sintéticamente una crítica del conjunto de esta doctrina, conviene insistir en que con la noción de laicidad positiva se pretende defender que la única buena laicidad por parte del Estado es la que man-

¹¹Cfr. mi escrito “Para una interpretación laica de la Constitución” (en Ruiz Miguel y Navarro-Valls, 2009: 51-59).

tiene medidas favorables y prestacionales hacia las religiones (en principio hacia todas indistintamente, aunque en la práctica muchas de ellas son menos iguales que otras). Desde luego, hay que reconocer el habilísimo diseño lingüístico de la expresión, para mí de ignoto origen,¹² que busca las connotaciones emotivas de lo positivo: benignidad, asertividad, aceptabilidad, bondad, etcétera. Pero con independencia de su felicidad expresiva, un análisis riguroso de la idea de “laicidad positiva” muestra su carácter tramposo, pues viene a afirmar que la aconfesionalidad o neutralidad estatal en materia religiosa es compatible con una consideración favorable de ciertas confesiones que debe traducirse en forma de ayudas promocionales y prestacionales a distintos colectivos que las incluyen o las representan.

En realidad, la garantía a algunas confesiones de una libertad religiosa reforzada, mediante especiales subvenciones estatales, establece un régimen de laicidad demediada, a medias, a fin de cuentas una laicidad desmentida en sus propios términos. Y en efecto, si se piensa bien, “laicidad positiva” tiene hechuras de oxímoron, como “ruido silencioso” o “ardiente frialdad”. Esto se ve bien claro cuando el TC trata de unir *per impossibile* “la idea de aconfesionalidad o laicidad positiva” con la afirmación de sentencias anteriores del propio TC español de que la aconfesionalidad “veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales” (STC 46/2001, FJ 4); pero si en efecto no se quiere confundir Estado y religión, la aconfesionalidad o laicidad no podrá consistir sólo en superar la confesionalidad tradicional, entendida estrictamente como

¹²A pesar de mis abundantes lecturas en la materia, y de alguna pesquisa en Internet, no he logrado averiguar quién, cuándo ni dónde se empleó por vez primera la expresión: sólo me consta su inopinada aparición en la STC 46/2001 y su posterior cuarto de hora de gloria fuera de los círculos jurídicos especializados, cuando en septiembre de 2008 la utilizó el entonces presidente francés Nicolás Sarkozy en su discurso de bienvenida por la visita a Francia del papa Benedicto XVI.

profesión por el Estado de una determinada fe religiosa, sino que deberá superar también esa forma de confesionalidad genérica y formalmente universal que considera positivas o buenas a todas las religiones, o todavía con mayor razón, a esa otra versión, sin duda más expandida, que muestra una especial complacencia con sólo algunas de las religiones existentes en el país.

No debería sorprender que, con similares propósitos, en Francia se haya hablado incluso de “neutralidad positiva”, expresión paradójica que ha sido calificada de “totalmente desprovista de sentido”.¹³ Y, en efecto, en rigor, la neutralidad no puede ser ni positiva ni negativa, sino justamente ni una cosa ni otra, que es el significado originario de la palabra, del latín *neuter*. La neutralidad del Estado significa que las leyes y las instituciones no pueden tratar mejor a las personas y grupos con creencias religiosas que a quienes persisten en mantenerse ajenos a ellas, ni a la inversa: para un Estado aconfesional debe ser indiferente que se crea en éste o en aquel Dios o en ninguno, con tal de que se respeten los derechos ajenos y el orden público. Aunque, naturalmente, la intención de unir “laicidad” o “neutralidad” y “positividad” no carece en absoluto de significado, pues trata de pasar por laico y neutral lo que no es sino una toma de partido por una de las partes, en ese caso, la religiosa.

La flexibilidad europea hacia la laicidad positiva

Cuando pasamos al ámbito europeo, entramos en una extensa gama de Estados con una gran variedad de regímenes constitucionales europeos en lo que afecta a las relaciones Estado-Iglesias. Junto a diversos Estados confesionales en una u otra forma, existen Estados laicos también con

¹³ Pena-Ruiz, 2001: 15.

diversas formulaciones. No es extraño, pues, que la jurisprudencia derivada del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (Roma, 1950), del que son parte los 47 Estados del Consejo de Europa, incluido Turquía, haya tenido en ocasiones que hacer malabarismos para poder flotar en un piélago tan variado e irregular de sistemas políticos.¹⁴ Ello explica algunas llamativas oscilaciones del TEDH, que en ocasiones, como veremos en este epígrafe, ha adoptado criterios deferentes con el modelo de laicidad positiva, mientras que en otras ha convalidado políticas de neutralidad radical (lo que veremos en el § 3.3), como en otras, en fin, ha transitado por los buenos caminos de una libertad religiosa neutralmente entendida (sobre lo que veremos algún ejemplo en los §§ 4.1 y 4.3).

El Convenio Europeo, además del mandato antidiscriminatorio al que me referiré enseguida, hace menciones a la religión en dos de sus artículos; por un lado, en su artículo 9, que dice:

Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

¹⁴La literatura sobre el Convenio Europeo es probablemente inabarcable. Entre ella, puede citarse, como estudio general, Casadevall, 2012; y, como estudios sobre la libertad religiosa en particular, Celador, 2011; Emilianides, 2011; Martín-Retortillo Baque, 2007; González Schmal, 2004; Martínez Torrón, 2003; y Evans, 2001.

2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o libertades de los demás.

y, por otro lado, en el artículo 2 del Protocolo Adicional de 1952, que dice:

Derecho a la instrucción

A nadie se le puede negar el derecho a la instrucción. El Estado, en el ejercicio de las funciones que asuma en el campo de la educación y de la enseñanza, respetará el derecho de los padres a asegurar esta educación y esta enseñanza conforme a sus convicciones religiosas y filosóficas.

La interpretación de estos derechos realizada por los órganos relevantes establecidos por el Convenio (la Comisión Europea de Derechos Humanos, que operó hasta 1998, y el TEDH, que desde esa fecha resuelve también demandas individuales) destaca por su laxitud. Conforme a un muy flexible criterio de deferencia hacia los distintos Estados miembro, las condenas a los Estados por violación de los preceptos citados no han sido abundantes y, cuando se han producido, han sido frecuentemente marcadas por cautelosas distinciones. Para ello, en el caso de la libertad religiosa el Tribunal de Estrasburgo se ha servido con especial largueza de la figura jurídica del “margen de apreciación de los Estados”, que en general viene a atribuir al legislador estatal una especie de beneficio de la duda que amplía su libertad para limitar algunos derechos protegidos

por el Convenio.¹⁵ La razón de esa especial largueza es, sin lugar a dudas, la comentada variedad de regímenes constitucionales europeos en materia de religión. Y, desde luego, el Convenio no habla en ningún momento del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa, e incluso su cláusula de no discriminación, que menciona la religión como causa de distinción expresamente prohibida, tampoco enuncia un principio de igualdad con sustantividad propia, sino que remite la prohibición de discriminación al “goce de los derechos y libertades reconocidos” en el propio Convenio.¹⁶

Con el anterior marco normativo presente, voy a ejemplificar mediante tres casos significativos cómo el TEDH ha decidido en forma muy deferente sobre legislaciones estatales que, en el marco de sistemas de no neutralidad en materia religiosa, sean o no expresamente confesionales, han sido demandadas por violaciones de la libertad religiosa.

En el primer caso, *Kokkinakis vs. Grecia* (1993), el TEDH aceptó por una mayoría de seis votos frente a tres que la persecución penal de un testigo de Jehová por acciones de proselitismo puerta a puerta era contraria al artículo 9 del Convenio. Para hacerse cargo del caso ha de tenerse en cuenta que el señor Kokkinakis, que ya había sufrido más de

¹⁵En esta línea, un especialista ha sostenido que en materia de libertad religiosa el TEDH, a diferencia del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, ha generado “un deliberado ensanchamiento de las bases limitadoras” del Convenio (Taylor, 2005: 344).

¹⁶Se trata del artículo 14, que dice así: “*Prohibición de discriminación*. El goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación”. De tal modo, la prohibición de discriminación, que en general tiende a resultar accesoria en el marco del Convenio, se hace especialmente redundante por razón de religión y sólo raramente se ha considerado violado el artículo 14 por esta causa. No obstante, un caso relevante, que se comenta en el § 4.3, es *Thlimmenos vs Grecia* (2000), en el que se reconoció una violación del artículo 14 en combinación con el artículo 9; asimismo, hay algunos otros casos en los que el Tribunal europeo ha reconocido violaciones de la prohibición de discriminación por razón de religión, pero en combinación con preceptos del Convenio distintos del que protege la libertad religiosa (*cf.* Celador, 2011: § 5, así como Casadevall, 2012: § 9.14).

60 condenas entre 1936 y 1952 por la legislación administrativa y penal contra el proselitismo religioso, fue condenado en 1988 a tres meses de prisión convertidos en una sanción pecuniaria por haber “intentado directa e indirectamente penetrar en la conciencia religiosa de una persona de confesión diferente”. La actitud del Estado griego provenía de que la Constitución prohíbe ejercer todo proselitismo religioso¹⁷ y de la aplicación de una legislación penal correspondiente aprobada en 1939, durante la dictadura de Metaxas.¹⁸ Frente a ello, la decisión del TEDH fue bastante deferente en la medida en que se cuidó de no poner en cuestión semejante normativa, afirmando que

los criterios adoptados en materia de proselitismo por el legislador griego pueden considerarse aceptables en la medida en que sólo pretenden reprimir el proselitismo abusivo, cuya definición en abstracto no se impone en este caso (Kokkinakis, § 48).¹⁹

Esta doctrina, mucho más limitativa que la del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas en su interpretación del proselitismo como actividad en principio no sospechosa de coactividad, ha merecido la crítica de un especialista al TEDH de reavivar “inadvertida e innecesariamente

¹⁷El artículo 13.2 de la Constitución vigente dice: “Será libre toda religión conocida, y las prácticas de culto podrán ejercerse sin restricciones bajo la salvaguardia de las leyes, si bien el ejercicio del culto no podrá atentar al orden público ni a las buenas costumbres, quedando prohibido todo proselitismo”.

¹⁸La tipificación del delito que tuvo en cuenta el TEDH (desconozco si todavía vigente) es la siguiente: “Por proselitismo se entiende, especialmente, toda tentativa directa o indirecta de penetrar en la conciencia religiosa de una persona de confesión diferente con el fin de modificar su contenido, sea por medio de toda suerte de prestación o promesas de prestación o de seguridad moral o material, sea por medios fraudulentos, sea abusando de su inexperiencia o de su confianza, sea aprovechando su necesidad, su fragilidad intelectual o su ingenuidad” (*cfr.* Kokkinakis: § 16).

¹⁹Otros casos que también aceptan limitaciones relevantes de la libertad religiosa son *Efstratiou vs. Grecia* (1996) y *Valsamis vs. Grecia* (1996), en los que se había sancionado levemente a unos estudiantes Testigos de Jehová por negarse a participar en un desfile escolar, o *Larissis contra Grecia* (1998), que aceptó la condena por proselitismo a tres militares protestantes.

argumentos contra el proselitismo y la actividad misionera rechazados hace mucho tiempo a nivel universal por exagerados e inapropiados”, que además no habrían tenido en cuenta el derecho de toda persona a cambiar de religión.²⁰

El segundo caso que merece comentario, *Alujer Fernández y Caballero García vs. España* (2001), se refiere a la legislación española que desarrolla la subvención para el clero de la Iglesia católica, según dije prevista como provisional en los acuerdos con el Vaticano, que se ha venido sustanciando mediante la previsión de una casilla específica para esa ayuda que puede marcarse de forma voluntaria en el impuesto sobre la renta. El montante total de esa casilla, que pasó en 2008 de 0.54 a 0.7 por ciento de lo recaudado entre quienes la marcan, es el mínimo garantizado que se asigna directamente a la Iglesia católica para el sostenimiento de su clero. La reclamación ante el TEDH fue presentada por dos protestantes evangélicos que alegaban discriminación contra su confesión por no poder utilizar un mecanismo similar, pero la decisión unánime de una de las Salas del TEDH fue rechazarla “como manifiestamente infundada”. Según el Tribunal de Estrasburgo, la previsión de un estatuto fiscal específico en favor de una Iglesia como consecuencia de un acuerdo con el Estado

²⁰ *Cfr.* Taylor, 2005: 340-341 y cap. I (cita textual: 340). Taylor concluye este documentado libro, dedicado a comparar la protección de la libertad religiosa en el ámbito de Naciones Unidas y en el europeo, con esta síntesis: “Las instituciones europeas han aceptado sin duda claros ejemplos de intolerancia estatal (particularmente contra las minorías religiosas) en crudo contraste con la posición tomada por el Comité de Derechos Humanos y el Relator Especial” (2005: 351). No obstante, como el propio Taylor indica, es de justicia señalar que el TEDH ha sido más exigente en otros casos, como en *Manoussakis vs Grecia* (1996), donde se consideró violación del Convenio la excesiva demora en conceder permiso para la construcción de un templo a los Testigos de Jehová, si bien aceptando que las restricciones legales griegas podían también ser interpretadas como conformes con el Convenio (2005: 349-350).

no se opone, en principio, a las exigencias derivadas de los artículos 9 y 14 del Convenio [es decir, a la libertad religiosa y a la prohibición de no discriminación] en tanto que la diferencia de trato se apoye en una justificación objetiva y razonable y sea posible concluir acuerdos similares con otras Iglesias que deseen hacerlo.

Como crítica de esta decisión, sin embargo, conviene advertir que quienes no señalan la casilla contribuyen en mayor medida a los gastos comunes que quienes la señalan, puesto que la cantidad asignada a la Iglesia católica se detrae de aquellos gastos para ser destinada a esa ayuda específica. Por eso el eslogan de la Iglesia en su fuerte campaña publicitaria del año 2010 fue “No pagarás más” (por marcar la casilla). Con ello, el sistema se diferencia netamente del alemán, el cual se suele citar como ejemplo de “impuesto religioso”, pero que resulta ser casi perfectamente neutral, salvo en el aspecto simbólico. En el sistema alemán, los miembros de las confesiones sometidos al impuesto religioso (que pueden evitar dándose de baja libremente de la Iglesia correspondiente, a todos los efectos) aumentan su contribución a la renta en el porcentaje correspondiente, entre 8 y 9 por ciento, según los Estados federados, que incluso descuentan entre 3 y 5 por ciento de la cantidad recaudada por los gastos de gestión.²¹

El tercero y último caso europeo que quiero traer, de gran repercusión en los últimos años, es el del crucifijo en la escuela pública italiana, técnicamente denominado *Lautsi vs. Italia* (2009) en su primera instancia ante una Sala del TEDH y *Lautsi y otros vs. Italia* (2011) en su resolución final por la Gran Sala (aquí los denominaré *Lautsi I* y *Lautsi II*).

²¹ *Cfr.* Robbers, 1996a: 68.

El caso se inició en julio de 2006 por la demanda de una madre que impugnó la presencia del crucifijo en la escuela pública a la que asistían sus hijos como contraria a la “libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” y al “derecho de los padres a asegurar” para sus hijos una educación “conforme a sus convicciones religiosas y filosóficas”, ambos protegidos por el Convenio Europeo. La decisión inicial de una de las salas del Tribunal de Estrasburgo, por unanimidad de sus siete jueces, consideró que “[e]l Estado está obligado a la neutralidad confesional en el marco de la educación pública” (Lautsi I, § 56) y que tal “deber de neutralidad y de imparcialidad del Estado” exige excluir un símbolo de predominante significación religiosa como el crucifijo de un sector “particularmente sensible” como el de la escolarización pública de los menores, en el que afecta a su libertad religiosa y al derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus convicciones (*ibidem*, §§ 48, 51 y 56-57).

Sin embargo, poco más de un año después, ante el recurso del gobierno italiano de Berlusconi (al que se adhirieron como terceros los gobiernos de Armenia, Bulgaria, Chipre, Rusia, Grecia, Lituania, Malta, San Marino, Mónaco y Rumanía) la Gran Sala del TEDH revocó la anterior decisión por 15 votos frente a dos, básicamente porque la noción de “respeto” al derecho de los padres a asegurar la educación conforme a sus convicciones religiosas puede ser cumplida con un “amplio margen de apreciación por los Estados”, que comprende diversas formas de organizar la enseñanza, incluso religiosa, siempre que no se rebase el límite infranqueable de la prohibición de todo adoctrinamiento (*cf.* Lautsi II, §§ 61-62, así como 69-71). Apelando a la falta de “consenso europeo sobre la cuestión de la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas” (§ 70), la Gran Sala aceptó el recurso del Estado italiano por-

que, en cuanto “símbolo esencialmente pasivo”, el crucifijo no puede tener “una influencia sobre los alumnos comparable” a la enseñanza directa de doctrinas religiosas, que habría sido el factor relevante en otros casos²² (§§ 72-74).

En suma, conforme a esta decisión, los Estados miembros del Convenio europeo no están obligados a mantener propiamente la laicidad o neutralidad religiosa en el ámbito de la enseñanza pública, sino únicamente el distinto y más limitado principio de prohibición del adoctrinamiento. Naturalmente, el que conforme a este criterio europeo los Estados firmantes del Convenio no estén obligados a una neutralidad estricta en materia religiosa tampoco les prohíbe en absoluto mantener un criterio de aconfesionalidad conforme al cual deban excluir en su propio ámbito los símbolos religiosos.

Entre las argumentaciones del caso *Lautsi II*, tiene interés destacar la discusión sobre la supuesta diferencia entre laicidad y neutralidad avanzada por Joseph Weiler (que actuaba como asesor jurídico de Armenia, Bulgaria, Chipre, Rusia, Grecia, Lituania, Malta y San Marino) y, con expresión mucho más visceral, en el voto concurrente del juez maltés Giovanni Bonello. La sustancia del argumento de Weiler en el recurso es que optar por la laicidad —en este caso, por retirar el crucifijo de la escuela— no es neutral porque se trataría inevitablemente de una opción particular con sus particulares consecuencias educativas (*cf.* *Lautsi II*, § 47). En una línea conceptual semejante, el voto concurrente del juez

²²La sentencia cita los casos *Folgerø y otros vs Noruega* (2007) y *Hasan y Eylem Zengin vs. Turquía* (2007), así como la exhibición del pañuelo islámico por parte de la profesora del caso *Lucia Dahlab vs. Suiza* (2001), al que más adelante me refiero en el texto. Por su parte, en los casos *Karaduman vs. Turquía* (1993), la Comisión Europea de Derechos Humanos, y *Leyla Şahin vs. Turquía* (2005), el Tribunal, establecieron que en un país con una religión muy mayoritaria, la manifestación de ritos y símbolos de tal religión puede constituir una violación de la libertad religiosa de los estudiantes que no la practican.

maltés Giovanni Bonello adoptaba la misma dicotomía categórica, o laicismo o cristianismo, según la cual el Estado no tendría otra alternativa que optar entre quienes defienden mantener el crucifijo en lugares públicos que, siendo una tradición histórica, sería algo neutral y en absoluto intolerante hacia los no creyentes, y hacia quienes se suman “a la cruzada tendente a demonizar el crucifijo” o a “la caza al crucifijo”, que no sería neutral por ser intolerante y hostil hacia los creyentes.²³

Para centrarme en la más matizada posición de Weiler, conviene añadir que el constitucionalista de la Universidad de Nueva York había desarrollado con más amplitud el mismo argumento en un libro dedicado a defender la indispensabilidad de incluir una mención a Dios y al cristianismo en el preámbulo de la llamada Constitución europea.²⁴ Weiler, que es creyente judío, proponía incluir en el preámbulo las dos opciones, la laica y la religioso-cristiana, una posición pluralista que según él daría la única solución verdaderamente neutral o agnóstica al problema. Según él, la exclusión de tal religión o el silencio sobre ella ofrecería una “neutralidad” falsa, pues no hacer ninguna mención al cristianismo —al igual que, según interpreto, hacer sólo una mención al cristianismo— sería una

²³ Con un argumento distinto, Bonello se refiere al caso *Akdaş vs. Turquie* (2010) —en el que el TEDH estimó contraria al Convenio la prohibición de la difusión de la novela de Apollinaire *Les onze mille verges* por formar parte del patrimonio cultural europeo— para concluir con ruda ironía que habría sido “bien extraño” que el Tribunal “hubiera negado el valor de patrimonio europeo a un emblema que millones de europeos han reconocido a lo largo de los siglos como un símbolo intemporal de redención por el amor universal” después de haber otorgado valor cultural a una obra que no sería más que “pornografía violenta” y “un amasijo de obscenidades trascendentales” (§ 4). El argumento denota, a mi modo de ver, una grave confusión entre derechos de los individuos y competencias y deberes de los Estados.

²⁴ *Cfr.* Weiler, 2003: 28-29 y 51. En cuanto a la “Constitución europea”, en realidad se trató de un tratado de reforma de la Unión Europea que, firmado en Roma el 29 de octubre de 2004, no concluyó su proceso de ratificación debido a los referendos en contra de Francia y los Países Bajos, siendo sustituido por el Tratado de Lisboa, firmado el 13 de diciembre de 2007 y actualmente en vigor. El Preámbulo de ambos textos incluye la siguiente fórmula: “INSPIRÁNDOSE en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona, así como la libertad, la democracia, la igualdad y el Estado de Derecho”.

opción no neutral que implicaría optar por “privilegiar, en la simbología del Estado, una visión del mundo sobre otra”.²⁵

El argumento de Weiler tiene varios problemas. Ante todo, hay casos, como precisamente el del crucifijo en las escuelas, en los que la opción pluralista no es posible (o no es sensata, por ejemplo, si se propusiera distinguir a los alumnos en aulas con o sin símbolos religiosos) y que abocarían al Estado a la imposibilidad de ser neutral, pero ante los que tampoco tendría un criterio justificado para optar por una u otra posición. En realidad, la dicotomía que propone Weiler no es categórica y universal, de modo que distinga entre conceptos contradictorios entre sí, como lo serían religión frente a no religión, cristianismo frente a no cristianismo, etcétera: además de no incluir a muchas otras religiones, tampoco abarca las distintas posiciones laicas posibles, que van del agnosticismo al ateísmo, que a su vez puede ser beligerante, benevolente o indiferente con las religiones. Que entre todas esas diversas creencias sea imposible un punto de vista neutral, garantizable tanto por la igual referencia a todas como a ninguna, prescinde de la posibilidad de una forma peculiar de agnosticismo, que yo denominaría metaagnosticismo, que es la que incumbe al Estado (vuelvo con más detalle sobre este punto enseguida, en el § 3.1, a propósito de la distinción entre laicidad y laicismo).

Como último comentario, el caso del crucifijo, al igual que el antes citado de la invocación de la Inmaculada Concepción por el Colegio de Abogados de Sevilla, plantean el no fácil problema de la estrecha relación entre símbolos religiosos y tradiciones históricas y culturales. Por ejemplo, en países de tradición católica como España, existen cruces e imágenes religiosas en numerosos lugares públicos, los museos naciona-

²⁵ Cfr. Weiler, 2003: 64-67 (cita textual: 65).

les están llenos de cuadros y esculturas de contenido religioso, el domingo es el día de descanso oficial, se celebran numerosas fiestas religiosas como la Semana Santa o la Navidad, abundan los belenes, árboles y adornos navideños colocados por los Ayuntamientos, la radio pública emite mucha música clásica religiosa, numerosas ciudades y pueblos tienen nombre de santos católicos, etcétera.

Aunque algunas de estas prácticas e instituciones pueden plantear problemas difíciles — así, el día de descanso ha planteado objeciones de conciencia religiosas en el ámbito laboral — y, además, siempre habrá casos en el filo de lo dudoso, no deja de existir un criterio general decisivo: deberían excluirse de los ámbitos públicos oficiales las prácticas y símbolos religiosos en cuanto tales, es decir, aquellos que tienen una dominante significación religiosa. En contraste con ellos, pueden ser perfectamente admisibles los símbolos y prácticas que, aun teniendo ese origen religioso, han pasado a formar parte del patrimonio cultural tras adquirir una predominante, si no exclusiva, connotación social secular. Eso es lo que permite diferenciar con naturalidad entre seguir cantando el “Veni Creator” en las ceremonias universitarias, que supongo que se viene haciendo desde la Edad Media sin que prácticamente nadie hoy lo viva como un himno religioso, y la participación oficial del alcalde de la ciudad tras el paso del Cristo yacente en la procesión de Semana Santa que, aunque tenga mucho de folclore tradicional, no deja de ser una ceremonia eminentemente religiosa por quienes la organizan, quienes participan en ella y quizá muchos de quienes la presencian.

LAICIDAD RADICAL: LAICIDAD Y LAICISMO

En el extremo opuesto a la laicidad positiva podríamos situar algunos ejemplos de laicidad radical, entendida como posición beligerante hacia alguna o algunas religiones en el sentido usual de esta palabra. Hago esta salvedad porque históricamente ha habido manifestaciones de este tipo de laicidad radical que no dejan de pretender constituirse como una religión nueva y alternativa. El más documentado es el laicismo republicano que floreció en la Francia revolucionaria, especialmente durante el periodo jacobino, como intento de secularización forzada desde el poder político respecto de conductas y expresiones religiosas tradicionales, para su sustitución por una nueva “religión civil” que, sin prescindir del culto al Ser Supremo, buscaba consagrar y afianzar la fe en la República y sus virtudes.²⁶ También podrían citarse, como un ejemplo verdaderamente extremo, los Estados comunistas, que intentaron imponer más o menos oficialmente un ateísmo de Estado, o al menos de partido, lo que al fin y al cabo podría ser visto como una especie de confesionalismo al revés.

Sin embargo, los ejemplos que voy a comentar no califican a los Estados que los protagonizan como Estados radicalmente ateos o antirreligiosos, pues aquí sólo pretendo aludir a normas o prácticas específicas que incurren en algún déficit en la protección a la libertad religiosa que aparta a dichos Estados de una estricta neutralidad en la materia. En particular, me referiré a tres tipos de casos que son útiles para ilustrar el alcance que idealmente debe tener la neutralidad estatal en materia religiosa: la regulación de la separación entre Estado e Iglesias en lo que afecta a algunos derechos constitucionales en México, la jurisprudencia

²⁶ Sobre el tema, *cf.* Baubérot, 2010b: 5-20.

europea a propósito de la prohibición del velo islámico en la enseñanza pública que mantienen Estados como Turquía o Francia y, en fin, la estricta exclusión de financiación a escuelas privadas religiosas en Estados Unidos.

Dos formas de “tolerancia”: laicidad y laicismo

Antes de entrar en los casos concretos, y para situar conceptualmente el tema de manera más clara, puede ser útil avanzar una distinción importante que afecta la diferente posición de Estado y ciudadanos. Me refiero a la distinción entre laicismo y laicidad, entendida ésta como laicidad neutral. El contraste entre laicidad y laicismo demarca dos posiciones tan incompatibles como las existentes entre laicidad y religión. Por laicismo propongo entender la actitud que toma partido en materia religiosa para oponerse particularmente a una u otra religión, o a la religión en general, en nombre de valores y criterios que su defensor considera preferibles a los religiosos. El laicismo refleja una posición perfectamente lícita para un ciudadano, pero es obvio que constituye una toma de partido en principio incompatible con un Estado neutral. Al contrario que los individuos, así pues, un Estado neutral, genuinamente laico, no puede ser laicista, pues tiene la función de garantizar la libertad religiosa de los individuos para mantener ésta, aquélla o la otra religión, o ninguna, así como para ser laicistas.²⁷

²⁷ Sobre esta diferencia, véase Salazar, 2007: 212-218. Pedro Salazar pone de manifiesto con razón, defendiendo una posición de Bobbio netamente antilaicista, que la laicidad que aquí considero obligada para el Estado puede ser defendida también desde una posición individual. No obstante, quizá tenga interés precisar que es igualmente posible adoptar sin incoherencia alguna un criterio laicista en el plano personal, como creencia que alguien cree su deber o su derecho transmitir en su esfera privada y social, y, a la vez, postular que la laicidad es la actitud que debe imperar en la esfera estatal.

En contraste, la laicidad neutral denota la plena indiferencia e imparcialidad del Estado no sólo entre las diferentes religiones sino también, en general, en materia religiosa, lo que incluye también la indiferencia e imparcialidad hacia las creencias ateas, agnósticas o simplemente indiferentes. La del Estado, en realidad, debe ser vista como una indiferencia de segundo grado y, si se quisiera definir de una manera precisa, habría que calificarla no tanto como agnóstica, en la medida en la que el agnosticismo comporte una posición dubitativa hacia las creencias religiosas, sino como metaagnóstica. Tal posición, en suma, adoptaría la actitud previa de quien no sólo se niega a afirmar nada positivo en materia religiosa, ni siquiera la mera duda, sino que incluso se niega a entrar en la consideración de si debe dudarse sobre ello. En suma, un Estado genuinamente laico debe situarse en una posición previa tanto a la creencia como a la duda en materia religiosa.

La distinción entre laicidad y laicismo, y su razón misma, pueden ilustrarse bien con la distinción clásica entre las dos formas básicas de tolerancia, que se han denominado muchas veces negativa y positiva. Históricamente, la idea de tolerancia apareció primero como un simple *modus vivendi* cuyo valor es meramente negativo, esto es, como un régimen jurídico que intenta evitar los conflictos y conforme el cual el Estado concede el derecho a cierta disidencia religiosa sin renunciar a su propia declaración de confesionalidad. Desde la preferencia que tal confesionalidad comporta hacia un cierto culto, por razones pragmáticas el Estado soporta o, justamente, tolera otros cultos, muchas veces prohibiendo a éstos una abierta expresión pública. Más adelante, cuando la tolerancia evoluciona hasta garantizar positivamente el igual derecho de todas las personas a profesar sus creencias religiosas, la idea termina por transformarse hasta perder el significado inicial de que se está tolerando

o soportando una creencia o su manifestación desde una creencia distinta que en realidad es incompatible con ella y que, por lo tanto, no puede aceptarla internamente como válida o verdadera. En este segundo sentido, que idealmente debe conducir a la aconfesionalidad estatal, es natural que en el plano del Estado, y en sus consiguientes relaciones con los individuos, la terminología de la tolerancia terminara por ser sustituida por el lenguaje de los derechos y de la libertad religiosa, de conciencia o de creencias.²⁸

Ahora bien, si la idea de tolerancia ha quedado obsoleta o superada desde las revoluciones liberales en los Estados no confesionales, no por ello ha dejado de tener un significado relevante en el plano individual. En las relaciones entre ciudadanos, la idea de tolerancia en su significado tradicional y negativo, como mero soportar una posición que no se comparte, puede seguir siendo una opción perfectamente lícita y como tal debe ser protegida por el Estado. El derecho a la libertad religiosa incluye típicamente la facultad de criticar las creencias religiosas ajenas y de hacer propaganda y proselitismo de las propias. Muchas creencias en materia religiosa, sean afirmativas o de rechazo, se consideran por los individuos como superiores a otras, a veces reputadas erróneas, y frente a todas ellas, incluido el ateísmo, debe garantizarse por parte del Estado el derecho a la crítica como un aspecto más de la libertad religiosa. En particular, tal libertad incluye y debe incluir el derecho de los individuos (y, derivadamente, de los grupos) para mantener y expresar convicciones militantemente antirreligiosas. En suma, todo ello significa que un Estado laicista, que coincidiría con el modelo que he denominado de laicidad radical, no es genuina o neutralmente laico, y no lo es por defecto de

²⁸ Sobre ello, me permito remitir a Ruiz Miguel, 2009b: 177-182.

protección de la libertad religiosa, del mismo modo que, en el extremo opuesto, tampoco es genuinamente laico un Estado antilaicista, que coincidiría con el modelo que aquí he denominado de laicidad positiva, en este caso por exceso de protección de alguna o varias religiones en detrimento de una plena libertad en materia religiosa, que ampara también la expresión de las creencias no religiosas e incluso antirreligiosas.

La separación Estado-Iglesias en la normativa mexicana

En su mera formulación jurídico-constitucional, al margen de su concreta aplicación práctica, el caso de México tiene valor como ejemplificación de un modelo de separación entre Estado e Iglesias que presenta cierto déficit en la protección de la libertad religiosa en relación con otros derechos, como las libertades de voto, expresión o asociación. En efecto, ese déficit me parece observable en las previsiones del artículo 130 de la Constitución vigente que, después de recordar “el principio histórico de la separación entre el Estado y las Iglesias”,²⁹ excluye a los ministros del culto de los derechos al sufragio pasivo, a la asociación política y a la expresión de opiniones políticas:³⁰ se trata de excepciones a derechos que la propia Constitución declara de manera general en otros preceptos, como los artículos 6, 7, 9 y 35. Sin embargo, me parece importante señalar que estas restricciones son de distinta naturaleza de las que la normativa mexicana mantiene a propósito de la exclusión de la religión del ámbito

²⁹ Para una rápida síntesis de la historia mexicana en la cuestión, véase. Blancarte, 2005: 250-254.

³⁰ El artículo 130 *d*) reconoce el derecho a votar pero no a ser votados de los ministros de cultos, mientras su letra *e*) dice que “los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna”.

Por su parte, con rango legal, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, de 15 de julio de 1992, prohíbe también que las asociaciones religiosas y los ministros de culto posean o administren “cualquiera de los medios de comunicación masiva”, si bien excluye de tal prohibición a “las publicaciones impresas de carácter religioso” (artículo 16; agradezco a Rodolfo Vázquez la información sobre esta ley).

de la deliberación política y las contiendas electorales. Veámoslo por partes.

Por sintetizar mis argumentos sobre el primer aspecto con alguna brevedad,³¹ no encuentro suficiente justificación para mantener excepciones como las que afectan a los ministros de culto en su libertad religiosa, y también en relación con otras libertades básicas. Si se parte del criterio de que lo que debe justificarse no es tanto la extensión de un derecho básico sino sus limitaciones, no parece que las citadas excepciones para los sacerdotes en el sufragio pasivo o en la libertad de expresión puedan justificarse como las restricciones que algunos sistemas jurídicos establecen para algunas categorías de funcionarios (militares, jueces y similares), cuya razón de ser reside en último término en la garantía de la división de poderes y, por lo tanto, en la propia organización del poder político democrático. Sin embargo, en el caso de los religiosos, que son meros ciudadanos, a mi modo de ver, la negación de dichos derechos convierte a los afectados en ciudadanos limitados, a modo de extranjeros, lo que ha podido ser históricamente aducido para negar la tolerancia a los católicos por su obediencia a Roma, como hizo Locke en su Carta sobre la tolerancia; sin embargo, hoy parece a todas luces excesivo. En realidad, tomado en serio, el argumento de Locke debería conducir no sólo a una discriminatoria diferenciación entre unos y otros cultos, sino al absurdo de extender las excepciones, por un lado, no sólo a los sacerdotes católicos sino a todos los fieles de esa Iglesia, y, por otro lado, a todos los demás derechos que tampoco se concede a los extranjeros.

Mi resistencia a justificar la supresión de decisivos derechos políticos a los ministros de los distintos cultos descansa, ante todo, en el carácter

³¹Resumo así parte de mi respuesta en un diálogo con Rodolfo Vázquez sobre el alcance de la neutralidad estatal en materia religiosa (*cf.* Ruiz Miguel, 2010: § 4).

básico de tales derechos, un carácter básico que les corresponde, junto a varios derechos civiles al menos, incluso si se considera exagerada la calificación del derecho ciudadano a la participación política como “el derecho de los derechos”.³² Aunque muchos derechos, y entre ellos algunos de los más básicos, pueden admitir limitaciones, la exclusión de toda una categoría de personas del ejercicio de algunos derechos básicos de participación es particularmente grave y difícilmente aceptable en este caso por dos órdenes complementarios de razones: ante todo, merece insistirse en ello porque se trata de ciudadanos que actúan en condición de meros particulares, que no han perdido o reducido sus derechos individuales por un compromiso voluntario con el Estado como el que adquieren los funcionarios; pero, además, porque en cuanto categoría diferenciada por la norma, la de ser ministro del culto selecciona un rasgo, relativo al ejercicio de la religión, con razón considerado sospechoso, sino incluso como odioso, y como expresamente discriminatorio por muchas Constituciones, así como por declaraciones y tratados internacionales. Todo sumado, la exclusión de derechos políticos a los ministros del culto viene a marcar como incompatible con la ciudadanía a una profesión o actividad privada relacionada con la religión, y ello me parece que comporta una clara discriminación por motivos religiosos.

³²La formulación, del reformista inglés William Cobbett (1763-1835), ha sido recuperada por Jeremy Waldron para realzar la importancia de la democracia como procedimiento último para zanjar las discrepancias colectivas (*cfr.* Cobbett, 2005: capítulo XI).

Hago observar, no obstante, que en realidad el derecho a la participación política es un conjunto complejo de derechos, que incluye tanto el derecho de sufragio, activo y pasivo, como los derechos relativos a la libertad de expresión que son condición imprescindible del sufragio libre, y que abarcan no sólo la libertad de expresión y de prensa en sentido estricto, sino también los derechos de reunión, de manifestación y de asociación política, que no son más que la extensión de la libertad de expresión (ejercida colectivamente en espacios cerrados el de reunión y en espacios abiertos el de manifestación y, además, colectiva y continuamente en el tiempo el de asociación).

Naturalmente, nada de lo anterior justifica que la intervención de comunidades religiosas y sacerdotes en la esfera del debate público deba estar protegida por privilegio alguno, de modo que sus opiniones y manifestaciones podrán ser objeto de crítica, incluso sarcástica y despiadada, como cualquier otra opinión no amparada en posiciones confesionales. Ésa es, en realidad, la carga que cualquiera debe asumir cuando sale al espacio político y, en general, público.

Ahora bien, pasando al segundo aspecto que anuncié, de la regulación anterior debe distinguirse netamente la normativa mexicana sobre las condiciones políticas de la deliberación democrática y las cautelas contra la introducción en ella de argumentos religiosos. En términos generales, se trata de una cuestión disputada en la que el concepto de razón pública ha sido interpretado de maneras distintas, y hasta opuestas, por autores como Rawls, Habermas o Ratzinger.³³ En su vertiente jurídica, me interesa comentar cómo en México están prohibidos los partidos de denominación religiosa y se proscriben toda propaganda política asociada a símbolos religiosos, como usar imágenes y expresiones religiosas en los folletos electorales. Conforme a ello, se han impuesto multas, e incluso se ha anulado alguna elección, por hacer propaganda electoral con imágenes de la Virgen de Guadalupe o de San Judas Tadeo o por afirmar que el candidato “es Presidente Proconstrucción del Santuario Guadalupano” o que “cursó sus estudios en escuelas administradas por los jesuitas”.³⁴

³³Sobre ello, véase el diálogo con Rodolfo Vázquez al que remito en la nota 30: Vázquez, 2010: 28-45, y Ruiz Miguel, 2010: §§ 2-3.

³⁴También se ha sancionado la inclusión de expresiones como las siguientes: “La *Visión para México* [fascículo electoral de la Agrupación Política Nacional *UNO*] se edita con el propósito de que el pueblo de esta gran nación conozca los designios que Dios ha esbozado para encauzar la vida del país hacia una prosperidad y bienestar inusitados. [...] El Señor mostró que en México surgirán muchos focos de avivamiento; Dios va a hacer grandes cosas en este país. El Señor ha dispuesto levantar a su Pueblo, en México” (he obtenido todas estas informaciones de Ibarra Cárdenas, 2011: 81-82).

Con independencia de su aplicación concreta, el principio del que estas prohibiciones parten me parece perfectamente defendible.³⁵ En la deliberación política democrática deben excluirse los argumentos estrictamente religiosos, que apelan de manera necesaria a creencias que han de reconocerse como idiosincrásicas y, por lo tanto, como carentes de dicha de objetividad, en el sentido de que no son susceptibles de aceptación de forma voluntaria ni racional, sino como producto de un acto de fe, lo que las convierte en irrelevantes e inaceptables en el debate político, en el que se pretende imponer decisiones coactivamente vinculantes para todos los ciudadanos. Aceptar argumentos religiosos sería como considerar legítima la condena a muerte de un procesado por un jurado armado con una Biblia subrayada en los pasajes que hablan de la pena como venganza.³⁶

Cuestión distinta, más bien de oportunidad política que de exigencia ético-política, es si este tipo de deber ha de reforzarse mediante sanciones jurídicas o si, como propuso Rawls, forman parte de un modelo de ciudadanía que es preferible configurar como “deber moral, no jurídico, el deber de civilidad”.³⁷ A mí personalmente, salvo para ciertos casos extremos y excepcionales,³⁸ me parece preferible el modelo de Rawls, pero sin dejar de reconocer que se trata de una cuestión abierta a la posibilidad de diversos regímenes jurídicos. Quizá, en favor de un régimen jurídico de una alta tolerancia en la materia, podría añadirse el llamado *chilling effect*,

³⁵ Sobre ello, remito a Blancarte, 2007: 31ss.

³⁶ El caso no es académico, pues fue visto por el Tribunal Supremo de Colorado, que anuló la condena a muerte por homicidio de Robert Harlan, cambiándola por la cadena perpetua (en realidad, en mi opinión, debería haberse anulado el juicio) (*cf.* Zagrebelski, 2008: 115-117; trad. cast.: 96-97).

³⁷ Rawls, 1993: 217 (trad. cast.: 252, en la que traduzco “legal” por “jurídico”).

³⁸ Me refiero en especial a la posibilidad de la anulación mediante el control de constitucionalidad de leyes que tengan una eminente y rotunda motivación religiosa por contradecir el principio constitucional de aconfesionalidad o neutralidad en materia religiosa, o a la revisión judicial de una sentencia cuya motivación esencial fuera de carácter religioso, y similares.

que las jurisprudencias estadounidense y europea han aplicado para afirmar la inconstitucionalidad de limitaciones a la libertad de expresión en materias que se sitúan en los márgenes del núcleo claramente protegido, pero que pueden desalentar el legítimo debate en ese núcleo. El argumento es que la libertad de expresión debe protegerse también frente al riesgo de expansión que las limitaciones en materias triviales o socialmente discutibles pueden producir en el propio núcleo de la libertad de expresión.

La flexibilidad europea hacia la laicidad radical

El segundo tipo de casos que quiero comentar procede de la jurisprudencia europea, a propósito de la prohibición del velo islámico en el ámbito de la enseñanza pública, que el TEDH ha resuelto en dos reclamaciones relativamente similares: *Leyla Şahin vs. Turquía* (2005) y *Kervanci vs. Francia* (2009), que vamos a ver más en detalle.

Sobre el primero, conviene tener en cuenta previamente que, en la línea de occidentalización iniciada por Kemal Atatürk, el fundador de la República, en los años veinte del pasado siglo, la vigente Constitución de 1982 declara al Estado turco como laico y reconoce la libertad de creencias y cultos.³⁹ No obstante, se trata de un sistema de laicidad peculiar: por un lado, la misma Constitución declara obligatoria la educación religiosa en la enseñanza primaria y secundaria, y aunque se reconocen exenciones a las minorías religiosas a dicha obligatoriedad, Turquía ha recibido una condena del TEDH ante el recurso de un padre y su hija, de confesión aleví, por no haberse aceptado su exención (*Hasan y Eylem Zengin vs. Turquía* [2007]); pero, por otro lado, en contraste con esa li-

³⁹ *Cfr.* Çitak-Aytürk, 2005:207 y 213 ss.; Baubérot, 2010a: 65; así como el *2008 Human Rights Report: Turkey*, del Departamento de Estado de Estados Unidos, en <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2008/eur/119109.htm>

mitada forma de laicidad, el Estado turco también ha incurrido en prácticas de laicismo militante, de las que es buen ejemplo el asunto Leyla Şahin. El origen del caso fue la reclamación de una estudiante contra la prohibición de llevar velo en la universidad, que había sido convalidada mediante una decisión del TC turco en junio de 2007, al declarar inconstitucional una reforma dirigida precisamente a autorizar el uso del velo en las universidades. La prohibición venía fundamentada en el principio de laicidad, tradicional en Turquía, y el TEDH aceptó la práctica como conforme con el Convenio Europeo.

En una doctrina que favorece la interpretación más radical y militante de la laicidad, la Gran Sala del TEDH sostuvo dos tesis fundamentales. La primera, que la variedad de regímenes europeos en materia de límites a la libertad religiosa en función de las tradiciones nacionales y del mantenimiento de las libertades ajenas y del orden público suministra un cierto “margen de apreciación” a los distintos Estados y limita la función del TEDH a supervisar la justificación y proporcionalidad de tales limitaciones (*cfr.* §§ 109-110). La segunda tesis fue que el criterio del Tribunal Constitucional turco en la mencionada decisión, aun interfiriendo en la libertad religiosa del artículo 9 del convenio europeo, también resulta conforme con los límites que el propio precepto establece, con especial insistencia en la necesidad de proteger el sistema democrático en Turquía. En particular, el Tribunal de Estrasburgo aceptó expresamente que el modelo de laicidad turco, en razón de la experiencia del país y de las peculiaridades del Islam, era “una condición esencial para la democracia y [...] una garantía de la libertad de religión y de la igualdad ante la ley”, en la medida en la que “garantizar reconocimiento jurídico a un símbolo religioso de tal tipo en instituciones de educación superior [...] sería sus-

ceptible de generar conflictos entre estudiantes con diferentes convicciones o creencias religiosas” (§§ 39 y 113-116).

Por su parte, el TEDH vino a confirmar por unanimidad la sustancia de la doctrina anterior en el caso *Kervanci vs. Francia* (2009), si bien aquí no existían en absoluto las razones de permanencia de la democracia y de evitación de conflictos sociales alegadas en *Leyla Şahin*. Por relatar previamente los antecedentes básicos del caso, la larga tradición de escuela pública laica y gratuita en Francia, progresivamente afianzada en general⁴⁰ desde el último tercio del siglo XIX y principios del XX, ha debido afrontar en los últimos años la relación con la numerosa población francesa de religión musulmana. A medio camino entre las posiciones más liberales de la izquierda, especialmente en el área socialista, y la tendencia a la instrumentalización del laicismo por una extrema derecha racista que desearía la restauración de la dominación católica,⁴¹ la posición de los partidos conservadores ha sido tradicionalmente tendente a las restricciones sobre el uso de símbolos religiosos. Durante la presidencia de Jacques Chirac, se terminó por recoger oficialmente la recomendación convergente de dos informes, el *Rapport Stasi*, de julio de 2003, y el informe de la *Mission Debré*, de diciembre de ese mismo año: en atención a ambos, se aprobó la ley núm. 2004-228, de 15 de marzo de 2004, por la que “en las escuelas, colegios y liceos públicos está prohibido llevar símbolos o ropa por los que los alumnos manifiesten ostensible-

⁴⁰En Francia hay una importante excepción jurídica al principio de laicidad en los tres departamentos correspondientes a las regiones de Alsacia y Lorena, anexionados tras la Primera Guerra Mundial, donde por la permanencia del concordato con la Iglesia católica hay un régimen de oferta obligatoria en la escuela pública de enseñanza religiosa (católica, luterana, reformada y judía, con opción para el estudiante a una materia de enseñanza moral); en esas regiones, además del nombramiento de los obispos católicos por decreto del presidente de la República, previa consulta con la Santa Sede, el clero católico y los ministros de los principales cultos reciben sus ingresos del Estado (*cf.* Rey Martínez, 2005: 394).

⁴¹*Cfr.* Cerf y Horwitz, 2011: 5 y 17; así como Baubérot, 2005a: 359.

mente una pertenencia religiosa”. Esta ley prevé sanciones disciplinarias que deben ir siempre precedidas “de un diálogo con el alumno”.

El caso *Kervanci* se originó por la expulsión del colegio de una estudiante de 12 años que se había negado a prescindir del velo islámico en las clases de educación física. Tras haberse confirmado la sanción en las instancias nacionales, una Sala del TEDH la convalidó unánimemente con el consabido argumento del amplio “margen de apreciación” de los Estados en este tipo de materias en función de la protección de los derechos ajenos y del mantenimiento del orden público (*cf.* *Kervanci*, esp. §§ 60 y 62-64).

Sin embargo, a mi modo de ver, casos como los dos anteriores —y más claramente el francés que el turco— suponen una limitación de la libertad religiosa que amplía en exceso el ámbito de la acción estatal en favor de la laicidad.⁴² En ambos existe una diferencia muy relevante con el caso *Lucia Dahlab vs. Suiza* (2001), en el que el tribunal de Estrasburgo resolvió la cuestión de la prohibición de llevar el velo islámico en la escuela pública no a una estudiante sino a una profesora de enseñanza primaria. La demanda de Dahlab fue rechazada también unánimemente por una sala del TEDH, en esta ocasión con buenas razones, pues consideró perfectamente razonable la ponderación de las autoridades suizas en favor de la libertad religiosa de los menores frente a la libertad religiosa de la profesora como funcionaria.⁴³ En cambio, en los casos del velo de

⁴²De acuerdo con este punto de vista, y en relación con la misma normativa, el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, en una decisión adoptada el 1 de noviembre de 2012, ha considerado contraria al artículo 18 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos la expulsión de un estudiante sij de un colegio francés que por razón de su religión se negó a prescindir de su *keski* (un pequeño turbante) (*vid.* CCPR/C/106/D/1852/2008; Communication No. 1852/2008; §§ 8.3-8.7).

⁴³La Sala dijo que “parece difícil conciliar el alcance del pañuelo islámico con el mensaje de tolerancia, respeto ajeno y, sobre todo, de igualdad y no discriminación que todo enseñante debe transmitir a sus alumnos en una democracia. Conforme a ello, ponderando el derecho del profesor a manifestar su religión y la protección del alumno mediante la salvaguardia de la paz religiosa, el Tribunal estima que en las circunstancias del

las estudiantes turca y francesa, estaba en juego de manera directa únicamente el derecho a la libertad religiosa de particulares que sólo razones muy excepcionales, como un riesgo presente y concreto para la paz social o la democracia, podrían justificar su limitación, siempre de forma ajustada y revisable en el tiempo.

Tal vez podría aceptarse una diferencia relevante entre los casos *Kervanci* y *Leyla Şahin*, pues en el primero la Sala del TEDH se limitó a convalidar la decisión de las autoridades francesas sin entrar a analizar si el velo afectaba derechos ajenos o el orden público, una afectación que de hecho parece francamente exagerada. En cambio, en el segundo caso, aunque seguramente generalizada en exceso, la Gran Sala no dejó de entrar en el fondo del asunto cuando recogió el argumento de la Sala del TEDH que había decidido en primera instancia, con base en la existencia de “movimientos extremistas en Turquía que tratan de imponer en el conjunto de la sociedad sus símbolos religiosos y su concepción de una sociedad basada en preceptos religiosos”, movimientos frente a los que los Estados pueden, de acuerdo con el Convenio europeo, tomar medidas basadas en su experiencia histórica⁴⁴ (*cfr.* *Leyla Şahin*, § 115).

En todo caso, a mi modo de ver, la genuina neutralidad del Estado impone una diferencia importante entre funcionarios y ciudadanos: si el Estado debe abstenerse, en sus actividades e instalaciones, de adoptar símbolos religiosos en cuanto tales, esa abstención debe incluir en principio a quienes actúan en su nombre, los funcionarios. Esa abstención es

caso y teniendo en cuenta sobre todo la reducida edad de los niños a cargo de la demandante en tanto que representante del Estado, las autoridades ginebrinas no han sobrepasado su margen de apreciación y que por tanto la medida adoptada por ellos no era irrazonable” (§ 1).

⁴⁴En un caso algo distinto y de justificación bastante más clara, el caso *Kalaç vs Turquía* (1997), el TEDH aceptó la conformidad con el Convenio europeo del retiro forzoso de un oficial turco basado en la manifestación de opiniones y comportamientos derivados de su adhesión a un grupo fundamentalista islámico.

a la vez la garantía de la protección imparcial a los ciudadanos para que, dentro del límite del respeto a los derechos ajenos y al orden público, puedan expresar su libertad religiosa mediante los símbolos que estimen oportunos.

La separación Estado-Iglesias en Estados Unidos y la cuestión de la cooperación

Por último, me parece de interés destacar una serie de casos estadounidenses que, dentro de un sistema en general admirable en lo que se refiere a la protección de la libertad religiosa y al buen entendimiento de la idea de neutralidad del Estado,⁴⁵ permite ilustrar el riesgo de alguna extralimitación en la aplicación de la neutralidad. Antes conviene dejar expresado el primer inciso de la Primera Enmienda a la Constitución, que dice:

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.

⁴⁵No obstante, aparte del caso que comento a continuación en el texto, que tiene un alcance sustantivo y no sólo simbólico, podrían citarse también como incumplimientos no fácilmente justificables del principio de neutralidad al menos tres instituciones o prácticas significativas en Estados Unidos que afectan a los símbolos religiosos: ante todo, la inscripción en los billetes de dólar “In God we trust”, la fórmula “God Save this Honorable Court” con la que se abren las sesiones del Tribunal Supremo y la frase “God Bless America” con la que suelen terminar muchos discursos de cargos políticos americanos (sobre las dos primeras, con remisión a cuatro criterios de la juez Sandra D. O’Connor, véase el valioso análisis de Martha Nussbaum, 2008: 311-314). Mención aparte merece la pledge of allegiance, o compromiso de lealtad, que se pronuncia diariamente en muchas escuelas de Estados Unidos y que, desde 1954, incluye por ley la expresión “bajo Dios” (I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands, one Nation under God, indivisible, with liberty and justice for all); aunque conforme a una decisión del Tribunal Supremo anterior a la inclusión del under God, derivada de la reclamación de una familia de Testigos de Jehová, cualquier estudiante puede negarse a participar en la ceremonia (West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 U.S. 624 [1943]); Nussbaum, que considera que debería prescindirse de la ceremonia, hace una interesante descripción de la complejidad social del asunto (2008: 308-316).

En esta formulación aparecen dos principios distintos aunque relacionados: el de separación Estado e Iglesias o “cláusula de establecimiento” o de aconfesionalidad (“El congreso no aprobará ninguna ley relativa al establecimiento de religión”) y el de libertad religiosa (“o prohibiendo el libre ejercicio de la misma”). Los casos que voy a comentar se refieren sobre todo a la cláusula de establecimiento.

Consideraré la cuestión de las ayudas estatales a escuelas religiosas, que en Estados Unidos ha sido considerada históricamente con profunda sospecha por grupos liberales opuestos al catolicismo⁴⁶ y sobre las que la jurisprudencia del Tribunal Supremo ha sido especialmente estricta. La doctrina inicial sobre el tema, que me parece suscribible en lo fundamental, procede de *Everson vs. Board of Education* (1947), donde el TS, aunque por una mayoría de cinco votos frente a cuatro, consideró que la subvención de una ley estatal para el transporte escolar dirigida tanto a colegios públicos como privados sin ánimo de lucro era conforme con la cláusula de aconfesionalidad de la Primera Enmienda:

La cláusula sobre “establecimiento de religión” de la Primera Enmienda significa al menos esto: Ni un Estado ni el Gobierno Federal pueden instituir una Iglesia. Ni pueden aprobar leyes que ayuden a una religión, ayuden a todas las religiones o prefieran una religión a otra. [...] No puede exigirse impuesto alguno, sea grande o pequeña su cuantía, para apoyar instituciones o actividades religiosas, se llamen como se llamen y sea cual sea la forma que adopten para enseñar o practicar la religión. [...] En las palabras de Jefferson, la cláusula contra el establecimiento de religión por la ley pretendía erigir “un muro de separación entre Iglesia y Estado”.⁴⁷

⁴⁶ *Cfr.* Nussbaum, 2008: 273-282.

⁴⁷ *Everson vs. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947): 15-16.

La razón de la decisión no fue una aplicación mecánica del principio jeffersoniano de separación, sino el principio de neutralidad estatal en función de una justa igualdad entre los ciudadanos, conforme al cual Black precisó que la cláusula de no establecimiento también prohíbe

excluir a los católicos, luteranos, mahometanos, baptistas, judíos, metodistas, no creyentes, presbiterianos o miembros de cualquier otra fe, por razón de su fe o por falta de ella, de los beneficios de la legislación dirigida al bienestar público [...]. La Enmienda exige que el Estado sea neutral en sus relaciones con los grupos de creyentes y no creyentes; no exige que el Estado sea su adversario. El poder del Estado no ha de usarse ni para obstaculizar las religiones ni para favorecerlas.⁴⁸

Bajo esa fundamentación, Black adujo que la subvención al transporte escolar afecta a un servicio general “tan claramente separado y tan indiscutiblemente demarcado de la función religiosa” que denegarla violaría la neutralidad del Estado en materia religiosa.⁴⁹

En contraste con la anterior decisión, hay una serie de decisiones del TS que han declarado inconstitucionales medidas de ayuda estatal a escuelas religiosas por favorecer indirectamente a la religión, en las que no sólo entra en juego la siempre delicada y discutible cuestión de la aplicación de un criterio como el de neutralidad a las circunstancias particulares, sino la propia delimitación del criterio, lo que involucra la justificación subyacente del principio relevante. El *leading case* del que parte el debate es *Lemon vs. Kurtzman* (1971), que declaró por unanimidad (con un juez ausente) la inconstitucionalidad de una ley de Rhode Island que aprobó un complemento salarial para algunos profesores de escuelas

⁴⁸Everson: 16.

⁴⁹*Cfr. Everson: 18.*

privadas que debían encargarse de ampliar enseñanzas en materias no religiosas en aquellas escuelas privadas cuyo gasto en educación secular fuera menor en promedio al de las escuelas públicas (95 por ciento de las cuales eran católicas). Aunque la ley había adoptado precauciones para separar netamente tales enseñanzas de las religiosas,⁵⁰ el TS consideró que la ayuda estatal no cumplía los tres requisitos que deben darse conjuntamente para la constitucionalidad de una medida en relación con la *Establishment Clause* (se trata del llamado *Lemon test*): que la medida 1) tenga “un propósito legislativo secular”, 2) que “su efecto principal o primario” no favorezca ni obstaculice a la religión y 3) que no produzca una “implicación estatal excesiva” (*excessive government entanglement*).⁵¹

De los tres requisitos del *Lemon test*, el último es el más problemático, especialmente por la vaguedad de la expresión *excessive entanglement*, que a mi modo de ver puede conducir a lo que podría denominarse un “exceso de neutralidad”, es decir, a una pérdida de la imparcialidad exigible al Estado por causa de una interpretación inadecuada del principio de separación con las Iglesias. Esto puede verse más claramente en un caso posterior, *Aguilar vs. Felton* (1985), que más adelante fue objeto de una revocación expresa.

En *Aguilar* se consideró inconstitucional por una mayoría de cinco votos frente a cuatro un programa de subvenciones para pagar clases de apoyo en lectura y matemáticas dirigidas a niños socialmente desaventa-

⁵⁰ Así, los profesores debían impartir enseñanza complementaria en materias sólo ofrecidas por escuelas públicas, usar materiales adoptados por las escuelas públicas y comprometerse a no enseñar materias religiosas (*cfr.*, también sobre el resumen del texto, el “Syllabus” de *Lemon vs. Kurtzman*, 403 U.S. 602 [1971]: 602).

⁵¹ “First, the statute must have a secular legislative purpose; second, its principal or primary effect must be one that neither advances nor inhibits religion, *Board of Education v. Allen*, 392 U. S. 236, 392 U. S. 243 (1968); finally, the statute must not foster ‘an excessive government entanglement with religion’ *Walz*, *supra*, at 397 U. S. 674” (*Lemon*: 612-613). Como puede verse en esta cita textual, el test pretende recopilar criterios ya establecidos en decisiones anteriores.

gados. que incluía “escuelas parroquiales” (escuelas de enseñanza básica en su mayoría católicas), porque, aunque se reconocía que la ayuda no tenía “el efecto directo de promover la religión”, de todos modos comportaba una “implicación excesiva entre Iglesia y Estado”.⁵² Más allá de las varias sutilezas interpretativas del TS estadounidense a propósito de la doctrina del *entanglement* indirecto —en la que ha podido llegarse a la paradoja de que “la ayuda [estatal] debe ser supervisada para asegurar que no hay implicación, pero la supervisión misma se considera causa de implicación”—⁵³ creo que la posición más adecuada sobre ella la desarrolló la juez O’Connor mediante el criterio más preciso y mejor justificado del llamado *endorsement test*. Según este criterio, lo que el principio de neutralidad o aconfesionalidad del Estado excluye es tanto la aprobación (o adhesión, apoyo o promoción, que por todos esos términos puede traducirse *endorsement*) como la desaprobación de una confesión, de modo que no se “envíe un mensaje a los no adherentes de que son extraños (*outsiders*) y se acompañe un mensaje a los adherentes de que son miembros favorecidos de la comunidad política”.⁵⁴ Conforme al *endorsement test*, O’Connor buscaba evitar un test que, como el del *entanglement* permite condenar una “cooperación benigna entre Iglesia y Estado”, ca-

⁵² *Aguilar vs. Felton* 473 U.S. 402 (1985): 413; la decisión recoge también algunos criterios subsidiarios de otra decisión contemporánea similar (decidida en este caso por siete a dos votos), *Grand Rapids School District vs. Ball* 473 U.S. 373 (1985), que pueden verse en Nussbaum, 2008: 289. En fin, la decisión del TS que revocó *Aguilar* fue *Agostini vs. Felton*, 521 U.S. 203 (1997).

⁵³ Tal es la crítica del juez Rehnquist en su voto disidente en *Aguilar*: 421.

⁵⁴ La cita corresponde al voto de O’Connor en *Lynch vs. Donnelly*, 465 U.S. 668 [1984]: 688, donde propuso por vez primera el *endorsement test*. No obstante, en ese voto todavía mantenía que hay “dos vías principales” por las que el Estado puede violar la Cláusula de Establecimiento: primero, por la implicación excesiva (*excessive entanglement*) del Estado con las instituciones religiosas, de modo que se interfiera en la independencia mutua, y, segundo, de manera “más directa”, por la “aprobación o desaprobación de la religión por parte del gobierno” (*government endorsement or disapproval of religion*) (*Lynch*: 687-688). En *Aguilar*, sin embargo, O’Connor puso en cuestión “la utilidad en la mayoría de los casos del *entanglement test* como un criterio independiente de la Cláusula de Establecimiento” (*Aguilar*: 422), pasando el peso de la argumentación al *endorsement test*.

racterizada como aquella en la que, no existiendo ayuda directa con “el propósito o el efecto de promover la misión religiosa de las escuelas”, admite la cooperación del Estado con organizaciones religiosas “en todo un conjunto de materias sin por ello impulsar la religión o dar la impresión de que el gobierno aprueba la religión”.⁵⁵ Me parece que tal entendimiento sitúa el principio de neutralidad en su punto justo, que es el aquí propugnado de la laicidad neutral.

Las circunstancias históricas, económicas y políticas de cada país explican, y en algún grado quizá justifican, una gran variedad de modelos en materias educativas y otras similares. En ese marco, caben diversas formas de cooperación entre Estado e Iglesias que, aun sin resultar obligatorias, pueden ser admisibles dentro del espectro de posibilidades abiertas a la política ordinaria. Ahí pueden situarse las subvenciones públicas a grupos religiosos por actividades de interés o utilidad común con el Estado que en sí mismas no tienen naturaleza directamente religiosa, sea en el campo de la enseñanza, la sanidad o el patrimonio artístico. Así, por ejemplificarlo ahora en el caso español, puede ser admisible —y desde luego es muy difícil sostener que no lo es desde el punto de vista constitucional, dada la referencia a la cooperación con la Iglesia católica y demás confesiones religiosas— el modelo de enseñanza concertada con muchos colegios privados religiosos, que está sometido a una detallada reglamentación sobre la que existe una inspección operativa. No obstante, esta posibilidad merece dos acotaciones. Primera, que entra también dentro del espectro de posibilidades que el Estado se haga cargo lo más amplia y directamente que sea posible de tales actividades, lo que personalmente me parece un modelo preferible al menos en lo que se

⁵⁵ *Cfr.* Aguilar: 421-422 y 430.

refiere a la escuela pública, como ocurre, entre otros, en Estados Unidos, Francia y los países escandinavos. Y, segunda, que la cooperación admisible tiene su límite ante dos tipos de ayuda en materia de enseñanza que, a mi modo de ver, violan el más básico principio de neutralidad estatal en materia religiosa: de un lado, la obligación de ofrecer enseñanzas religiosas confesionales en la enseñanza pública (que comporta de soslayo la subvención de ese tipo de enseñanzas en los centros privados religiosos concertados); y, de otro lado, la cesión gratuita o muy ventajosa de suelo público para la construcción de colegios católicos privados. Ambos casos quedarían claramente excluidos con un principio como el del *endorsement*.

LA LAICIDAD NEUTRAL: NEUTRALIDAD, SEPARACIÓN Y NO DISCRIMINACIÓN

El modelo de laicidad neutral, que ocupa un virtuoso lugar intermedio entre el de laicidad positiva y el de laicidad radical, puede extraerse por exclusión de los defectos o excesos de esos dos acompañantes. Para ir echando las sumas del recorrido anterior, propongo comentar, a modo de conclusión, las razones justificativas que subyacen a la idea genuina y estricta de neutralidad en materia religiosa.

Comenzaré analizando la relación entre neutralidad y principio de separación entre Estado e Iglesias, que ilustraré con un caso resuelto por el TEDH. En el resto de los epígrafes del apartado se esbozan tres criterios distintos a propósito de la relación entre la libertad religiosa y la compleja idea de igualdad: ante todo, se propone conceptualizar la idea de libertad religiosa como libertad igual, discutiendo la objeción sobre el valor sustantivo de la religión como fundamento de aquel derecho; luego

plantearé la relevante distinción entre neutralidad formal y sustantiva en las definiciones o clasificaciones jurídicas; y, en fin, concluiré con la discusión sobre una pretendida diferencia entre neutralidad y neutralización, que pone de relieve la importancia de la distinción entre discriminación en el propósito y en los efectos.

Neutralidad estatal y separación Estado-Iglesias

El principio de neutralidad estatal en materia religiosa debe atender a dos justificaciones distintas aunque complementarias. En primer lugar, la neutralidad sirve y debe servir al propósito de mantener tanto la autonomía del Estado como la de las confesiones colectivamente organizadas, que proporciona las razones esenciales de la idea de la separación entre Estado e Iglesias. Por esta doble razón debe proscribirse cualquier ayuda estatal que pueda comprometer la independencia de una Iglesia o cualquier colaboración o influencia de una Iglesia que pueda hacer peligrar la autonomía del Estado. La confusión derivada de la connivencia entre Estado e Iglesias es negativa para ambos desde el punto de vista de una sana sociedad democrática: para el Estado porque, con independencia de los rendimientos que en legitimación local y temporal puedan recibir unos u otros grupos políticos, la influencia oficial o paraoficial de alguna o algunas Iglesias compromete, como he insistido, la imparcialidad del Estado, así como la naturaleza abierta y universalista que debe tener el debate público democrático; para las Iglesias porque, por beneficioso que pueda ser para sus objetivos e intereses, que no tienen por qué coincidir con los colectivos, el condicionamiento a su libre desarrollo y a su propia capacidad de crítica tampoco es beneficioso para el buen ejercicio de las libertades, incluida la libertad religiosa, propias de un sistema democrático.

Un caso europeo, *Hasan y Chaush vs Bulgaria* (2000), puede servir para ilustrar este principio. Bulgaria, un país con una historia largamente marcada por los conflictos religioso-políticos entre cristianos y musulmanes, sufrió un fuerte conflicto de división por el liderazgo en la comunidad musulmana entre 1992 y 1998, poco tiempo después del proceso de democratización. Aunque la Constitución búlgara establece el principio de separación entre Estado e Iglesias, se aplicó una Ley de Denominaciones Religiosas de 1949 que provocó numerosas y constantes intervenciones oficiales en el conflicto —tanto del viceprimer ministro como de la dirección general competente—, que tomaron partido en él de varias y reiteradas formas: apoyando a los dos muftis en disputa, nombrando y rechazando sus nombramientos tras procesos electivos de los fieles, negándose a admitir la división de las comunidades, propiciando negociaciones entre ellas, convocando y organizando conferencias religiosas para resolver el conflicto, etcétera. El TEDH, en una decisión unánime de la Gran Sala, declaró que

el derecho a la libertad de religión garantizado por el Convenio excluye toda discreción por parte del Estado para determinar si las creencias religiosas o los medios usados para expresarlas son legítimos. La acción estatal para favorecer a un líder de una comunidad religiosa dividida o dirigida a forzar a la comunidad a estar unida bajo un solo liderazgo contra sus propios deseos constituiría asimismo una interferencia con la libertad religiosa (§ 78).

*Neutralidad como no discriminación:
valor y derechos ante la religión*

La neutralidad estatal sirve y debe servir también, en segundo lugar, a la garantía de la igual libertad religiosa de los individuos, de modo que las

actividades del Estado en materia religiosa ni les favorezcan ni les perjudiquen en sus creencias en materia religiosa. En este aspecto, el criterio de igual consideración a todos exige excluir todo privilegio por parte del Estado en favor de cualquier creencia religiosa, y en especial de las mayoritarias, pero cuidando a la vez de evitar todo perjuicio, en especial a las minoritarias.

El criterio se enfrenta a la tentación que sufre la mayoría de los Estados de otorgar un trato preferente a la religión o religiones mayoritarias o, en el más ecuménico de los casos, a todas las opciones religiosas con exclusión de las no religiosas. Esta última posibilidad ha sido defendida en varios votos disidentes por el antiguo presidente del TS, Rehnquist, conocidos en Estados Unidos como *non preferentialism*,⁵⁶ que en realidad es una forma de laicidad positiva que viene a establecer en la práctica un cierto confesionalismo que no deja de ser tal por ser ecuménico o genérico. Aquí es particularmente oportuno recalcar que la igualdad en materia religiosa implica la idea de igual respeto a las creencias ateas, agnósticas y otras formas religiosas pero no creyentes en un solo dios o en un dios personal, como el hinduismo, el budismo, el jainismo, el unitarianismo, el sijismo, e incluso algunos tipos de judíos y cristianos.⁵⁷ Esto es particularmente visible en sociedades muy pluralistas, pero es quizá más importante en sociedades más uniformes desde el punto de vista religioso, en las que a las minorías les será mucho más difícil hacerse oír: por eso creo que tiene razón Nussbaum cuando dice

⁵⁶Nussbaum lo ha caracterizado como “el punto de vista de que las cláusulas religiosas [de la Constitución] sólo prohíben que el gobierno federal prefiera una secta religiosa sobre otra y que permita —y permita deliberadamente— al gobierno promover y *apoyar financieramente* la religión de manera general, dándole preferencia sobre la no religión” (2008: 76; *cfr.* 266-268).

⁵⁷*Cfr. ibidem*, 2008: 309.

que en materia religiosa “es bueno insistir en la igualdad aun cuando nadie proteste”.⁵⁸

Un asunto que puede ejemplificar cómo debería jugar el principio de no discriminación incluso en manifestaciones simbólicas que pueden parecer irrelevantes es el de las exhibiciones de los Diez Mandamientos en algunos tribunales de Estados Unidos. Ha de tenerse en cuenta, por un lado, que ese símbolo puede observarse en muchos lugares públicos del país, entre ellos en la estatua de Moisés situada en el propio Tribunal Supremo, que los nueve jueces supremos han considerado constitucional porque el tema es claramente la “ley” (la de Moisés figura junto a otras estatuas de legisladores, seculares y religiosos). Pero, por otro lado, hay dos casos en los que los tribunales han apreciado un propósito religioso directo y primordial en la exhibición de las tablas mosaicas: 1) un monolito de dos toneladas de granito y más de un metro de alto colocado en el vestíbulo del palacio de justicia de Alabama por el juez Roy Moore, que lo justificó con una explícita invocación religiosa a Dios y a los mandamientos como fundamentos morales de la administración de justicia; y 2) la instalación de dos reproducciones de los diez mandamientos claramente legibles en las salas judiciales de dos condados de Kentucky, que lo aprobaron con una clara motivación religiosa.

El primer caso fue resuelto por un Tribunal de Distrito, que ordenó retirar el monolito (el juez Moore rehusó obedecer la sentencia, pero terminó siendo revocado por sus restantes colegas de tribunal). El segundo caso fue decidido por el TS, en *McCreary County vs. ACLU of Kentucky* (2005), que consideró inconstitucional la exhibición de los Diez Mandamientos por cinco votos frente a cuatro. La piedra de toque de esta deci-

⁵⁸ *Ibidem*: 270.

sión, según el juez Souter, que redactó la opinión mayoritaria, fue el criterio ya asentado precedentemente de que “la Primera Enmienda obliga a la neutralidad del Estado entre religión y religión, y entre religión y no religión”.⁵⁹ Junto a ello, como ha insistido Martha Nussbaum, una exhibición simbólica cuya pretensión es recordar que hay un solo Dios, el judeocristiano, cuyos primeros cuatro mandamientos son llanamente religiosos y los otros seis son inevitablemente formulados en una u otra versión partidista, no sólo trata con desconsideración a quienes no comparten esa visión religiosa, sino que, sean cuales sean nuestras creencias, deja claro que el sistema jurídico está sesgado y no es igualmente equitativo con todos los litigantes.⁶⁰

En este punto, hay una importante objeción teórica al anterior entendimiento del principio de neutralidad que proviene de una interpretación particularmente restrictiva del derecho a la libertad religiosa. En lugar de entender, como aquí se ha insistido, que el derecho abarca a todas las creencias en materia religiosa, incluidas las críticas con la religión, algunos filósofos han defendido que la justificación de la libertad religiosa no descansa en el principio de autonomía individual, que conduce a proteger al individuo y sus opciones y criterios religiosos por la dignidad que el individuo mismo y sus creencias merecen. Por el contrario, según la objeción que comento, el valor ético de una libertad como la religiosa procedería del respeto sustantivo que la religión (o las religiones) merece por ser creencias valiosas en sí mismas. Ello explicaría además por qué las religiones imponen deberes especialmente perentorios que, en cuanto mandatos divinos, pueden entrar en conflicto con algunos deberes jurídicos y que, en tanto que mandatos de conciencia, no merecerían la misma

⁵⁹ *McCreary County vs. ACLU of Kentucky* 545 U.S. 844 (2005): § I. A.

⁶⁰ Sobre todo lo anterior, *cf.* Nussbaum, 2008: 256-260.

protección que las variadas opciones que desde la autonomía individual se expresan como meras preferencias.⁶¹

Desde mi punto de vista, esta posición identifica dos cuestiones que deben ser separadas y mantiene una tesis que debe ser impugnada. Por una parte, identificar creencia religiosa y mandatos de conciencia es un error, pues no sólo tales mandatos pueden derivarse de creencias independientes de una u otra religión (sean morales, mágicas o de cualquier otro tipo), sino que, además, las religiones también pueden promover variadas preferencias no traducibles en mandatos. De tal modo, el régimen jurídico que haya de atribuirse a las objeciones de conciencia bien podría justificarse como diferente al de las objeciones por mera preferencia, pero sin que ello derive necesariamente de la naturaleza religiosa de la objeción.

Por otra parte, debe criticarse filosóficamente la tesis de que el derecho a la libertad religiosa sea valioso (y, por lo tanto, definible y delimitable) por el contenido sustantivo que protege, la religión misma, y no por el respeto que las personas merecen en su autonomía, entendida como capacidad de buscar, comprometerse y desarrollar ideas, acciones y planes de vida, en el caso de la libertad religiosa en referencia al ámbito de las creencias sobre el significado básico de la vida, la existencia o no de seres que nos trascienden, etcétera. A mi modo de ver, el principio de autonomía está esencialmente asociado a los valores de dignidad e integridad de la persona y cuando lo abandonamos como justificación de los derechos de libertad para aplicar el criterio sustantivo relativo al objeto o materia de cada derecho, lo que hacemos es simplemente sustituir el modelo de justificación mediante derechos por un modelo distinto, en

⁶¹ *Cfr.* Sandel, 1998: xii-xiii; Sandel, 2005: 332-335; así como Ahdar y Leigh, 2005: 61-63.

el caso que comento de carácter teleológico, basado en el peso de los valores o virtudes que deben promoverse. Aplicado, como lo hace Michael Sandel, al derecho de manifestación,⁶² este modelo alternativo permite distinguir no sólo entre manifestaciones buenas y malas (punto en el que seguramente podría haber acuerdo entre demócratas sobre la maldad de una manifestación racista, pero no en otros muchos casos, como ante la despenalización del aborto), sino entre el contenido aceptable del derecho y el límite a partir del cual el derecho no existe o puede ser excluido. Sin embargo, si aceptamos que los derechos existen, su alcance no puede depender de que el contenido sobre el que se ejercen nos parezca más o menos bueno o virtuoso. Y si mantenemos que los derechos dependen en último término de su contenido, tendríamos que estar dispuestos a negar la existencia de un derecho de crédito cuando el deudor necesita perentoriamente el dinero o cuando el acreedor pretende gastarlo en algo trivial o, todavía más claramente, moralmente vicioso. Al fin y al cabo, si la libertad de expresión no permite que otros defiendan opiniones que nos molestan, ¿qué clase de derecho estamos reconociendo? En realidad, en último término, una concepción como la anterior conduce, si no a prescindir, sí al menos a desactivar sensiblemente la idea de derechos.⁶³

⁶² Sandel, 2005: 335-339.

⁶³ Sandel, sin una justificación suficiente derivada de su doctrina, termina matizando que no está defendiendo que los jueces deban entrar a evaluar la moralidad de cada expresión o manifestación, porque “en toda teoría de los derechos es deseable que existan ciertas reglas y doctrinas generales que ahorren a los jueces la necesidad de recurrir a principios fundamentales en cada caso que se les presente. Pero algunas veces, ante casos especialmente difíciles, los jueces no pueden aplicar tales reglas sin apelar directamente a los fines morales que justifican originariamente esos derechos” (2005: 338). Esta restricción es sólo aparente, sin embargo, porque son los casos difíciles, definidos precisamente por sus implicaciones morales, los que sirven para perfilar el perímetro de los derechos. Y ante apelaciones como las de Sandel a la bondad o calidad moral sustantiva frente al criterio de corrección liberal, cabe recordar la advertencia de Ronald Dworkin: “Cuidado con los principios en los que sólo puedes confiar si los dejas en manos de gente que piensa como tú” (1996: 225).

Libertad religiosa, neutralidad formal
y sustantiva, neutralidad e imparcialidad

El criterio de igualdad sin más no siempre da una clave sencilla para decidir casos complejos. Aquí es oportuno aludir a la distinción entre neutralidad formal y neutralidad sustantiva. Muchos autores han señalado con razón que, en ocasiones, la utilización de una definición o clasificación jurídica facial o formalmente neutra puede derivar en discriminaciones sustantivas o efectivas, de modo que se igualan situaciones que deberían abordarse de manera diferenciada precisamente para poder tratar a las personas con igual consideración y respeto. En materia de libertad religiosa, éste puede ser un fenómeno relativamente común en el campo de las objeciones de conciencia. Si un examen universitario se convoca en sábado y hay personas de religión judía que piden ser examinadas otro día para poder cumplir con sus convicciones, es claro que denegar esa demanda insistiendo en la neutralidad de la regla que convoca a todos el mismo día invoca un formalismo que coloca en una situación desfavorable e injusta a algunas personas. La regla en este caso no es sustantivamente neutral, y para salvar ese defecto debe cambiarse por otra o, en todo caso, admitir una excepción y facilitar el examen un día distinto. En este caso, facilitar el cumplimiento de las creencias religiosas no es favorecer una religión, sino simplemente asegurar la protección debida de la libertad religiosa.⁶⁴

Un caso que puede ejemplificar bien el anterior argumento es el asunto *Thlimmenos vs. Grecia*, en el que la Gran Sala del TEDH vio la reclamación de un testigo de Jehová que fue excluido del nombramiento como censor jurado de cuentas después de haber superado, con el número 2

⁶⁴ Sobre el tema, *vid.* Evans, 2001: § 8.

entre 60 candidatos, un examen estatal necesario para ejercer tal profesión. El motivo de la exclusión fue que la ley griega impedía conceder tal título profesional a cualquiera condenado por delitos graves (*kakuryimata*), ya que, unos años antes, Thlimmenos había sido condenado a cuatro años de prisión (de los que cumplió efectivamente dos y un día) por rehusar una modalidad de servicio militar no armado. El TEDH, que había venido siempre rechazando considerar como contraria a la Convención la falta de reconocimiento legal de la objeción de conciencia al servicio militar, aceptó por unanimidad en este caso revisar su posición, si bien limitadamente: aun sin entrar en la cuestión de la adecuación o no al Convenio de la condena inicial, dio relevancia a las razones religiosas por las que el interesado había sufrido condena para aceptar que la igualación de una condena impuesta por razón de las creencias religiosas con las de otros delitos venía a establecer una discriminación por razones religiosas que afectaba la propia libertad religiosa (*cf.* §§ 41-47 y 50-52). Tiene interés también señalar cómo la Gran Sala no redujo su fundamentación a la libertad religiosa, llegando a afirmar que “una condena a un rechazo a llevar el uniforme por motivos religiosos y *filosóficos* no denota ninguna deshonestidad ni infamia moral” relevante para el ejercicio de una profesión (§ 47, cursiva mía).⁶⁵

En parte, la distinción entre neutralidad formal y sustantiva puede relacionarse con una distinción entre neutralidad e imparcialidad que Rodolfo Vázquez, recogiendo una idea de José Ramón Cossío, propuso en un debate que mantuvimos en 2010. Según este criterio, mientras la

⁶⁵El TEDH acepta así la idea de la llamada discriminación por indiferenciación (“Le droit de jouir des droits garantis par la Convention sans être soumis à discrimination est également transgressé lorsque, sans justification objective et raisonnable, les Etats n’appliquent pas un traitement différent à des personnes dont les situations sont sensiblement différentes”: § 44). Para un comentario sobre la relevancia de Thlimmenos, *cf.* Evans, 2001: § 8.2.4.

idea de neutralidad puede sugerir una actitud pasiva que tenga como resultado convalidar situaciones asimétricas, la idea de imparcialidad en cambio sugiere la posibilidad de intervenir activamente para conseguir la posición apropiada en materia de religión.⁶⁶ Como reconocí en aquel debate, hay sin duda un significado en el que neutralidad e imparcialidad pueden distinguirse, si con la primera se alude al resultado de un estricto no estar ni con unos ni con otros y con la segunda se piensa más bien en la actitud o el método de un análisis objetivo y desapasionado que conduce a estar con quienes tienen la razón, sea una parte, la otra, las dos o ninguna. Sin embargo, también sostuve que la posición de principio (o por defecto) que debe corresponder al Estado en materias religiosas es más la de neutralidad que la de imparcialidad, lo que coincide con la posición que en este escrito he denominado metaagnóstica. Únicamente reconocí que una posición estrictamente neutral era inaceptable ante los conflictos entre algunas creencias religiosas y los derechos básicos y en la necesidad de apoyo estatal a la ciencia con independencia de ciertas pretensiones religiosas de sustituirla o suplantarla y, si es el caso, contra tales pretensiones.⁶⁷

Ahora me gustaría añadir que, tal y como la he formulado, no tengo inconveniente en que la distinción entre neutralidad e imparcialidad se aplique también a la diferencia entre neutralidad formal y sustantiva que acabo de comentar. No obstante, yo seguiría tomando con cautela la propuesta de una imparcialidad diferenciada de la neutralidad no sólo porque una actitud imparcial exige que en principio el Estado sea neutral en materia religiosa, sino porque la noción de imparcialidad adolece de una cierta ambigüedad que se presta a servir a posiciones distintas y aun en-

⁶⁶ *Cfr.* Vázquez, 2010: 22-26.

⁶⁷ *Cfr.* Ruiz Miguel, 2010: 80-81.

contradas. Mientras para Vázquez la imparcialidad parece convalidar la beligerancia legal mexicana frente a la religión, en cambio Nicholas Wolterstorff la entiende al modo del *non preferentialism*, esto es, bajo el prisma de que el Estado ha de favorecer “equitativamente” a todas las religiones.⁶⁸ Frente a ello, pues, me inclino a considerar mejor estrategia metodológica insistir en las razones que subyacen tras el debate que intentar zanjar la disputa con estipulaciones terminológicas que, siendo también objeto de contienda, no pueden servir por sí solas para resolver el fondo del asunto.

Neutralidad y neutralización: propósitos y efectos

No debe confundirse la anterior defensa de la neutralidad sustantiva, que pretende establecer una igualdad real en materia religiosa más allá de la mera facialidad de la igualdad legal formal, con otra operación de diversión que, dirigida a defender la idea de la laicidad positiva, ha propuesto distinguir entre “neutralidad” y “neutralización”. Se trata de una distinción que no tiene que ver con la igualdad, sino que pretende sobre todo defender, e incluso mejorar, el *statu quo* religioso favorable a la religión socialmente más implantada. Así, para Andrés Ollero, mientras la neutralidad coincidiría con la buena y santa laicidad positiva, comportando la asunción por el Estado y sus representantes de los símbolos, tradiciones y privilegios religiosos establecidos de hecho en el país, en cambio, la neutralización excluiría cualquier medida política que, pretendiendo una indiferencia que en realidad sería beligerancia antirreligiosa, pueda tener como efecto cualquier pérdida en la influencia social de la religión mayoritaria, influencia que, según esta propuesta, el Estado estaría obligado

⁶⁸ *Cfr.* Wolterstorff, 1997: 75-76.

a promover con arreglo a criterios de implantación social o de igualdad proporcional, al modo como se ayuda a los partidos y sindicatos en función de su mayor o menor representatividad.⁶⁹

Lo más grave de esta operación es que su defensor invoca la distinción de John Rawls entre la “neutralidad de propósitos”, que es la que el Estado debe garantizar evitando “favorecer o promover cualquier doctrina comprensiva particular en vez de a otra, o dar mayor ayuda (*assistance*) a aquellos que la persiguen”, y “neutralidad de efectos o influencia”, que para Rawls no sería un objetivo viable ni necesario porque exigiría mantener el *statu quo* religioso de una sociedad mediante la evitación o la compensación por los efectos que sus políticas puedan tener en las creencias de los ciudadanos.⁷⁰

Ollero pretende dar la vuelta al argumento de Rawls para insistir en que el Estado sigue siendo neutral cuando proporciona ayudas a algunas confesiones porque con ello no excluye “por principio” a “ninguno de los titulares del derecho a la libertad religiosa [...] aunque alguno, o muchos, no lleguen de facto a estar en condiciones de disfrutarl[a]s o ejercerl[a]s”.⁷¹ Pero lo que en realidad hace así Ollero es tergiversar a Rawls: es evidente que la neutralidad de propósitos o “por principio” que quiere preservar un liberal como Rawls resulta violada cuando el Estado favorece, promueve, subvenciona o privilegia unas confesiones o creencias y no otras. En este caso no conozco ninguna sentencia que ilustre una buena aplicación de esta doctrina, pero sí puedo ofrecer una en la que podría haberse

⁶⁹ Ollero, 2009: § 3.2. Este libro del filósofo del Derecho Andrés Ollero, actual magistrado del Tribunal Constitucional español, está prácticamente dedicado a defender el parcial punto de vista de la laicidad positiva; para una referencia más amplia de este libro, remito a mi recensión “España, un Estado no tan laico” (2011).

⁷⁰ Rawls, 1993: 193.

⁷¹ Ollero, 2009: 56-57.

utilizado para decidir en forma más conforme con la neutralidad de propósitos: el asunto Alujer Fernández, comentado en el § 2.2, en el que el TEDH no encontró nada reprochable en lo que un Estado aconfesional, como España, financie mediante impuestos a una Iglesia en particular.

CONCLUSIÓN:

UNA CUESTIÓN DE PRINCIPIO

En sus distintas aplicaciones, el criterio de no discriminación plantea una cuestión de principio, al margen de que haya más o menos personas no religiosas (que por citar el caso de España hoy parecen ser alrededor de 25 por ciento de la población adulta), y más o menos personas que forman parte de minorías religiosas (que también en España no llegan en conjunto a 2 por ciento).⁷² Si se toma en serio la prohibición de discriminación por razones religiosas, ese motivo no puede estar refiriéndose sólo a las históricas persecuciones por tener ésta o aquella religión. Ha de incluir también al no menos histórico acoso al ateísmo y la irreligión, pero hoy, sobre todo, a los actuales privilegios que favorecen a algunas religiones concretas, pero se olvidan de otras, generalmente las minoritarias, y muy en especial de quienes no tienen creencias religiosas positivas. Por ello, y en suma, la laicidad genuina consiste precisamente en no tomar partido en materia religiosa, ni

⁷²En un reciente barómetro de opinión de noviembre de 2012 del oficial Centro de Investigaciones Sociológicas (preguntas 31 y 31a), se define como “no creyente” 15.7 por ciento de la muestra y “ateo”, 9; por su parte, aunque se define como “católico” 72.4 y “creyente de otra religión”, 1.8 por ciento del total, de entre los declarados católicos y creyentes 59.6 “casi nunca” asiste a ceremonias religiosas (“sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social, por ejemplo, bodas, comuniones o funerales”), mientras 16.4 dice asistir “varias veces al año”, 9.3 “alguna vez al mes”, 12.4 “casi todos los domingos y festivos” y 2 por ciento “varias veces a la semana”. Teniendo en cuenta el número de encuestados (un total de 2,483, de los que 1,842 se declaran católicos o creyentes en otra religión), todo ello significa que dentro del grupo de creyentes hay 40 por ciento de practicantes y 24 por ciento de practicantes habituales, pero que en relación con el total de la muestra, los practicantes son algo menos de 30 y de 18 por ciento, respectivamente.

a favor ni en contra, esto es, tanto entre las diversas creencias religiosas como en relación con las creencias no religiosas y antirreligiosas, tratando a todas con igual consideración.

Quizá es posible recapitular el largo recorrido anterior en unas pocas frases. O al menos es posible intentarlo. La moraleja esencial del principio de neutralidad que he defendido es que cada cual ha de poder elevar el templo que prefiera o crea debido a su propio dios, sea personal o colectivo, siendo el deber de un Estado aconfesional o laico que lo pueda hacer sin interferencias públicas ni de terceros. Pero ese deber no debe llegar a participación activa del Estado en la elevación de ningún templo, como no debe comprometerle simbólicamente con ninguna creencia de tipo religioso.

Es más, un Estado genuinamente aconfesional está obligado a esa tarea de abstención religiosa también para que todas las confesiones y creencias puedan mantener mejor su plena libertad, sin sufrir las interferencias que propicia estar en deuda con el poder político, a la vez que para quedar él mismo libre de las influencias de las distintas creencias en materia religiosa, siempre necesariamente parciales y en posible conflicto entre sí. Ese deber del Estado procede del principio de igualdad de todas las creencias en materia religiosa. Lo que significa que tanto las distintas religiones como las creencias antirreligiosas o, en fin, las restantes posiciones posibles ante la religión deben ser igualmente respetables para el Estado. En suma, si se me permite el juego de palabras, que para el Estado también los ateos son de dios.

FUENTES CONSULTADAS

- AHDAR, Rex y Ian Leigh (2005), *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford, Oxford University Press.
- BAUBÉROT, Jean (2010a), *Les laïcités dans le monde*, 4^a ed., París, Presses Universitaires de France.
- _____ (2010b), *Histoire de la laïcité en France*, 5^a ed., París, Presses Universitaires de France.
- _____ (2007), “Laicidad, la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez (ed.), *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, pp. 27-50.
- _____ (2005a), “Conclusion”, en Jean Baubérot y Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, pp. 353-362.
- _____ y Michel Wieviorka (2005b), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- BLANCARTE, Roberto (2005), “Un regard latino-américain sur la laïcité”, en Jean Baubérot y Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- BOYKO, Natalya (2005), “Présent et devenir de la laïcité en espace postsoviétique (Ukraine, Russie, Bélarus)”, en Jean Baubérot y Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

- CABANEL, Patrick (2007), *Entre religions et laïcité, la voie française. XIXe-XXIe siècles*, Toulouse, Editions Privat.
- CAPÉLAN, Louis (2008), *Histoire de la laïcité républicaine. La laïcité en marche*, París, Nouvelles Éditions Latines.
- CASADEVALL, Josep (2012), *El Convenio Europeo de Derechos Humanos, el Tribunal de Estrasburgo y su jurisprudencia*, Valencia, Tirant lo blanch.
- CELADOR ANGÓN, Óscar (2011), *Libertad de conciencia y Europa. Un estudio sobre las tradiciones constitucionales comunes y el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Madrid, Dykinson.
- CERF, Martine y Marc Horwitz (dir.) (2011), *Dictionnaire de la laïcité*, París, Armand Colin.
- ÇITAK-AYTÜRK, Zana (2005), “Laïcité et nationalisme, pour une comparaison entre la Turquie et la France”, en Jean Baubérot y Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- COBBETT, William (2005), *Derecho y desacuerdos*, Madrid, Marcial Pons.
- CONTRERAS, José María (s.f.), “Marco jurídico que regula el campo religioso en España”, en *La amenaza de la intolerancia religiosa. Referencias internacionales y Marco jurídico religioso en España*, Madrid, Movimiento contra la intolerancia, disponible en <http://www.movimientocontralaintolerancia.com/html/entrevistas/entrevistas.asp>
- CONTRERAS, José María y Óscar Celador (2007), *Laicidad, manifestaciones religiosas e instituciones públicas* (Documento de trabajo 124/2007), Madrid, Fundación Alternativas.

- DWORKIN, Ronald (1996), *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- EMILIANIDES, Achilles (ed.) (2011), *Religious Freedom in the European Union. The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union. Proceedings of the 19th Meeting of the European Consortium for Church and State Research*, Nicosia (Cyprus), 15-18 November 2007, Lovaina-París-Walpole, Peeters.
- EVANS, Carolyn (2001), *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- GOOSSAERT, Vincent (2005), "Les fausses séparations de l'État et de la religion en Chine, 1898-2004", en Jean Baubérot y Michel Wieviorka, *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- GONZÁLEZ SCHMAL, Raúl (2004), *La libertad religiosa en el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, México, Editorial Porrúa/Universidad Iberoamericana.
- IBÁN, Iván C. (1996), "Estado e Iglesia en España", en Gerhard Robbers (ed.), *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Madrid/Baden-Baden, Servicio de Publicaciones la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense/Nomos Verlagsgesellschaft.
- IBARRA CÁRDENAS, José de Jesús (2011), *La argumentación jurídica de la democracia en México 1997-2010. El debate actual en el foro judicial*, tesis doctoral leída en la Facultad de Derecho de Alicante.
- LLAMAZARES, Dionisio (2002), *Derecho a la libertad de conciencia*, Madrid, Civitas.

- MACLURE, Jocelyn y Charles Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, París, La Découverte (se cita por la trad. cast. de M. Hernández Díaz, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011).
- MARTÍN SÁNCHEZ, Isidoro (2009), “Laicidad e igualdad religiosa, algunas cuestiones debatidas”, en Alfonso Ruiz Miguel y Andrea Macía Morillo (eds.), *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 179-204.
- MARTÍN-RETORTILLO BAQUER, Lorenzo (2007), *La afirmación de la libertad religiosa en Europa, de guerras de religión a meras cuestiones administrativas. Un estudio de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en materia de libertad religiosa*, Pamplona, Civitas.
- MARTÍNEZ TORRÓN, Javier (2003), “Los límites a la libertad de religión y de creencia en el Convenio Europeo de Derechos Humanos”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 2, mayo, disponible en iustel.com
- MCCLEAN, David (1996), “Estado e Iglesia en el Reino Unido”, en Gerhard Robbers (ed.), *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Madrid/Baden-Baden, Servicio de Publicaciones la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense/Nomos Verlagsgesellschaft.
- NAVARRO-VALLS, Rafael (2009a), “Neutralidad activa y laicidad positiva (Observaciones a ‘Para una interpretación laica de la Constitución’, del profesor A. Ruiz Miguel)”, en Alfonso Ruiz Miguel y Rafael Navarro-Valls, *Laicismo y Constitución*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, pp. 97-145.

- _____ (2009b), “The End (Unas palabras finales sobre ‘La neutralidad, por activa y por pasiva’ del profesor Ruiz Miguel)”, en Alfonso Ruiz Miguel y Rafael Navarro-Valls, *Laicismo y Constitución*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, pp. 189-199.
- NUSSBAUM, Martha (2011), *Libertad de conciencia, el ataque a la igualdad de respeto*, Buenos Aires-Barcelona, Katz-Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- _____ (2008), *Liberty of Conscience, In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*, Nueva York, Basic Books (trad. cast. de A. E. Álvarez y A. M. Benítez, *Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, Barcelona, Tusquets, 2009; se cita por el original).
- OLLERO, Andrés (2009), *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Cizur Menor, Aranzadi.
- PENA-RUIZ, Henri (2003), *La laïcité*, París, Flammarion.
- _____ (2001), *La laïcité pour l’égalité*, París, Mille et une nuits.
- RAWLS, John (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press (trad. cast. de Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004).
- REY MARTÍNEZ, Fernando (2012), “¿Es constitucional la presencia del crucifijo en las escuelas públicas?”, *Revista Jurídica de Castilla y León*, núm. 27, mayo, pp. 1-32.
- _____ (2005), “La laicidad ‘a la francesa’, ¿modelo o excepción?”, *Persona y Derecho*, núm. 53, pp. 385-436.
- ROBBERS, Gerhard (1996a), “Estado e Iglesia en la Unión Europea”, en Gerhard Robbers (ed.), *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Madrid/Baden-Baden, Servicio de Publicaciones la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense/Nomos Verlagsgesellschaft.

- ROBBERS, Gerhard (ed.) (1996b), *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Madrid/Baden-Baden, Servicio de Publicaciones la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense/Nomos Verlagsgesellschaft.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso (2012a), “Para una crítica de la laicidad positiva”, *Jueces para la Democracia*, núm. 75, noviembre, pp. 34-48.
- _____ (2012b), “Símbolos religiosos y laicidad”, en Ignacio Gutiérrez Gutiérrez y Miguel Ángel Presno Linera (comps.), *La inclusión de los otros, símbolos y espacios de la multiculturalidad*, Granada, Editorial Comares, pp. 69-97.
- _____ (2011), “España, un Estado no tan laico”, *Revista de libros*, núm. 174, junio, pp. 27-28.
- _____ (2010), “La laicidad y el eterno retorno de la religión”, en Rodolfo Vázquez, Alfonso Ruiz Miguel y José María Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, pp. 47-89.
- _____ (2009a), *Una filosofía del Derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, 2ª ed., Madrid, Trotta.
- _____ (2009b), “La neutralidad, por activa y por pasiva (Acotaciones al margen de ‘Neutralidad activa y laicidad positiva’, del profesor Rafael Navarro Valls)”, en Alfonso Ruiz Miguel y Rafael Navarro Valls, *Laicismo y Constitución*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, pp. 147-187.
- _____ (2009c), “Laicidad, religiones e igualdad”, en Alfonso Ruiz Miguel y Andrea Macía Morillo (eds.), *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 217-224.

- _____ (2008a), “Para una interpretación laica de la Constitución”, en *Estado y religión en la Europa del siglo XXI*. Actas de las XIII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional, Madrid, Tribunal Constitucional y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 147-178 (también, por donde se cita, en Alfonso Miguel Ruiz y Rafael Navarro-Valls, *Laicismo y Constitución*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009, pp. 31-95).
- _____ (2008b), “Artículo 16.1 y 16.2. La libertad de pensamiento”, en María Emilia Casas Baamonde, Miguel Rodríguez-Piñero y Bravo-Ferrer, Mercedes Pérez Manzano e Ignacio Borrajo Iniesta (comps.), *Comentarios a la Constitución española. xxx aniversario*, Madrid, Fundación Wolters Kluwer, 2008, pp. 341-355.
- _____ (2007), “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 199, julio, pp. 39-60 [también en Rodolfo Vázquez (ed.), *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 159-192].
- _____ (en prensa), “Libertad religiosa, laicidad y razón pública”, en Cristina Corredor y Javier Peña, *Filosofía y derechos humanos*, Valladolid, Lex Nova.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso y Rafael Navarro-Valls (2009), *Laicismo y Constitución*, 2ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso y Andrea Macía Morillo (eds.) (2009), *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.
- SALAZAR UGARTE, Pedro (2007), “Laicidad y democracia constitucional”, en Rodolfo Vázquez (ed.), *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, pp. 205-220.

- SANDEL, Michael (2005), *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (se cita por la trad. cast. de Albino Santos Mosquera, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2008).
- _____ (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- SOLAR CAYÓN, José Ignacio (2011), “*Lautsi* contra Italia, sobre la libertad religiosa y los deberes de neutralidad e imparcialidad del Estado”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, núm. 23, pp. 566-586.
- SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo (2011), “Laicidad y cooperación como bases del modelo español, un intento de interpretación integral (y una nueva plataforma de consenso)”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 92, mayo-agosto, pp. 41-64.
- TAYLOR, Paul M. (2005), *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THIEBAUT, Carlos (2010), “Secularizing Traditional Catholicism. Laicism and *laïcité*”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, núms. 3-4, pp. 365-380.
- VÁZQUEZ, Rodolfo (2010), “Laicidad, religión y deliberación pública”, en Rodolfo Vázquez, Alfonso Ruiz Miguel y José María Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, pp. 13-46.
- _____ (ed.) (2007), *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- VÁZQUEZ ALONSO, Víctor J. (2012), *Laicidad y Constitución*, Augusto Martín de la Vega (pról.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- WEILER, J. H. H. (2003), *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, José Miguel Oriol (trad.), Francisco Rubio Llorente (pról. y epílogo), Madrid, Ediciones Encuentro.
- WOLTERSTORFF, Nicholas (1997), “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues”, en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield Publishers.
- ZAGREBELSKI, Gustavo (2008), *Contro l'ética della verità*, Milán, Laterza (trad. cast. de Álvaro Núñez Vaquero, *Contra la ética de la verdad*, Madrid, Trotta, 2010).

LAICIDAD, SÍMBOLOS Y ENTORNO CULTURAL

DIEGO VALADÉS

EXPLICACIÓN

La brillante iniciativa de Pedro Salazar de elaborar y desarrollar una serie de ensayos agrupados como *Cuadernos Jorge Carpizo* incluyó la propuesta que nos transmitió a sus invitados para “tomar en cuenta casos, problemas y dilemas relevantes en el siglo XXI”. Sigo las indicaciones del promotor y coordinador de esta serie para presentar un dilema poco estudiado: la construcción paulatina del Estado laico en México frente a algunas inercias culturales de raigambre confesional.

Para alcanzar mi objetivo, primero abordaré la forma como se ha ido construyendo el principio de laicidad en nuestro ordenamiento constitucional y después mencionaré las paradojas representadas por los símbolos nacionales: bandera, himno y escudo, y el llamativo caso del escudo y el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México.

CONFESIONALIDAD Y LAICIDAD EN EL CONSTITUCIONALISMO MEXICANO

Durante la primera fase de la vida institucional mexicana el clero gozaba de fuero, influía de manera decisiva en las decisiones de gobierno e imponía de manera obligatoria la religión católica. En esa medida podría

hablarse de un Estado cuasi teocrático. Para apoyar esa denominación puede considerarse el concepto de Eric Voegelin,¹ quien sostenía que teocracia no significaba gobierno sacerdotal sino la imposición por parte del gobernante de un credo religioso. Sin embargo el concepto dominante de teocracia no es el sustentado por Voegelin, un pensador conservador, sino el que indica que este régimen se presenta cuando los sacerdotes encabezan el poder político. Estas discrepancias indican que teocracia puede ser una expresión polisémica. Por ende, y para evitar confusiones, en este estudio prefiero utilizar la expresión confesionalidad como contrapunto de laicidad.

Al margen de los estudios sobre el fenómeno religioso de Max Weber o de la posición crítica de Karl Marx² en cuanto al acogimiento de una religión por el orden constitucional, la explicación más aplicable al caso mexicano es la que ofrece Hans Kelsen al advertir que cuando una sociedad se ve sacudida por movimientos revolucionarios y la actividad intelectual es dominada por ideologías teologales, se tiende a adoptar una justificación absoluta (religiosa) y no relativa (jurídica) para el ejercicio del poder.³ Esto es lo que sucedió en México, donde el enfrentamiento libertario implicó la invocación de la divinidad por parte de los combatientes insurgentes y coloniales. Los rebeldes y sus persegutores apelaban por igual a las mismas fuentes de legitimidad metafísica, por lo que el símbolo religioso se convirtió en el único factor compartido por quienes se enfrentaban para cambiar o para conservar el orden establecido.

¹*The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 85.

²En especial en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel, donde expresa con rotundidad que “la religión es el opio del pueblo”. Véase Marx, 1975: 198.

³Kelsen, 2006: 13 ss.

La ruta de la intolerancia religiosa, característica durante el periodo colonial, figuró en la Constitución de Apatzingán (1814) y en la primera norma suprema del México independiente (1824). Después, en la construcción progresiva del constitucionalismo mexicano puede apreciarse primero un proceso decreciente en la intensidad de las instituciones confesionales y luego otro de aproximaciones sucesivas en la adopción de instituciones laicas, con algunas regresiones coyunturales que hasta este momento no han sido suficientes para invertir la tendencia.

No existe un solo elemento documental que permita inferir que ésa ha sido una estrategia deliberada del Estado mexicano, por lo que es válido considerar que es una orientación normativa que resulta del entorno político y cultural. En especial, debe tenerse en cuenta la presencia constructiva del pensamiento liberal, del que ofrece una buena prueba la tentativa reformadora encabezada por Valentín Gómez Farías en 1833. Ante el Congreso, el entonces encargado de la presidencia denunció las provocaciones del “fanatismo religioso” y los “avances temerarios” del fuero religioso, “prudentemente contenidos, sin perjuicio de la integridad y pureza de los dogmas inefables de nuestra divina religión [porque] no es opuesto a la profesión del catolicismo el uso de las prerrogativas inherentes a la soberanía de la Nación”.⁴ La estrategia de aproximación indirecta en la construcción de la laicidad sólo registraría un giro drástico más adelante, durante la Reforma (1859-1861). La aceleración del ritmo implicó una guerra civil.

En algunos otros países del hemisferio y en España, puede advertirse una tendencia análoga en un periodo semejante. En Colombia, el artículo 5º de la Constitución decretada el 20 de mayo de 1853 estableció que

⁴Cfr. Secretaría de la Presidencia, 1976: 29 ss.

los ciudadanos tenían derecho a la “profesión libre, pública o privada, de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto”. Poco después, el presidente liberal José María Obando decretó (20 de junio de 1853) la ley sobre matrimonio civil y divorcio, con lo que ratificó la separación del Estado y la Iglesia.

En Chile, el presidente Manuel Bulnes dejó de asistir a las ceremonias religiosas propias de la Semana Santa en 1850 y originó reacciones airadas del clero. De manera simbólica se considera que ahí se produjo el inicio de la separación del Estado y la Iglesia⁵ que culminaría con las leyes laicas promulgadas entre 1883 y 1885.

Por su parte en Venezuela, la Constitución de 1858 siguió una línea similar a la de México: suprimió la referencia a la religión que contenía la del año anterior (artículo 4º).

La Constitución española de 1869 abrió una moderada opción a la reforma de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. El artículo 21 dispuso:

La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

De esta forma, el Estado no imponía una religión y sólo quedaba vinculado por el deber de sostener a la Iglesia católica; a continuación se declaraba la libertad de cultos para los extranjeros y, asumiendo la que

⁵Vergara Quiroz, 1985: 362.

parecía una remota posibilidad, abría la puerta para que “algunos españoles” se sujetaran al mismo régimen de tolerancia que los extranjeros.

La religión como obligación del Estado

La Constitución de 1814 impuso la religión católica, apostólica, romana, como un *deber* del Estado (artículo 1º),⁶ proscribió la posibilidad de cualquier otro credo religioso y condicionó el ejercicio de los demás derechos por parte de los extranjeros residentes en el país, o en tránsito, a que profesaran esa religión (artículos 14 y 17). En cuanto a los derechos cívicos, también quedaron sujetos al cumplimiento de las obligaciones de orden religioso (artículos 69, 76, 85, 89 y 99). Asimismo, el desempeño de las funciones públicas dependía de la invocación y el juramento ante la divinidad reconocida por la Iglesia (artículos 155, 209, 236 y 240).

La norma de Apatzingán, tan avanzada en otros aspectos, abrevó en la intolerancia religiosa que estaba presente en la Constitución gaditana de 1812 (artículos 12, 71, 72, 86, 87, 117, 171, 173, 212, 337) aunque omitió la participación directa del clero en las funciones de gobierno (artículo 232) y la obligación de estudiar religión en las escuelas (artículo 366) que esta Constitución incluía y que acogía lo dispuesto en materia de intolerancia religiosa por el Estatuto de Bayona (artículo 1º).

La religión como obligación nacional perpetua

La primera Constitución del México independiente fue promulgada en nombre de Dios —“autor y supremo legislador de la sociedad”—, adoptó como religión nacional la católica, excluyendo a las demás, y le dio

⁶Artículo 1º: “La religión católica, apostólica, romana es la única que se debe profesar en el Estado”.

carácter de decisión perpetua e irrevocable (artículos 3º y 171).⁷ Por lo demás, reiteró que para ocupar las altas magistraturas del poder político era indispensable hacer el juramento de obediencia a la deidad del catolicismo (artículos 101 y 136), además de reconocer el fuero eclesiástico (artículo 154).

En 1824, cuando fue promulgada esa Constitución, la libertad de cultos ya había entrado en vigor en otros países. En Estados Unidos formó parte de la primera reforma, propuesta en septiembre de 1789 y en vigor desde 1791. De manera expresa se dijo que el Congreso no formularía leyes imponiendo ni prohibiendo religión alguna. En Francia, la primera Constitución de la Revolución, en 1791, complementó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano al establecer en su título primero (“Disposiciones fundamentales garantizadas por la Constitución”) que toda persona era libre para “ejercer el culto religioso que deseara profesar”. En los países independizados de España, empero, subsistió la intolerancia practicada por la metrópoli.

Tal vez consciente de los excesos a los que podría dar lugar el compromiso constitucional, al tomar posesión como presidente de la República el 10 de octubre de 1824, Guadalupe Victoria expresó: “Nuestra religión santa no vestirá los ropajes de la superstición”.⁸

La religión como obligación personal

En 1836 la exigencia devocional tuvo un discreto matiz. Aunque la Constitución fue promulgada en nombre de “Dios todopoderoso, trino y uno”, la religión figuró entre las obligaciones de los mexicanos (Ley Primera, artícu-

⁷Artículo 3º: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”.

⁸Cfr. Secretaría de la Presidencia, 1976: 3.

lo 3º), pero sin que fuera proscrita la posibilidad de otra religión,⁹ y los extranjeros quedaban vinculados por el deber de “respetar” la religión católica (Ley Primera, artículo 12), pero no se les prohibía la práctica de la propia. En el orden político, esta Constitución introdujo la polémica figura del *poder conservador*, inspirado en las ideas de Benjamin Constant acerca del *poder moderador*. En el caso mexicano, este nuevo órgano del poder era responsable ante Dios y ante la opinión pública. De esta manera, al equiparar la deidad y la opinión pública, que adquiriría por primera vez presencia institucional, se denotaba una incipiente orientación secularizadora. Por otra parte, si bien se preservaba el fuero eclesiástico (Ley Cuarta, artículos 22 y 30, y Ley Quinta, artículo 12) y se le daba participación al clero en la integración del Consejo de Estado (Ley Cuarta, artículo 21), también se declaraba que pertenecer al estado religioso representaba una imposibilidad “para el desempeño de las funciones de ciudadano” (artículo 11-VI). Esta era una llamativa limitación formal para el clero. No eran muchos los que desempeñaban funciones públicas, pero su exclusión expresa denotaba un paso hacia la secularidad.

La Constitución de 1836 estuvo inspirada en las tesis conservadoras de la república unitaria, pero se apartó de la rigidez e intransigencia en materia religiosa de la Constitución federal que la antecedió. Las tensiones generadas por la intolerancia religiosa se dejaban sentir de manera constante, al punto que el presidente Anastasio Bustamante tuvo que declarar ante el Congreso que la Iglesia era “objeto constante de los desvelos del gobierno”.¹⁰

⁹Ley Primera, artículo 3º: “Son obligaciones del mexicano: I. Profesar la religión de su patria, observar la Constitución y las leyes, obedecer las autoridades;...”.

¹⁰Cfr. Secretaría de la Presidencia, 1976: 17.

En 1843, la nueva Constitución retomó la exclusividad de la religión católica (artículo 6º), pero en cambio prescindió del tradicional preámbulo confesional. Además, reiteró lo dispuesto desde 1836: la pérdida de los derechos de ciudadanía para quienes formaran parte del estado religioso (artículo 22), y sancionó los ataques a la religión, pero sólo en el caso en el que representaran un “abuso de la libertad de imprenta” (artículo 196), de manera que dejaba un espacio para aceptar lo que no fuera considerado excesivo. Esta norma admitía lo que ya sucedía en la normalidad: el debate acerca de una reforma necesaria en materia religiosa. Las Bases Orgánicas, por otra parte, tampoco incluyeron limitaciones para la reforma constitucional ni calificaron el compromiso religioso como permanente o inmutable.

La construcción del Estado laico

La religión ausente

La Constitución de 1857 fue promulgada “en nombre de Dios” y, aunque en la parte preceptiva apenas incluyó referencias a la religión, prohibió celebrar cualquier tipo de contrato que tuviera por objeto “la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso” (artículo 5º), con lo cual aplicaba una clara limitación a las órdenes religiosas de clausura que se subrayaría mediante las adiciones de 1873. También suprimía el fuero religioso (artículo 13), disponía restricciones para que las corporaciones eclesiásticas adquirieran bienes raíces (artículo 27) y facultaba a los “poderes federales” para ejercer “en materia de culto religioso y de disciplina externa, la intervención que designen las leyes” (artículo 123).

Esa Constitución, que resultó de la Revolución de Ayutla, puso fin al Estado confesional en México y comenzó el siguiente gran proceso: la cons-

trucción del Estado secular. De esa misma Revolución resultó la legislación de Reforma, iniciada con la Ley Juárez en 1855 y proseguida durante la vigencia de la nueva norma suprema.

Separación del Estado y de la Iglesia.

Una de las características de la Constitución de 1857 fue haber incorporado un procedimiento de reforma que le imprimió cierta flexibilidad y mucha estabilidad. En total fue objeto de 31 reformas propiamente constitucionales, y de dos más, decretadas por Venustiano Carranza en uso de facultades extraordinarias para legislar, que pueden ser consideradas *extraconstitucionales* porque no se siguió el procedimiento de reforma establecido por el artículo 127.¹¹

En 1873, las reformas y adiciones a la Constitución de 1857 generaron confusiones desde el punto de vista formal. Incluso muchos de quienes las han estudiado desde un ángulo histórico no han ofrecido una explicación clara acerca de cómo se insertaron en la Constitución, aludiéndose sólo a que las Leyes de Reforma fueron incorporadas a la norma suprema. Esas reformas y adiciones adoptadas el 25 de septiembre de 1873 no señalan de manera expresa que se trate de incorporar las Leyes de Reforma; más aún, esas reformas y adiciones dieron lugar a su respectiva ley. Esta Ley Orgánica “de las adiciones y reforma de 25 de septiembre de 1873”, promulgada el 14 de diciembre de 1874, no sólo sistematiza en un solo cuerpo legal las leyes de Reforma, sino que en algunos aspectos incluso va más allá de ellas.

Las escuetas reformas y adiciones de 1873 decían:

¹¹Una de esas reformas ha sido pasada por alto, pese a su considerable trascendencia. El 29 de enero de 1915, Venustiano Carranza adicionó el artículo 73-x para darle facultades al Congreso en materia de trabajo, y poder así legislar para la “retribución justa”, la jornada de trabajo, la “protección de las mujeres [y de] los niños” y para impedir “la explotación del obrero”. Véase Secretaría de Gobernación, 1915: 144 ss. y 160 ss.

Artículo 1°. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.

Artículo 2°. El matrimonio es un contrato civil. Éste y los demás actos del estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.

Artículo 3°. Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la Constitución.

Artículo 4°. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen sustituirá al juramento religioso con sus efectos y penas.

Artículo 5°. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitirse convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro.

En tanto que estos cinco artículos eran “reformas y adiciones”, plantearon problemas prácticos con respecto a cómo aparecerían en el texto constitucional. La técnica adoptada fue poco rigurosa: los artículos 1° y 2° del decreto fueron colocados al final de la Constitución, en su calidad de “adiciones”, en tanto que el artículo 3° se incorporó al 27, el 4° al 121 y el 5° a su equivalente, conforme una nueva reforma constitucional llevada a cabo en junio de 1898.

Cuando el presidente Sebastián Lerdo de Tejada informó ante los diputados acerca del significado de las adiciones y reformas que elevaban “la base de las leyes de Reforma a la categoría de reformas constitucionales”, subrayó “los costosos sacrificios [con los que] el pueblo conquistó esos grandes principios”. En otra sesión apuntó que el objetivo de “revestir” la Reforma con “un carácter constitucional” consistía en que en el futuro no pudiera “ser abatida”.¹²

El aspecto central de la reforma de 1873 fue la decisión de que “El Estado y la Iglesia son independientes entre sí”. Esta expresión fue un error que no se cometió en la Ley sobre Libertad de Cultos de 1860. El artículo 1º decía: “la independencia entre el Estado por una parte, y las creencias y prácticas religiosas por otra, es y será inviolable”. Este precepto se debía leer como una declaración de imparcialidad del Estado ante el fenómeno religioso, y no como una declaración de *independencia* entre Estado e Iglesia. Más todavía: en esa ley no se hizo alusión alguna a la *Iglesia católica*, sino que se definió como *Iglesia o sociedad religiosa* al conjunto de personas que “voluntariamente hayan querido ser miembros de ella”, y a continuación se refirió a la libertad de “cada una de estas sociedades” para arreglar sus asuntos de fe. Los autores de la ley fueron muy cuidadosos para no hacer mención de la Iglesia católica en especial, y la independencia postulada no tenía el sentido equívoco que se le atribuyó en la reforma constitucional de 1873.

En contraste, la ley orgánica de 1874 fue más allá de la propia reforma constitucional del año precedente, pues determinó que “el Estado ejercerá autoridad sobre todas [las religiones]”. Esto resultaba un exceso, ya que el Estado podía utilizar sus potestades sobre las corporaciones

¹²Sesiones del 31 de mayo y del 6 de octubre de 1873, respectivamente, en Secretaría de la Presidencia, 1976: 144 ss.

eclesiásticas pero no en relación con el dogma. En algunos aspectos, la modificación constitucional y su correspondiente ley tuvieron mayores alcances que las leyes de Reforma, aunque esto no siempre ha sido advertido y por lo general se habla sólo de la constitucionalización de aquellas leyes. La realidad fue otra, en tanto que Lerdo de Tejada auspició la profundización del carácter laico del Estado y preparó el camino para el siguiente paso, que sería dado en 1917.

La expresión referente a la independencia del Estado y la Iglesia suscitó cuestionamientos como el de Ramón Rodríguez, quien de inmediato criticó la tesis contradictoria adoptada por la Constitución.¹³ Rodríguez la controvirtió con argumentos atendibles. El primero consistía en que no se definía a qué Iglesia se estaba aludiendo. En este punto, el célebre constitucionalista del siglo XIX preguntaba si la referencia era a la Iglesia presbiteriana, a la episcopal o a la católica. Esas Iglesias ya existían en el país, a pesar de las disposiciones intolerantes de las normas constitucionales previas. Éste es un dato relevante porque indica que la norma vigente había perdido positividad y que la normalidad apuntaba hacia la tolerancia, a pesar de que la norma estatuyera lo contrario. Eso explicaba la pregunta de Rodríguez, que habría sido infundada si la prohibición de otras religiones y de sus respectivas Iglesias se hubiese observado con puntualidad.

La objeción de fondo que formulaba Rodríguez consistía en que a su parecer, resultaba impropio que la Constitución postulara la independencia de la Iglesia y del Estado. Su posición era clara y convincente: podría entenderse que si el Estado se emancipaba de la tutela eclesiástica, por otra parte la Iglesia adquiriría un estatuto soberano dentro del propio Es-

¹³Rodríguez, 1875: 377 ss.

tado como si fuera un ente independiente. El mismo autor indicaba que esta expresión de *independencia* chocaba con el artículo 123, que facultaba al Estado a legislar en materia de culto. Sin llegar a expresarlo, Rodríguez ya está prefigurando la doctrina que sólo se desarrollaría en el siglo XX: la supremacía del Estado sobre la Iglesia.

Aunque la objeción era acertada, no fue entendida, y para imprimir un matiz al concepto de *independencia*, más adelante la doctrina comenzó a hablar de *separación* entre Estado e Iglesia, con lo cual no se superó la confusión, aunque sí se identificó un fenómeno social y una tendencia histórica. Admitiendo que Rodríguez tenía razón y que el subterfugio semántico para diluir el sentido del artículo 1º de la adición de 1873 no resolvía la contradicción, el hecho constatable consistió en que la dirección de la vida institucional en México se orientaba hacia una progresiva consolidación de la laicidad del Estado.

LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO LAICO: SUPREMACÍA DEL ESTADO EN RELACIÓN CON LA IGLESIA

La tendencia constitucional de 1873 se ahondó en 1917. El ejemplo más representativo lo ofreció el artículo 3º que, además de reiterar la libertad de enseñanza establecida en 1857, incluyó su laicidad y determinó que ni las corporaciones religiosas ni los ministros del culto podrían establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria, inspirándose en el artículo 4º de la Ley de 1874 que disponía.

La instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto, quedan prohibidas en todos los establecimientos de la Federación, de los Estados y de los Municipios. Se enseñará la moral en los que por la naturaleza de su institución lo permitan, aunque sin referencia alguna a

ningún culto. La infracción de este artículo será castigada con multa gubernativa de veinticinco a doscientos pesos, y con destitución de los culpables en caso de reincidencia.

El artículo 3º fue reformado en 1934. Se trató de una modificación radical, pues al tiempo que introdujo el socialismo como principio rector de la educación impartida por el Estado, también decidió, de manera análoga a la llevada a cabo en 1874, “excluir toda doctrina religiosa y combatir el fanatismo y los prejuicios”, para lo cual agregó que la enseñanza debería ofrecer “un concepto racional y exacto del universo y de la vida social”. Aunque puede aducirse que la búsqueda de ese *concepto racional* es el motor de la ciencia, resulta cuestionable convertirlo en un deber ser. Pero lo central, por lo que hace a la laicidad, estaba en el giro adoptado por el ordenamiento, que pasó de la imparcialidad del Estado ante el fenómeno metafísico a una posición militante adversa a la religiosidad.

La reforma de 1934 se explica por las circunstancias de tensión que siguieron al conflicto *cristero* (1926-1929), pero representó un salto en la secuencia progresiva de la construcción de la laicidad del Estado mexicano. Los efectos adversos de la reforma se diluyeron en medio de la intensidad de la vida política de esos años, pero al concluir la Segunda Guerra Mundial se estimó que la referencia al socialismo resultaba contraproducente para alentar la inversión extranjera en el país y se optó por volver a modificar el precepto. El objetivo de fondo era cancelar la referencia al socialismo, pero también se retomó el ritmo incremental de la laicidad, por lo que en 1946 las expresiones que denotaban exclusión fueron sustituidas por una más tersa: la educación “se mantendrá por completo ajén[a] a cualquier doctrina religiosa”. También se redujo la rotundidad del verbo “combatir”, sustituyéndolo por “luchar”, pero se insertó una oración anfibológica al postular que se “luchará contra la

ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”. Un texto redactado por un escritor de la calidad de Jaime Torres Bodet debe ser leído con la intención de quien lo redactó. La coma después de *efectos*, sin reiterar el adverbio *contra*, denota que servidumbres, fanatismo y prejuicios son los efectos de la ignorancia. Esta descripción no corresponde al objeto de una norma pero sí a la lógica del discurso político adoptado por la reforma de 1946.

La reforma de 1946 ratificó el concepto de *libertad de creencias* que está presente en el artículo 24 y que complementó en 2011 la reforma al artículo 29. El segundo párrafo de este precepto dispone que en ningún caso podrán restringirse ni suspenderse “las libertades de pensamiento, conciencia y de profesar creencia religiosa alguna”. Esta distinción implica que la libertad de pensamiento a la que alude el artículo 6º no incluye la de conciencia ni la de creencias. Además, el texto reformado del artículo 29 adiciona la libertad de conciencia a la de creencias.

Existe un criterio restrictivo conforme al cual la libertad de conciencia y la de creencias sólo se diferencian porque la primera corresponde a la “facultad de profesar cualquier religión sin ser inquietado por la autoridad pública”, en tanto que la segunda atañe al “derecho de practicar públicamente los actos de la religión que cada uno profesa”.¹⁴ Desde esta perspectiva, las libertades de conciencia y de creencias se distinguirían por los ámbitos de intimidad o de publicidad en los que podría cultivarse una religión. En cambio, una forma extensiva de entender la libertad de conciencia tiene que ver con la facultad de conocer, tanto en el sentido metafísico como en el psicológico y el epistemológico. Conforme a esta posición, habría la posibilidad de que los ateos quedaran incluidos,

¹⁴Véase *Diccionario de la Real Academia Española*.

pero no los agnósticos, porque el agnosticismo¹⁵ es la disposición filosófica que se pronuncia porque el entendimiento humano no permite acceder al conocimiento de lo divino. En otras palabras, el ateo practica la libertad de conciencia en un sentido amplio porque puede afirmar que no hay evidencia alguna que denote la existencia de deidades más allá de una creación cultural,¹⁶ en tanto que el agnosticismo no es una forma de conocer, y por ende de tener conciencia, sino de lo contrario, pues postula la imposibilidad de tener conciencia, o conocimiento, de cuestiones relacionadas con las divinidades.

La libertad de trabajo incluida por primera vez en 1857, más las Leyes de Reforma que proscribían el establecimiento de órdenes monásticas, fueron principios mantenidos en 1917, pero en 1992 se dio marcha atrás a este principio y se suprimió la prohibición de las órdenes monásticas. Con la fórmula general de prohibir los contratos, convenios o pactos que tuvieran por objeto la pérdida de la libertad por “cualquier causa”, se consideró que quedaban incluidos los votos religiosos, sin advertir que éstos imponen asimismo restricciones a la libertad en materia de matrimonio y de filiación. Muchos sacerdotes católicos niegan el reconocimiento de sus hijos, basados en el voto religioso. Con esto suelen eludir las responsabilidades consiguientes a la paternidad.¹⁷ La redacción original de 1857, respetada en 1917, representaba un principio de laicidad que fue derogado en 1992.

¹⁵La expresión fue acuñada por el biólogo darwinista Thomas H. Huxley, en 1869, para denotar que nada puede conocerse más allá de una experiencia material.

¹⁶El ateísmo no debe confundirse con el antiteísmo, que combate las convicciones de los creyentes y, en esta medida, conculca la libertad de creencias.

¹⁷Ésta es una cuestión que puede examinarse a la luz de las diversas disposiciones civiles y administrativas aplicables al concubinato. El voto religioso referente al celibato corresponde al matrimonio, pero los ministros de la Iglesia católica que viven en concubinato están sujetos a las disposiciones legales aplicables en la materia.

A su vez, la libertad de pensamiento y la de expresión, consagradas por el artículo 6º también desde 1857, podrían entenderse como parte de los derechos en materia de creencias y de convicciones si se atiende a la forma como se han construido esas libertades en el sistema constitucional mexicano. Las Constituciones de 1824 y de 1836 limitaban la libertad de expresión sólo a las ideas políticas (artículos 161.4, y 2º, VII, respectivamente), y la de 1843 permitía la libertad de opiniones (artículo 9º, II), pero enseguida (artículo 9º, III) prevenía que “los escritos que versen sobre el dogma religioso o las sagradas escrituras se sujetarán a las disposiciones de las leyes vigentes”. Fue hasta 1857 cuando el precepto adquirió la amplitud que recogió en forma literal la Constitución de 1917. Empero, esta interpretación extensiva del artículo 6º no corresponde al método de enunciados expresos, o de omisiones significativas en relación con textos previos, seguido por el constitucionalismo mexicano.

Otra disposición vigente desde 1917 es el artículo 13, que a su vez resulta de las Leyes de Reforma y de las correspondientes adiciones constitucionales llevadas a cabo en 1873. La decisión de que “ninguna persona o corporación puede tener fuero” sólo es objeto de la excepción castrense en los términos precisos que el mismo precepto establece.

Además del artículo 3º, el otro eje en materia de laicidad fue el artículo 24. El debate que originó fue breve pero muy intenso, porque un numeroso grupo de diputados se pronunció porque al proyecto de Venustiano Carranza, que corresponde al texto aprobado, se le adicionaran dos fracciones, una prohibiendo la confesión auricular y otra condicionando el ejercicio del sacerdocio a que los ministros de los cultos estuvieran casados. Los fundamentos de esa propuesta de adición al proyecto de Carranza consistieron en que la confesión pone al clero católico en posesión de datos de la intimidad familiar de sus parroquianos que facilitan su in-

fluencia en las decisiones personales y aun políticas de los feligreses; en cuanto al celibato, se señalaron los efectos perniciosos que tiene esa obligación en tanto que los hijos procreados por los clérigos carecen de reconocimiento y de apoyo, y por las prácticas de adulterio y de seducción de jóvenes de ambos sexos.

De manera indirecta se ventiló en el Congreso Constituyente se ventiló el grave problema de la pederastia por parte de los miembros del clero que muchas décadas después se ha hecho público en México y en muchos otros países. Los constituyentes denunciaron ese hecho, ya presente en la vida social mexicana a principios del siglo XX, y vaticinaron su aumento en perjuicio de la población y de la moral pública. El tema fue tan divisivo que 93 diputados se pronunciaron por la aprobación del precepto en los términos propuestos por Carranza y 63 lo hicieron a favor de las dos adiciones mencionadas. Aunque no lo dijeron en la tribuna, los defensores del proyecto debieron tener en cuenta que las restricciones a la confesión y al celibato habrían supuesto una posible invasión de las decisiones propias de la Iglesia católica en materia de dogma, y que eso habría contradicho la libertad de conciencia y de religión que buscaba establecerse, en la línea adoptada por la Reforma.

El artículo 24 representó un avance porque reiteró de manera clara la libertad religiosa vigente desde 1860 y superó la controvertida redacción del artículo 1º adicionado en 1873; empero, conforme a ese precepto, el margen constitucional de libertad quedó constreñido al escogimiento de una religión. En otras palabras, estableció la libertad para elegir entre religiones, pero omitió a quienes no tenían religión. El Congreso no puede imponer o vedar una religión, pero elude el agnosticismo y el ateísmo, que en una interpretación restrictiva podrían ser considerados como un “ataque a la moral”, conforme al artículo 6º.

La reforma propuesta en 2012 y aprobada en 2013 supera esa limitación vigente desde 1917, como puede verse en el siguiente cuadro:

<i>Texto de 1917</i>	<i>Texto de 2013</i>
<p>Artículo 24.- Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.</p>	<p>Artículo 24.- Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.</p>
<p>El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.</p>	<p>...</p>
<p>Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.</p>	<p>...</p>

En la parte inicial del primer párrafo reformado habría sido preferible que se dijera: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la [religión] de su agrado”, para evitar que se pueda entender que el com-

plemento “la de su agrado” se relaciona con la *libertad* general de convicciones, conciencia y religión. Por una razón de estilo, por seguir la sintaxis del texto reformado y por la premura con la que fue redactado, se pasó por alto que el precepto habría ganado en claridad agregando la palabra *religión* en el lugar que aquí figura entre corchetes. De cualquier forma, el avance relevante es que se recoge el concepto de libertad de conciencia, que ya figuraba en el artículo 29 desde 2011, y se adiciona la libertad de convicciones éticas,¹⁸ en tanto que la moral no es exclusiva de los creyentes, en la misma dirección que otros sistemas constitucionales laicos han adoptado el concepto de libertades filosóficas (v. g. España) o ideológicas (v. g. Portugal). Con esto queda incorporada, por primera vez en la norma mexicana, la libertad de los agnósticos y de los ateos.¹⁹

Esta reforma se complementa con la del artículo 40, de 2013, conforme a la cual la República, además de representativa, democrática y federal, también es laica. La combinación de ambas reformas permitirá superar una de las opciones de interpretación de *laicidad* que, para la Iglesia católica, corresponde a una relación con la jerarquía y de pertenencia a la grey de creyentes.²⁰ La incorporación de la *libertad de convicciones* en el artículo 24 y la referencia expresa al Estado *laico* en el artículo 40 le confieren al tribunal constitucional nuevos instrumentos de análisis, interpretación y decisión cuando resuelva acerca de casos dudosos.

En cuanto al artículo 123 de la Constitución liberal, fue trasladado al numeral 130 por el constituyente queretano. Allí se conservaron las fa-

¹⁸El artículo 59 de la Ley de Salud del Distrito Federal, de 2009, ya reconoce como causa justificada para la objeción de conciencia en el caso de practicar los procedimientos para la interrupción del embarazo, las “creencias religiosas o convicciones personales” de los médicos.

¹⁹Puede tenerse presente la expresión muy sintética que sobre este tema hace Fernando Savater: La moral “vale para los creyentes y para los no creyentes, y apela a la capacidad de raciocinio de cualquier persona [...] La moral persigue una vida mejor y la religión busca algo mejor que la vida”. Savater, 2012: 99.

²⁰No forma parte de este estudio el análisis de *secularidad* y *laicidad*, que son conceptos polisémicos.

cultades legislativas del Estado mexicano en materia de culto, así como la secularidad en materia registral y del estado civil. Reformado en 1992, supuso un avance en cuanto al otorgamiento de personalidad jurídica de las Iglesias, con lo que subrayó la imparcialidad del Estado en materia religiosa. Sin embargo, también implicó un retroceso porque adoptó “el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias” que había quedado superado en 1917. Fue una regresión conceptual que desconoció el principio de supremacía del Estado. A pesar de esto, la estructura del precepto no deja lugar a dudas acerca de que no hay igualdad jurídica entre el Estado y las Iglesias, y que esa supremacía prevalece.

Por lo que hace a la capacidad patrimonial de las Iglesias, el artículo 27 original seguía con puntualidad las Leyes de Reforma al establecer que las Iglesias no podrían, “en ningún caso”, adquirir, poseer ni administrar bienes raíces. La reforma de 1992 invirtió el criterio para permitir que dispongan de los bienes “indispensables para su objeto”. Ésta era una demanda sustentada sobre todo por la Iglesia católica desde que sus propiedades fueron objeto de la Ley de Desamortización de Bienes de la Iglesia y de Corporaciones, en 1856. En tanto que las condiciones de concentración de la riqueza que motivaron la Ley Lerdo variaron, es comprensible la reforma del año 1992, porque además el Estado retuvo la facultad de imponer requisitos y límites mediante ley a esos derechos patrimoniales de las Iglesias.

Un aspecto muy sensible de la vida secular en México fue la participación del clero en la vida política. La experiencia mexicana, latinoamericana y europea indica que la Iglesia siempre ha sido proclive a los gobiernos autoritarios. En el caso mexicano, además, fue una aliada de la intervención europea y del imperio de Maximiliano. Con estos antecedentes, las Leyes de Reforma fueron enfáticas en la proscripción de los

eclesiásticos de la vida política, e incluso en la prohibición de que los funcionarios participaran de forma pública en actos de culto. Esta decisión quedó plasmada en el artículo 130, en 1917, así como en otros preceptos constitucionales que vedaban a los miembros del clero la participación como candidatos a diputado, senador y presidente de la República (artículos 55, 58 y 82). Aunque no se siguió esa misma técnica de exhaustividad reglamentaria en el caso de los diputados locales, gobernadores e integrantes de los ayuntamientos, el párrafo 9º del artículo 130 dispuso que los ministros de los cultos no tenían voto activo ni pasivo. Con esta sola y sencilla disposición, quedaban excluidos de todos los cargos de elección. En 1992 se introdujo un cambio relevante, sensato, conforme al cual a esos ministros se les concede el sufragio activo, pero conservan la prohibición del pasivo. Esto último también es razonable, para evitar en lo posible la intervención pública de las Iglesias en los procesos electorales, como ordenan otras fracciones del artículo 130 a fin de defender la laicidad del Estado.

Sin embargo, en materia de servicio público hubo una laguna que no fue integrada sino hasta 1992, cuando la reforma al artículo 130 determinó que “en los términos de la ley reglamentaria, los ministros de cultos no podrán desempeñar cargos públicos”. Esta fórmula tampoco es muy afortunada porque deja a la ley la posibilidad de definir qué cargos públicos son susceptibles de realización por individuos de las corporaciones eclesiásticas. Si se tiene en cuenta que la Constitución y las leyes reglamentarias no prohíben que desempeñen funciones jurisdiccionales o administrativas, por ejemplo, esa posibilidad queda abierta para que la regule el legislador ordinario.

Entre las reformas constitucionales relevantes para el Estado laico, figuran también las introducidas al artículo 1º en 2006 y en 2011. La primera prohibió la discriminación de manera categórica:

Artículo 1°. Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

En relación con esta reforma, debe señalarse que las *opiniones* son puntos de vista, pero no equivalen a las *convicciones*. Podría entenderse que la expresión “cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas” comprende las convicciones filosóficas y éticas de las personas, pero habrá que esperar a que la Suprema Corte de Justicia de la Nación se pronuncie en algún caso en ese sentido. Por otro lado, la mayor parte de la doctrina coincide en que las *preferencias* a las que se alude incluyen las de carácter sexual, con lo que también se abre una vía para la defensa constitucional de los derechos de los homosexuales y de los transexuales en todo el país. Esta reforma fue un avance significativo en materia de laicidad.

La segunda reforma al artículo 1° fue introducida en 2011. Aunque el objetivo central era imprimir una nueva dimensión a los derechos fundamentales, en el orden conceptual se tuvo un retroceso significativo, pues se abandonó la concepción positivista del ordenamiento constitucional, de acuerdo con la cual los derechos emanaban de la Constitución, para retornar al criterio providencial de que el derecho es preexistente al Estado, y que el Estado sólo lo reconoce. Por descuido o de forma deliberada se dio un paso atrás en materia de laicidad, porque se retomó una posición proclive al origen divino de la sociedad y de su organización.

Puede advertirse que, si bien ha habido una línea progresiva en materia de laicidad, en la última década del siglo pasado y de forma más acentuada en la primera del actual se han producido brotes que apuntan en la dirección inversa.

Como se ha podido apreciar, el sistema constitucional mexicano optó por una construcción paulatina de la laicidad. En ocasiones se invoca el artículo 3° como el precepto que estructura al Estado laico, pero no se advierte que su alcance está limitado a la materia educativa. El equívoco resulta de que en esa misma disposición se incluye el concepto de democracia que, por la forma de su redacción, sí tiene efectos más allá del ámbito educacional. La Constitución fue construyendo capítulos diferenciados de laicidad educativa, laboral, jurisdiccional, patrimonial, electoral, registral, civil y, al final, cultural, en el sentido de otorgar también derechos a los agnósticos y a los ateos.

En este proceso, empero, también ha habido retrocesos, como los señalados en relación con a las reformas a los artículos 1° (2011), y 5° y 130 (1992), respectivamente. Queda pendiente superarlos en el futuro, así como precisar el alcance del artículo 4° constitucional por lo que hace a los derechos sexuales y reproductivos. Con esas excepciones, el proceso de construcción del Estado laico ha sido continuo, pero no está concluido.

Para facilitar la comprensión del esquema presentado en este apartado, en el siguiente cuadro se presentan los preceptos mencionados en esta sección, y las fechas de su origen o de los cambios a los que se ha hecho alusión:

<i>Artículo</i>	<i>Fecha</i>
1°	2006, 2011
3°	1917, 1934, 1946

<i>Artículo</i>	<i>Fecha</i>
4°	1974
5°	1917, 1992
6°	1917
13	1917
24	1917, 2013
27	1917
29	2011
40	2013
55	1917
58	1917
82	1917
130	1917, 1992

LOS SÍMBOLOS NACIONALES

La progresiva laicidad de la norma contrasta con la pervivencia de símbolos de origen y hasta de contenido religioso, muy arraigados en la cultura mexicana. Esos símbolos no han obstaculizado hasta ahora la secularización del país, pero en cambio han resistido ante el avance laico. Es necesario estudiar las implicaciones de este desfasamiento entre la norma y algunas expresiones de la normalidad para determinar si los símbolos están asociados o no a las conductas regresivas que impiden la adopción de medidas liberales en materia de derechos sexuales y reproductivos, y de derechos de los pacientes terminales más allá de la Ciudad de México.

Las resistencias a la despenalización del aborto y al matrimonio de parejas homosexuales, y a la eutanasia incluso en su expresión pasiva, continúan siendo muy acentuadas en numerosas áreas del país. Habrá que llevar a cabo una investigación empírica para identificar la extensión y la magnitud de esas manifestaciones confesionales.

El contenido religioso de los símbolos nacionales es poco ostensible en la bandera y en el escudo, pero muy evidente en el himno, como se verá a continuación. El examen empírico de sus repercusiones está por hacerse.

La bandera

Los símbolos patrios, llamados así por la Ley del Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales, tienen un elevado significado religioso. Los colores de la bandera fueron elegidos por Agustín de Iturbide para simbolizar el triple compromiso contenido en el Plan de Iguala: la religión católica, “sin tolerancia de otra alguna”, la independencia y la unión bajo una monarquía. Lucas Alamán²¹ apuntó:

Éstas eran las tres garantías, de donde tomó el nombre del ejército que sostenía aquel plan, y a esto aluden los tres colores de la bandera que se adoptó y que ha venido a ser la bandera nacional, significándose por el blanco la pureza de la religión, por el encarnado la nación española, cuya cucarda es de aquel color, y cuyos individuos debían ser considerados como mexicanos, y el verde se aplicaba a la independencia. Las fajas de estos diversos colores fueron al principio horizontales, después se pusieron perpendiculares, por decreto del primer congreso, para que en la blanca del centro quedase mayor espacio para pintar el águila sobre el nopal, que con

²¹Alamán, 1852: 108.

las modificaciones consiguientes a las variaciones de forma de gobierno, han sido desde entonces las armas de la nación.

Ya como nación independiente, en noviembre de 1821 la Junta Provisional Gubernativa decretó que las armas del imperio estarían representadas por un águila coronada, apoyada en un nopal nacido de una peña, y que los colores de la bandera seguirían siendo los de las tres garantías en disposición vertical.²² Más adelante, en abril de 1823, el Congreso fue consultado por el gobierno acerca del pabellón nacional. Éste era un tema importante para que los buques abanderados en México pudieran entrar a puerto en otros países. El Congreso discutió este tema en la sesión del día 12. Un grupo importante, encabezado por Servando Teresa de Mier, se inclinó por adoptar los colores azul y blanco utilizados durante la guerra de Independencia, a lo que el diputado José María Fagoaga replicó que la sustitución de la bandera tricolor daría lugar a que “los enemigos del sistema representativo que calumnian al Congreso” dijeran que se atentaba contra la independencia y contra la religión. Este debate se sostenía cuando apenas había transcurrido un mes desde la salida de Agustín de Iturbide. La tesis de Fagoaga prevaleció.²³

Los colores tienen la ventaja de que su simbología puede variar según el criterio que se desee aplicar. Durante el periodo de la Reforma, por ejemplo, se explicaba que el verde correspondía a la esperanza, el blanco a la unidad y el rojo a la sangre de los héroes nacionales, y en la exposición de motivos de la Ley sobre los símbolos nacionales del 12 de marzo de 1968, se dijo que la bandera expresa “cromáticamente” la Independencia, la Reforma y la Revolución.

²²Romero Flores, 1994: 12.

²³Mateos, 1878: 253 ss.

Aunque las explicaciones han variado, los medios de enseñanza se han encargado de mantener la que corresponde a las motivaciones iturbidistas, con lo que en la cultura cívica subsiste un símbolo confesional.

El escudo

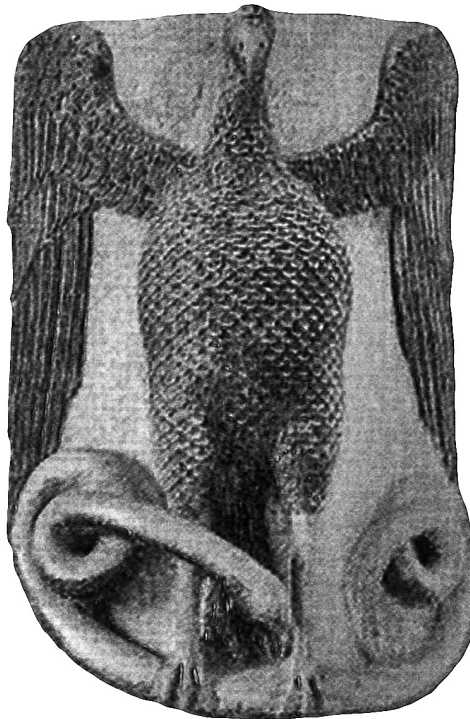
El símbolo del águila devorando o desgarrando una serpiente fue adoptado como emblema nacional al mismo tiempo que la bandera, primero por Agustín de Iturbide y en seguida por el Congreso de 1823. A través de los siglos se ha mantenido, con variaciones de estilo, como el escudo oficial mexicano. Desde una perspectiva plástica, se trata de un conjunto de gran belleza; empero, plantea dos problemas: de autenticidad histórica y de pervivencia colonial y confesional.

De los más de 500 códices que se conservan,²⁴ el águila sólo figura en los siguientes: Códice Mendocino, de 1540; Códice Ramírez, de 1588; Códice Aubin, pintado e interpretado entre 1576-1601, Códice Monteleone, de 1531-1532; Códice Porfirio Díaz, de principios del siglo XVI; Tira de Tepechpan, de mediados del siglo XVI; Atlas, de fray Diego Durán, también conocido como Códice Durán, de 1581, y Códice Techialoyan, del siglo XVIII. Como puede apreciarse, todas las fuentes fueron elaboradas durante el periodo colonial. De estos ocho códices en los que aparece el águila, sólo en tres, el Aubin, el Porfirio Díaz y el *Atlas* de Durán, figura también la serpiente siendo destrozada (no devorada) por el ave.

Por otra parte, en la riquísima serie de vestigios arqueológicos prehispánicos que nos quedan, no hay una sola representación análoga y sí, por el contrario, subsisten muchas en las que el animal más representado es la serpiente. Éste es un hecho llamativo, porque si la leyenda de la

²⁴ León-Portilla, 2003: 16.

fundación de la Tenochtitlan hubiese existido antes de la llegada de los colonizadores, habría dejado registros arqueológicos. No fue así por una razón: la leyenda fue construida en el periodo hispánico de nuestra historia. De otra manera sería inexplicable que la supuesta tradición fundacional del mayor imperio prehispánico de Mesoamérica no hubiera dejado siquiera una imagen en la vasta obra monumental, arquitectónica y escultórica del pueblo náhuatl. Veamos ahora por qué se produjo la invención de esa leyenda.



Un águila dominando una serpiente, símbolo de san Juan, siglo XIII.

Tomada de: Hans Bierdermann, *Encyclopedie des symboles* Paris,
Librairie Général, 1996, p. 13.

Conforme a la Biblia, la serpiente dejó de ser el más astuto de “todos los animales del campo que Jehová había hecho”, para convertirse en “maldita [...] entre todas las bestias y entre todos los animales del campo”.²⁵ En la mayor parte de los textos bíblicos, la serpiente es considerada como signo de la maldad. Así lo confirma Mateo al aludir a las expresiones de Jesús: “generación de víboras, ¿cómo podéis hablar bien siendo malos?”, “¡Serpientes, generación de víboras! ¿Cómo evitaréis el juicio del infierno?”.²⁶ En cambio, el águila es símbolo de rejuvenecimiento²⁷ y su vuelo la acerca al cielo.²⁸ Desde la Edad Media, el águila se convirtió en el símbolo de san Juan, discípulo y pariente de Jesús, y el dragón, personificación del mal, fue derrotado por san Jorge. Por otra parte, los mitraístas adoraban la figura de un lobo envuelto por serpientes, como aparente símbolo del tiempo.²⁹ En algunos casos, durante la Edad Media, el águila de Juan era representada sujetando una serpiente, símbolo del mal:

Ahora bien, si eso significaban en la tradición bíblica el águila y la serpiente, ¿de dónde llegaron esos símbolos? En Egipto hubo dos deidades representadas por la serpiente: Nehebkau, que figura en inscripciones de las dinastías V y VI (siglos XXIV a XXII a. n. e.), y Kematef. Además, la imagen de *ouroboros*, el reptil que se dobla sobre sí mismo para morder su cola y denotar la regeneración ilimitada, aparece ya en la tumba de Tutankamón (siglo XIV a. n. e.).³⁰

Entre los caldeos, las palabras *serpiente* y *vida* fueron sinónimos.³¹ En la más antigua leyenda de Mesopotamia, se dijo que la serpiente robó

²⁵Gn 3,1 y 3,14.

²⁶Mt 12,34 y 23,33.

²⁷Sal 103,5.

²⁸Is 40,31.

²⁹Lurker, 1995: 373.

³⁰Véase Shaw y Nicholson, 2004: 333 ss.

³¹Cfr. Chevalier y Gheerbrant, 1982: 868.

la planta de la vida eterna y frustró las esperanzas de inmortalidad de Gilgamesh. De acuerdo con el poema, el héroe desciende a la profundidad de las aguas en busca de la planta de la vida eterna que permitía superar el temor a la muerte. Luego de obtenerla emprende el regreso a Uruk y en el camino, al tomar un descanso y refrescarse zambulléndose en un pozo, se ve sorprendido por una serpiente. “¿Por qué se han fatigado mis brazos, oh Ur-Sanabi? ¿Para qué fin ha corrido la sangre de mis venas? ¡En vez de hacerme el bien a mí mismo, lo único que he conseguido ha sido dar deleite a la serpiente!”.³² Esta serpiente recibe el nombre de “león de la tierra”, de donde deriva lo que en otros lugares se llama *camaleón*. Es probable que aquí la imagen de la serpiente comience a adquirir un sesgo negativo con el que luego se le identificará en Persia.

En lo que atañe al águila y la serpiente, como integrantes de un conjunto, entre los griegos fue un símbolo augural, como lo prueba la lucha entre ambos animales que refiere Homero, donde la victoria corresponde al áspid.³³ Lo mismo sucede en *Antígona*, de Sófocles, pues los tebanos se consideraban hijos de la serpiente. Cuando son atacados por Polinice, “cual águila que lanza estridentes gritos”, es derrotado por la “invencible serpiente”.³⁴ En contraste, en el deleitoso capítulo donde Aristóteles³⁵ describe la enemistad entre los animales, explica que águilas y serpientes son enemigas naturales porque las primeras se alimentan de las segundas.

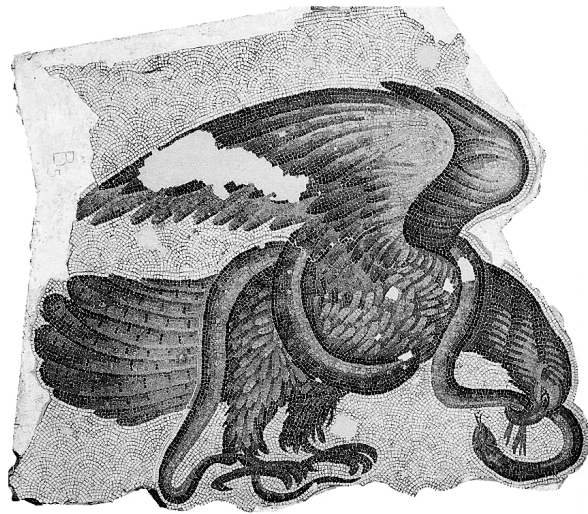
³²Gilgamesh, tablilla XI: 285-289. Véase D’Agostino, 2007: 187 ss.

³³“Pues vino un augurio a los que cruzarlo anhelaban / un águila de alto vuelo, por la izquierda al pueblo cercando, / una sangrienta sierpe llevando en sus garras, inmensa / viva, agitándose aún, no olvidando el placer de la lucha; / pues a la que le tenía mordió junto al cuello en el pecho, / torciéndose hacia atrás, y ella lejos de sí la envió al suelo, / gimiendo de penas, y a media multitud la arrojó, / y habiendo gritado, se fue volando al soplo del viento” (Homero, 2005: 218-219).

³⁴Líneas 110 y 125, respectivamente.

³⁵Aristóteles, *Hift. anim.*, IX, 609, 4.

En Persia es donde el antagonismo simbólico entre esos animales alcanzó su expresión más trascendente porque luego llegó al cristianismo y por esa vía también a México en el siglo XVI. La relación simbólica entre ambos animales viene de la antigüedad, pero adquiere características relevante para nuestro tema a partir del zoroastrismo. El zoroastrismo, que floreció alrededor de la sexta centuria antes de nuestra era y que tuvo una significativa influencia en las religiones abrahámicas, identificó al dios de la luz y el bien en Auramazda, el águila, y a la oscuridad y el mal en Ahrimán, la serpiente. Wittkower ha identificado múltiples restos arqueológicos (relieves, vasijas, monedas) con la imagen del águila desgarrando o devorando una serpiente.³⁶ A partir de la cristianización de Roma, la figura simbólica del bien y del mal comenzó a hacerse frecuente también



Tomada de: Jobst, Werner, *The great palace mosaic*,
Estambul, 1997, p. 42.

³⁶ Wittkower, 1939: 293 ss.

en tumbas, sarcófagos y arcos triunfales, hasta culminar en la más hermosa de todas: el mosaico del siglo VI que aparece en el salón principal del palacio de Justiniano en Constantinopla, la capital del imperio en oriente:

La representación del bien, identificado en el águila, combatiendo al mal, personificado por el áspid, fue adoptada como elemento simbólico de la cristianización del imperio romano.

Al avanzar la Edad Media, el símbolo se multiplicó y fue incorporado en vitrales de Iglesias, tumbas y cruces, incluidas las utilizadas en procesiones y para exorcizar los lugares que se creían poseídos por el demonio,³⁷ entre los que figuraban aquéllos donde se localizaban los brotes epidémicos que dieron lugar al miedo en Occidente, como lo denominó Jean Delumeau. Esto debe tenerse presente porque el encuentro de los dos mundos se produjo con España, la parte de Europa que se resistía a salir de la Edad Media y cuyos evangelizadores en México anatemizaron la veneración que los pueblos indígenas profesaban por la serpiente.

El símbolo cristiano fue adoptado como escudo de armas de la ciudad de México desde el periodo colonial y con el tiempo se extendió por toda Nueva España. El virrey Juan de Palafox y Mendoza (1642) intentó borrar todos los elementos que recordaran el mundo prehispánico, como el tunal y la serpiente, para adoptar como emblema la figura de la virgen. Empero, la fuerza cultural del águila y la serpiente ya había arraigado y su uso renació “aún con mayor fuerza”.³⁸

Esta exposición se hace con el propósito de mostrar la naturaleza confesional del símbolo que ha sido adoptado de manera oficial por el Estado mexicano. Aunque para la mayor parte de los observadores, el sentido religioso pasa inadvertido, el hecho real es que ahí está y que el símbolo

³⁷ Véase Valadés, 1967: 164 ss.

³⁸ Véase el notable ensayo de Elisa García Barragán (1995: 17 ss).

milenario del zoroastrismo y del cristianismo ondea en la bandera de una nación moderna y laica.

No es viable, ni siquiera deseable, la sustitución del escudo; lo que sí se hace necesario es explicar su contenido como el producto de una leyenda acuñada para justificar un acto de dominación, que la cultura mexicana la transformó en una representación plástica de su nacionalidad y que su pervivencia debe ser la decisión consciente de que tiene sólo un valor convencional y no supone una actitud en pro de un credo religioso.

El himno

A diferencia de la bandera y del escudo nacionales, la confesionalidad del himno no es una cuestión interpretativa ni histórica; es explícita y actual. También es el símbolo que ha sido objeto de más cambios legislativos.³⁹ Los ajustes de mayor importancia han consistido en la supresión de las estrofas que hacían referencia a Antonio López de Santa Anna (“el guerrero inmortal de Zempoala”, estrofa IV) y a Agustín de Iturbide (estrofa VII), por leyes y decretos de 1909, 1922 y 1942. La letra utilizada a la fecha fue fijada por la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales, de 1983.

Para cotejar lo que decía en 1853 y lo que dice ahora la letra del himno, puede verse el siguiente cuadro. Se observará que de las diez estrofas de la versión original, subsisten sólo cuatro, más el coro:

³⁹ Una documentada historia de los himnos y de los cambios que se han incorporado al himno actual puede verse en Velazco, 1995: 117 ss.

<i>Texto actual</i>	<i>Texto suprimido</i>
<p>Coro</p> <p>Mexicanos al grito de guerra el acero aprestad y el bridón. Y retiemble en sus centros la tierra, al sonoro rugir del cañón.</p>	<p>Estrofa II</p> <p>En sangrientos combates los viste por tu amor palpitando sus senos, arrostrar la metralla serenos, y la muerte o la gloria buscar. Si el recuerdo de antiguas hazañas de tus hijos inflama la mente, los recuerdos del triunfo tu frente, volverán inmortales a ornar.</p>
<p>Estrofa I</p> <p>Ciña ¡oh Patria! tus sienes de oliva <i>de la paz el arcángel divino,</i> <i>que en el cielo tu eterno destino</i> <i>por el dedo de Dios se escribió.</i> Mas si osare un extraño enemigo profanar con su planta tu suelo, <i>piensa ¡oh Patria querida! que el cielo</i> un soldado en cada hijo te dio.</p>	<p>Estrofa III</p> <p>Como al golpe del rayo la encina, se derrumba hasta el hondo torrente, la discordia vencida, impotente, <i>a los pies del arcángel cayó.</i> Ya no más, de tus hijos la sangre, se derrame en contienda de hermanos; sólo encuentre el acero en sus manos quien tu nombre sagrado insultó.</p>
<p>Estrofa V</p> <p>Guerra, guerra sin tregua al que intente de la Patria manchar los blasones, Guerra, guerra, los patrios pendones en las olas de sangre empapad. Guerra, guerra. En el monte, en el valle, los cañones horrisonos truenen, y los ecos sonoros resuenen con la voces de ¡Unión! ¡Libertad!</p>	<p>Estrofa IV</p> <p>Del guerrero inmortal de Zempoala te defiende la espada terrible, y sostiene su brazo invencible, tu sagrado pendón tricolor. Él será del feliz mexicano en la paz y en la guerra el caudillo. porque él supo sus armas de brillo circundar en los campos de honor.</p>

<i>Texto actual</i>	<i>Texto suprimido</i>
<p>Estrofa VI</p> <p>Antes, Patria, que inermes tu hijos, bajo el yugo su cuello dobleguen, tus campiñas con sangre se rieguen, sobre sangre se estampe su pie. Y tus templos, palacios y torres se derrumben con hórrido estruendo, y sus ruinas existan diciendo: De mil héroes la Patria aquí fue.</p>	<p>Estrofa VII</p> <p>Si a la lid contra hueste enemiga, nos convoca la trompa guerrera, de Iturbide la sacra bandera, mexicanos, valientes seguid. Y a los fieles bridones les sirvan las vencidas enseñas de alfombra; los laureles del triunfo den sombra a la frente del bravo adalid.</p>
<p>Estrofa X</p> <p>¡Patria, Patria! tus hijos te juran exhalar en tus aras su aliento, si el clarín, con su bélico acento, los convoca a lidiar con valor. ¡Para ti las guirnaldas de oliva! ¡Un recuerdo para ellos de gloria! ¡Un laurel para ti de victoria! ¡Un sepulcro para ellos de honor!</p>	<p>Estrofa VIII</p> <p>Vuelva altivo a los patrios hogares, el guerrero a cantar su victoria, ostentando las palmas de gloria que supiera en la lid conquistar. Tornaranse sus lauros sangrientos en guirnaldas de mirtos y rosas, que el amor de las hijas y esposas, también sabe a los bravos premiar.</p>
	<p>Estrofa IX</p> <p>Y el que al golpe de ardiente metralla, de la Patria en las aras sucumba, obtendrá en recompensa una tumba donde brille, de gloria, la luz. Y, de Iguala, la enseña querida a su espada sangrienta enlazada, de laurel inmortal coronada, <i>formará de su fosa una cruz.</i></p>

Nota: Las cursivas, para resaltar los versos de contenido confesional, son mías.

Además del fuerte tono belicista, el himno que entonan millones de escolares, y que desde hace años forma parte del protocolo oficial, hace que los altos funcionarios y todos los mexicanos invoquen a los arcángeles y a Dios en cada ceremonia cívica. Así se trate de una metáfora, el hecho es que a creyentes y a no creyentes se les impone un solo texto conforme al cual el destino de México “por el dedo de Dios se escribió”. Esta expresión es entonada en actos públicos por los dirigentes políticos de un Estado laico.

No es el único himno con estas características. Por el contrario, las referencias a las deidades son comunes en numerosos himnos, del que es ejemplo el británico *God save the queen*, o *the King*, según corresponda. Empero, en el Reino Unido se da el caso de que la supremacía del Estado en relación con la Iglesia se produce sin que haya separación formal entre uno y otra.

En general, las expresiones de confesionalidad no tienen la misma relevancia en países donde no ha habido una fusión tan acentuada del poder eclesiástico y del poder político, como en el caso de España y de México. En Estados Unidos, los billetes de curso legal ostentan la leyenda *In God we trust*, pero la Constitución de ese país nunca estableció una religión de Estado, en contraste con las primeras Constituciones españolas y latinoamericanas.

La secularización ha sido un proceso a veces lento; esto no obstante, las sociedades e incluso el mundo en su conjunto conservan elementos de oriundez religiosa. Es el caso de la medición del tiempo, que sigue asociada a criterios religiosos. En la mayor parte del orbe se sigue el calendario cristiano (gregoriano), y donde no se aplica es porque están

vigentes el calendario budista,⁴⁰ el hebreo, el islámico o el indio,⁴¹ todos de matriz religiosa. La Revolución francesa intentó la secularización del tiempo, pero su calendario estuvo en vigor menos de 12 años (1793 a 1805). Otros medios para secularizar la medición del tiempo han tenido mayor fortuna, como sucedió con la aparición de los relojes públicos a partir de 1335, en Milán. De manera progresiva, en Europa fue extendiéndose la presencia de estos relojes, en su mayoría municipales, que remplazaban el tañer de las campanas parroquiales como indicadores de la hora. Los relojes de bolsillo contribuyeron, desde el siglo XVII, al dominio civil en esa materia.

La cultura, por ende, va acompañando y a veces precediendo las decisiones jurídicas y políticas con respecto a la secularización de cada sociedad. Es posible que muchos símbolos se mantendrán inmutables a pesar de sus orígenes confesionales, pero su explicación debe orientarse en un sentido que permita comprender el contexto de su gestación y el de su nueva realidad.

En cuanto al himno, Jorge Velazco dice: “No creo que deba ser cambiado el *Himno Nacional Mexicano*. Sería tan difícil llegar a un acuerdo acerca del nuevo himno que tendríamos que volver a empezar el arduo proceso del siglo XIX, ya superado por el curso del tiempo y por el arraigo del *Himno* en la conciencia nacional”.⁴² En lo general, comparto su criterio, pero también considero que si en el pasado fue posible suprimir las estrofas que comprometían la interpretación de la historia con periodos de dictadura, no tiene por qué no intentarse al menos modificar las

⁴⁰Fundamentalmente en Camboya, Burma, Laos, Myanmar, Sri Lanka y Tailandia.

⁴¹En India es oficial el gregoriano, pero, para efectos civiles y religiosas, siguen usándose los calendarios védicos.

⁴²Velazco, 1995: 166.

expresiones que imponen, por ley, una concepción teológica de la historia nacional que de manera ostensible contraviene lo dispuesto por el artículo 40 de la Constitución a partir de 2013.

En materia de educación es posible explicar los procesos históricos a los alumnos, para que entiendan el alcance de las expresiones y para que adviertan que un Estado laico no plantea la exclusión de nadie, sino la explicación razonable de la norma y de la normalidad. La pervivencia de los símbolos aceptados debe servir para consolidar la imparcialidad del Estado incluso ante el pasado, pero debe hacerse de manera explícita, para evitar equívocos.

EL SÍMBOLO UNIVERSITARIO: ESCUDO Y LEMA DE LA UNAM

Además de los símbolos nacionales, en el orden cultural es muy relevante el de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por la influencia que esta institución ha tenido y tiene en la vida del país, incluida la defensa vigorosa de la laicidad.

El escudo y el lema de la UNAM son bien conocidos:



Concebido y propuesto por el rector José Vasconcelos, fue adoptado por acuerdo unánime del Consejo de Educación el 27 de abril de 1921. La resolución dice:

Considerando que a la Universidad Nacional corresponde definir los caracteres de la cultura mexicana, y teniendo en cuenta que en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de organización de los pueblos, sustituyendo las antiguas nacionalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las federaciones constituidas a base de sangre e idioma comunes, lo que va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana, y a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos, se resuelve que el escudo de la Universidad Nacional consistirá en el mapa de la América Latina con la leyenda *Por mi Raza Hablará el Espíritu*; se identifica en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima. Sostendrán el escudo un águila y un cóndor, apoyado todo en una alegoría de los volcanes y el nopal azteca.

El escudo apenas ha tenido una modificación, posterior a 1929, para agregar en su parte superior la palabra “autónoma”. Al margen de su valor estético, que incluye el atractivo ensamble de una águila y un cóndor, más el paisaje volcánico y la presencia emblemática de una planta de nopal, lo llamativo es ese lema que orla el mapa de una América Latina que sólo en forma estilizada incorpora las imágenes de Cuba, República Dominicana y Puerto Rico.

La intención del escudo fue definida y defendida así por su autor: “El escudo es, en primer lugar, una protesta en contra de aquel pequeñito

anhelo que arrodillaba a la juventud en lo que se llamó el altar de la patria jacobina. Altar sin Dios y sin santos”.⁴³

La expresión “Por mi raza hablará el espíritu” marca un significativo contraste con la vocación cosmopolita y, sobre todo, laica de la Universidad. Más todavía: en su momento implicó un deliberado divorcio del artículo 3º constitucional, que desde 1917 disponía la laicidad de la enseñanza impartida “en los establecimientos oficiales de educación”.

El sentido del lema fue explicado por su autor, quien subrayó su contenido de orden religioso católico. Cuando Vasconcelos justificó “los motivos del escudo”, lo hizo de manera pública y si ambages. Para él, la Escuela Nacional Preparatoria no era sino “una mala réplica de una secundaria protestante norteamericana”, a la que habían contribuido las ideas nocivas de “la evolución spenceriana, el cientificismo de Justo Sierra y el materialismo de Comte”. En ese tenor, Vasconcelos sostenía que “la cuna y la meta de toda cultura [es] la reflexión acerca del hombre y su destino frente a Dios. Era indispensable introducir en el alma de la enseñanza el concepto de la religión, que es conocimiento obligado de todo pensamiento cabal y grande”.

Fue por esa razón que empleó la expresión *espíritu*. Reconoció incluso que la utilización de esa palabra fue una *estratagema* para significar “la presencia de Dios”, “cuyo nombre nos prohíbe mencionar, dentro del mundo oficial, la Reforma protestante que todavía no ha sido posible desenraizar de las Constituciones del 57 y del 17. Yo se que no hay otro espíritu válido que el Espíritu Santo; pero la palabra santo es otro de los términos vedados por el léxico oficial del mexicano”. Esta tesis la reitera cuando alude a “la confusión doctrinaria de la Reforma” y cuando abun-

⁴³Para los textos que se citan a continuación, véase Vasconcelos, 1957: 123 ss; aparecen también en la edición del poeta Javier Sicilia (2001: 172 ss).

da que su objetivo era subrayar “todo lo que somos por el espíritu: la grandeza de Isabel la Católica, la Contrarreforma de Felipe II que nos salvo del calvinismo”.

La argumentación vasconceliana no deja espacio alguno para la laicidad: “Quise dar a los jóvenes por meta, en vez de la patria chica que nos dejó el liberalismo, la patria grande de nuestros parentescos continentales”. Para que no quedara duda de su orientación conservadora, afirmó que “nuestra raza se expresa en la doctrina política de Lucas Alamán”. Además

sabía que un movimiento social ajeno al sentido religioso de la Historia, no podía producir más que miseria y tiranía [...] hablé sin recato de inspirar el movimiento social en un doctrinarismo cristiano [...] no hay, por lo mismo, dualidad entre mi posición francamente cristiana de entonces, que consta en declaraciones públicas que ya en aquella época rasgaban el convencionalismo partidista, y mi posición de ahora, que sostiene la necesidad de encauzar el desarrollo social dentro de las normas estrictas del Evangelio interpretado por las Encíclicas.

Esas ideas tienen una vertiente adicional en *La raza cósmica*, publicada en España en 1925. Aquí aparecen otros elementos complementarios para entender el sentido de *raza*. “Para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que vivamos conforme al alto interés de la raza [...] el internacionalismo sólo serviría para acabar de consumir el triunfo de las naciones más fuertes”.⁴⁴ Se llama a sí mismo español (“nosotros los españoles, por sangre o por cultura”) y se duele de la “pueril satisfacción de crear nacioncitas y soberanías de principado”. Por eso

⁴⁴Para los textos que se citan a continuación, véase Vasconcelos, 1925: 7 ss.

mismo expresó que “en el proceso de nuestra misión étnica, la guerra de emancipación significa una crisis peligrosa”.

En materia de raza, el exsecretario de Educación Pública afirmaba que “los mismos indios puros están españolizadas, están latinizados” y que “los pueblos llamados latinos [son] fieles a la misión divina de América”. Del negro señalaba su carácter “ávido de dicha sensual, ebrio de danzas y desenfrenadas lujurias”. También aludía a la “enfermiza sensualidad musulmana” y a las “estrías judaicas que se escondieron en la sangre castellana”, para concluir que “la miseria vuelve a la gente fea”, y que en el futuro “se verá repugnante, parecerá un crimen, el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria”. Incluso agrega: “Es repugnante mirar esas parejas de casados que salen a diario de los juzgados o los templos, feas en una proporción, más o menos, del noventa por ciento de los contrayentes”, y en este contexto “vemos con profundo horror el casamiento de una negra con un blanco”.

En cuanto a la reproducción, indica que “se ha hecho a la manera de las bestias” porque “no ha intervenido en ella el espíritu”, pero confía en que “podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas”, con lo cual llegaremos al “mejoramiento étnico”.

A todo lo anterior, Vasconcelos agregó “mis odios científicos se desbordaron: me burlé del darwinismo spenceriano juzgándolo como una moral zoológica que debe ser superada mediante las dotes de la conciencia y la revelación cristiana”.⁴⁵

⁴⁵*Ibidem*: 179.

Como puede apreciarse, los motivos del escudo y del lema de la UNAM están inspirados en un sentimiento racista, en el desdén por lo no español, en la crítica al liberalismo y a la Reforma, en la adhesión a la contrarreforma del siglo XVI, en el rechazo a la presencia protestante en México y en la militancia católica. En otras palabras, en la negación de lo que implica la laicidad.

Vasconcelos apuntó al eje mismo de la incipiente laicidad del Estado mexicano. En la Constitución de 1857 se suprimió la obligatoriedad de la religión católica y en el artículo 3° se dijo: “La enseñanza es libre”. La carta de Querétaro agregó la idea de laicidad. El rector universitario, luego ministro de Educación, no se rindió ante la “confusión” de la Reforma e impuso su fe religiosa y anticientífica, y sus convicciones étnicas, como divisa de la principal institución académica del país.

Cuando fue adoptado el lema universitario en México, como en muchos otros países, había un discurso racista. En Alemania, el antisemitismo prosperó a partir de la crisis económica de los años veinte; en Estados Unidos, el desempleo frenó la inmigración; y en América Latina, la Iglesia católica puso fuertes reparos a la recepción de judíos. El presidente Plutarco Elías Calles se manifestó entusiasta de la inmigración judía,⁴⁶ pero esta política tampoco duró mucho tiempo. En los albores de la siguiente década aparecieron organizaciones como el Comité Pro-Raza (1933) y la Liga Antichina y Antijudía (1935), que también secundaban la forja de una “nueva raza” mexicana.⁴⁷

Hoy el lema universitario está descontextualizado en el orden discursivo y en el orden normativo. El país, sus instituciones y los tratados inter-

⁴⁶Cfr. Gleizer, 2012: 56.

⁴⁷El movimiento antichino fue una de las más duras expresiones de racismo en México en el siglo XX. Véase Valadés Galeana, 2003: 181 ss.

nacionales han avanzado en cuanto a la proscripción de la discriminación, incluidos los factores étnicos, de manera que la referencia a la raza cósmica como elemento aglutinante de la Universidad es un anacronismo que muestra hasta qué punto puede consolidarse una tradición cultural de raigambre confesional, incluso en el seno de una de las instituciones que de manera más decidida ha contribuido a la laicidad en el país.

La inercia es una aliada del conservadurismo. En este caso demuestra su eficacia porque además de la vigencia de un lema conservador y confesional en una universidad liberal y laica, proponer su sustitución sería considerado como una especie de apostasía cultural. No es mi intención sugerir ese cambio inviable, pero sí me interesa destacar la antinomia que se vive en una institución que tanto valora la laicidad y que tanto contribuye a su defensa y consolidación en México. Vasconcelos se manifestó decidido a “introducir en el alma de la enseñanza el concepto de la religión”, y lo logró. Dentro de unos cuantos años el lema alcanzará su centenario, y aun cuando las preocupaciones étnicas y religiosas de los universitarios no correspondan al proyecto vasconceliano, las palabras ahí siguen y forman parte de la vida cotidiana de una institución igualitaria y laica.

CONCLUSIÓN:

EL PODER DE LOS SÍMBOLOS

En la dimensión de las normas, es frecuente confundir las modificaciones nominales con los cambios culturales, pero una decisión política de relevancia jurídica suele procesarse con mayor prontitud que una modificación de los patrones culturales.

La preservación de un orden intolerante en México, en 1824, chocó con las tendencias de una sociedad cuyos dirigentes intelectuales estaban en contacto con la ilustración. De manera inversa, la ruptura reformista emprendida por los liberales unos años después encontró la fuerte resistencia eclesiástica y la religiosidad que prevalecía en un amplio sector de esa misma sociedad.

Lo que no se advirtió fue que las tensiones entre confesionalidad y laicidad surgieron en cuanto fue adoptada la República como forma de gobierno. Durante varias centurias, la argumentación religiosa estuvo asociada a la legitimación de las monarquías medievales, y subsistió durante una parte de la Edad Moderna porque la Reforma del siglo XVI fue un movimiento en contra del papado pero no de la monarquía. Por eso mismo contribuyó al fortalecimiento de esta institución e influyó en el derrotero del absolutismo.

El advenimiento de la República implicó cuestionar la legitimidad metafísica de los gobernantes. Esta situación había sido experimentada ya por las repúblicas europeas medievales, y eso explica que en una de ellas, Florencia, surgiera la doctrina del Estado moderno, encabezada por Maquiavelo. Algo análogo sucedió en las primeras repúblicas modernas europeas, en Holanda y Suiza, por ejemplo, y en las nacientes repúblicas latinoamericanas generó una severa distorsión del poder personal.

En tanto que en los sistemas republicanos latinoamericanos la legitimidad metafísica no pudo ser alegada en pro de los presidentes, la Iglesia católica apoyó el discurso del *bien común* asociado a la paz impuesta por los dictadores. La legitimidad de la dictadura ya no se basó en una encomienda divina sino en la misión pacificadora protagonizada por los hombres fuertes, con el beneplácito de la Iglesia y con el corolario de la intolerancia religiosa. Con todo, este argumento no pudo evitar que,

incluso bajo los gobiernos personalistas, cobraran fuerza las ideas reformadoras.

Los conceptos de república y democracia no son complementarios. La experiencia demuestra la presencia de democracia en sistemas monárquicos y de dictadura en sistemas republicanos. Lo que sí está asociado a la idea de república es que el poder no depende de decisiones metafísicas y, por lo mismo, hay una tendencia simbiótica entre la República y la laicidad.

Éste es un fenómeno que se registró desde la antigüedad, como lo muestra Varrón. Aunque apenas subsiste una mínima parte de la prolífica obra de quien fue considerado por Cicerón como una de los más agudos intelectos y de los más eruditos personajes de su época,⁴⁸ se sabe que una de las aportaciones de Varrón consistió en atribuir a los hombres la creación de los dioses, y no viceversa.⁴⁹ En consecuencia, distinguía los asuntos humanos de las materias divinas, y para dar una explicación conceptual de esa diferencia identificó las teologías mítica, natural y civil.

De acuerdo con Varrón, la teología mítica era una mera ficción poética y estaba destinada al teatro; la teología natural incumbía a los filósofos, para determinar el origen y las funciones de los dioses, y la teología civil concernía a los sacerdotes, para decidir los tiempos, los lugares y las formas de adoración a las deidades.⁵⁰ Debido a este tipo de argumen-

⁴⁸Cit. por Agustín, *Civ. Dei* VI, 2; además, Cicerón dedica a Varrón una parte importante de sus *Disertaciones académicas* (I, 1 ss.), en las que alude a la deslumbrante cultura de Varrón. Por su parte, Quintiliano no se quedó atrás en reconocimientos y se refiere a Varrón como a un sabio romano (*vir romanorum eruditissimus*). Véase Quintiliano: X: 95.

⁴⁹Agustín, *op. cit.* VI, 4.

⁵⁰*Ibidem*: 5.

tos, Agustín dijo que a Varrón se le reconocía como *secular* por los cristianos y como *liberal* por los paganos.⁵¹

Varrón indicaba que en la República romana los días *nefastos* eran las 58 jornadas anuales en las que quedaba prohibido ejercer el derecho conforme a los procedimientos legales civiles.⁵² Fuera de ese periodo, lo que prevalecía era el derecho civil. De esta manera se alternaban en el tiempo las normas del Estado y las derivadas de la religión, pero se mantenían separadas. Esta primera expresión convencional de secularidad no se tradujo en una separación espacial de ámbitos de competencia, sino de separación temporal de momentos de validez.

La República sólo puede ser laica porque, sea o no democrática, la unción del poder deja de corresponder a una instancia metafísica. En una república, la separación entre los órdenes político y religioso es inevitable, de la misma manera que una vez producida tal separación, la supremacía del Estado es una consecuencia directa e inmediata. Por definición, el único sistema normativo posible en un Estado es el del propio Estado, de suerte que no cabe siquiera suponer que una vez que la Iglesia, con su dogma religioso, deja de formar parte de la estructura del poder, pueda conservar alguna forma de *independencia* ante el Estado. Ni siquiera la aparición del Estado Vaticano ha evitado esa subordinación, porque si bien las relaciones internacionales se producen entre iguales, en lo que atañe al régimen interior de cada Estado los vínculos con sus habitantes son de sujeción al ordenamiento estatal, y esto incluye a los ministros de los cultos religiosos.

⁵¹*Ibidem*: 2. Textualmente decía: “*Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem uocant*”. La transcripción de este texto obedece al interés de que se vea cómo en el siglo V ya se utilizaban las voces *secular* y *liberal* como sinónimos.

⁵²Varrón, VI: 30.

Sin embargo, más allá del ordenamiento, es posible que subsistan expresiones culturales asociadas a la confesionalidad. Esto es inevitable porque la cultura es un ensamble de tradiciones y de un conjunto cambiante de normas, costumbres, representaciones, creencias, prácticas, expectativas y aspiraciones que forman parte de la vida colectiva e individual de los miembros de un Estado. En este sentido, la cultura a la que aludo no es sólo una formulación pretérita, porque esto la haría estática y conservadora. En la dimensión constitucional, la cultura es dinámica y constructiva, por eso enlaza algunos ingredientes del pasado con lo que cada comunidad prevé y desea hacia el futuro.

El lenguaje, la medición del tiempo y muchas formas de relación individual y colectiva están permeados por elementos procedentes de las religiones, que no pueden cambiarse por la acción de la norma. En estos casos, lo que cuenta es despojar esos elementos de la cultura de su sentido religioso, y darles sólo la relevancia convencional y práctica que tienen en una etapa laica de la historia institucional y social.

Una cosa es que los elementos y símbolos confesionales subsistan de manera inadvertida y que sus alcances semióticos se proyecten en la vida colectiva, sin que se repare en sus efectos por no tener conciencia de su significado ni de que puedan seguir alentando las pulsiones confesionales de un sector social; otra cosa muy diferente es conservar los símbolos de carácter religioso, pero con pleno conocimiento de sus implicaciones y adoptando las medidas para explicar el nuevo contexto en el que funcionan. Cuando se omite esa distinción se expone el sistema normativo a sufrir recaídas como la que se produjo en México en 2009, con las reformas constitucionales locales adversas a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

La Revolución francesa intentó cambiar el calendario sin conseguirlo. El hecho cultural es que hoy el mundo mide el tiempo a partir de la fecha hipotética del natalicio de Jesús.⁵³ Lo llamativo es que la misma Iglesia católica no pudo cambiar tradiciones aún más antiguas que ella misma, de manera que la adopción del 25 de diciembre como fecha convencional para celebrar el nacimiento de Jesús fue una transacción ante la tradición precedente del mitraísmo.⁵⁴

El lenguaje también está imbuido de las diversas tradiciones religiosas, incluidas las que han caído en desuso y muchas de las cuales son consideradas paganas por la Iglesia católica. *Inaugurar*, por ejemplo, es un verbo muy utilizado en todas las lenguas romances y en algunas anglosajonas; la palabra corresponde a un rito precristiano celebrado por los augures para invocar y recibir la aprobación de los dioses.⁵⁵

En el orden cultural, no es posible sustituir ciertos elementos que se han integrado a la normalidad, pero sí es deseable y posible que algunos de esos datos de la cultura, en especial los que han sido adoptados por la norma y por la costumbre como *símbolos*, sean objeto de explicación y de matices. Por esta razón, es importante que en las tareas educativas se tenga presente que el Estado laico se mantiene imparcial ante el fenómeno metafísico y que las referencias explícitas a los símbolos religiosos

⁵³La mayor parte de los expertos coinciden en la autenticidad histórica de Jesús, pero hay discrepancias en relación con el año y el día de su nacimiento.

⁵⁴La fecha del nacimiento de Jesús no ha sido establecida históricamente. La mayor parte de los cálculos la sitúan en los años 7/6 antes de nuestra era, y el día 25 de diciembre fue determinado en el siglo V por razones prácticas ante la popularidad del mitraísmo. Véanse Baldovin, 1995: 460 ss; O'Collins, 1995: 15 ss; y Gnoli, 1995: 580 ss. Hermann Usener indica que, además del 25 de diciembre, otras fechas destinadas a la adoración de antiguas deidades fueron utilizadas en el santoral católico durante la Edad Media. *Cfr.* Eliade, 1995: 153.

⁵⁵De acuerdo con Cicerón, los dos grandes legados de la era de Rómulo fueron el establecimiento del Senado y la introducción de los auspicios a través de los augures de cada una de las tribus originarias. Cicerón, *De leg.* II, 9.

deben ir acompañadas de una explicación relacionada con la época en la que esos símbolos fueron construidos.

Lo anterior es particularmente relevante por lo que atañe al himno, por las razones que ya fueron aducidas en la sección correspondiente, toda vez que el significado de la bandera puede ser explicado también desde una perspectiva republicana y laica, y el caso del escudo puede atribuirse, como fue, a una leyenda colonial y no a un hecho histórico. Más complicado es el caso del lema universitario, porque allí aparecen imbricados elementos confesionales y racistas.

En este estudio me ha interesado subrayar que la construcción de un Estado laico es una tarea que demanda aplicación constante, y que es necesario atender a la norma pero sin descuidar la normalidad. En esa normalidad hay muchos elementos que matizan los efectos de las normas. La racionalidad del derecho coexiste con otras realidades. No postulo ceder ante esas “otras realidades”, sino tomarlas en cuenta y saber que el camino que exige su transformación puede implicar un esfuerzo prolongado. En este proceso puede ser muy útil regresar a Ernst Cassirer y buscar en *El mito del Estado* algunas de las claves que nos ayuden en el recorrido, en especial cuando nos alerta acerca de que “mientras las fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado, pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente”.

Por eso me ha interesado presentar la lectura de una laicidad construida en tramos históricos diferenciados, a veces por impulso propio y en ocasiones como respuesta ante regresiones. El caso más reciente está representado por las reformas constitucionales introducidas a las Constituciones de 18 estados de la Federación, imponiendo criterios confesionales para restringir los derechos sexuales y reproductivos de la mujer.

Frente a ese embate confesional, se produjo una nueva afirmación de laicismo con las propuestas de reformas a los artículos 24 y 40 de la Constitución. No es, por supuesto, la última etapa; es apenas una más en la construcción de la racionalidad laica que caracteriza a la democracia constitucional moderna.

FUENTES CONSULTADAS

- ALAMÁN, Lucas (1852), *Historia de Méjico*, tomo v, México, J. M. Lara.
- BALDOVIN, John F. (1995), “Christmas”, en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, Nueva York, Simon & Schuster.
- CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant (1982), *Dictionnaire des symboles*, París, Robert Laffont.
- D’AGOSTINO, Franco (2007), *Gilgames o la conquista de la inmortalidad*, Madrid, Trotta.
- ELIADE, Mircea (ed.) (1995), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, Nueva York, Simon & Schuster.
- GARCÍA BARRAGÁN, Elisa (1995), “El escudo nacional: historia plástica de una consolidación”, en Patricia Galeana (coord.), *México: patria e identidad*, México, Archivo General de la Nación.
- GLEIZER, Daniela (2012), *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana.
- GNOLI, Gherardo (1995), “Mithraism”, en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, Nueva York, Simon & Schuster.
- HOMERO (2005), *Ilíada*, versión rítmica de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM.

- KELSEN, Hans (2006), *¿Una nueva ciencia de la política?*, Buenos Aires, Katz Editores.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2003), *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar.
- LURKER, Manfred (1995), “Snakes”, en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, Nueva York, Simon & Schuster.
- MARX, Karl (1975), *Critique du droit politique Hégélien*, París, Éditions Sociales.
- MATEOS, Juan A. (1878), *Historia parlamentaria de los congresos mexicanos*, tomo II, México, J. F. Jens.
- O’COLLINS, Gerald (1995), “Jesus”, en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, Nueva York, Simon & Schuster.
- QUINTILIANO, *Instituciones oratorias*.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1875), *Derecho constitucional*, México, Imprenta en la Calle del Hospicio de San Nicolás.
- ROMERO FLORES, Jesús (1994), *Banderas históricas mexicanas*, México, Costa-Amic Editores.
- SAVATER, Fernando (2012), *Ética de urgencia*, México, Ariel.
- Secretaría de la Presidencia (1976), *México a través de los informes presidenciales*, tomo I, México, Secretaría de la Presidencia.
- Secretaría de Gobernación (1915), *Codificación de los decretos del C. Venustiano Carranza*, México, La Secretaría de Gobernación.
- SHAW, Ian, y Paul Nicholson (2004), *Antiguo Egipto*, Madrid, Akal.
- SICILIA, Javier (2001), *José Vasconcelos. El espíritu de la Universidad*, México, UNAM.
- VALADÉS GALEANA, Sofía (2003), “China en México. Percepciones encontradas”, en *Ocho miradas al pasado*, México, CIDE.

- VALADÉS, José C. (1967), *Historia del pueblo de México*, tomo I, México, Editores Unidos de México.
- VARRÓN, *La lengua latina*.
- VASCONCELOS, José (1925), *La raza cósmica*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería.
- (1957), *En el ocaso de mi vida*, México, Populibros La Prensa.
- VELAZCO, Jorge (1995), “El himno nacional mexicano”, en Patricia Galeana (coord.), *México: patria e identidad*, México, Archivo General de la Nación.
- VERGARA QUIROZ, Sergio (1985), “Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850”, *Revista de Historia*, núm. 20, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- VOEGELIN, Eric (1987), *The new science of politics*, Chicago, University of Chicago Press.
- WITTKOWER, Rudolf (1939) “Eagle and serpent”, *Journal of the Warburg Institute*, vol. 2, núm. 4, abril, Londres.

LAICIDAD Y JUSTICIA CONSTITUCIONAL: EL CASO COLOMBIANO*

LEONARDO GARCÍA JARAMILLO

Quienes estudian bien la historia romana observan cuán útil era la religión para mandar los ejércitos, para unir al pueblo, para mantener y alentar a los buenos y avergonzar a los malos [...]. Y en verdad han tenido que recurrir a un dios cuantos dieron leyes extraordinarias a un pueblo, porque de otra manera no hubieran sido aceptadas, a causa de que la bondad de muchos principios la conocen los sabios legisladores, pero no tienen pruebas evidentes para convencer al vulgo, y los que quieren evitarse esta dificultad acuden a los dioses.

MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cap. XI, p. 293.

INTRODUCCIÓN.

UN PUNTO DE PARTIDA CONTEXTUAL

La religión católica, desde cuando llegó con la conquista española a tierras americanas, conjuntamente con los espejos, los caballos, los gatos y las aceitunas, ha tenido, en particular en Colombia, un papel

*Agradezco a Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle la oportunidad de participar en este proyecto colectivo y, conjuntamente con Antonio Hermosa Andújar, las observaciones que formularon a una primera versión del trabajo. Agradezco, asimismo, a Mauricio García Villegas, Rodrigo Uprimny, Rodolfo Arango, Gonzalo Ramírez Cleves y Alexei Julio Estrada su disposición al diálogo académico y su orientación sobre esta cuestión.

preponderante en la configuración de la cultura política e incluso en el diseño y el funcionamiento de los organismos del Estado.¹ Tal como en Europa durante 15 siglos, el cristianismo ha sido la religión que más se ha extendido geográficamente y culturalmente en América, donde, sin embargo, no tuvo los periodos oscilantes de persecución y apogeo que acontecieron en el Viejo Continente, donde fue primero perseguida y, más tarde, especialmente tras su conversión en religión oficial, sobre todo perseguidora. Su influencia se extiende desde lo estrictamente religioso hasta la estructuración de las instituciones públicas, el ordenamiento jurídico, la cultura, el arte y la filosofía.²

Con importantes similitudes con los procesos de reforma institucional acontecidos en Europa, y siguiendo también la tendencia de separar la Iglesia del Estado que se desarrolló en Estados Unidos durante la Corte Warren,³ entre los cambios afines en la parte dogmática de las Constituciones que proclamaron varios países en América Latina desde inicios de la década de 1990, se destaca la superación de la adscripción de los Estados como confesionales y la adopción de una correlativa separación entre la Iglesia y el Estado, dotando de mayor consideración pública al pluralismo religioso respecto de las funciones de los organismos del Estado y las competencias y prerrogativas atribuidas a la Igle-

¹En Colombia, la Iglesia católica se estableció a partir de las misiones evangelizadoras que llegaron con los conquistadores españoles en el siglo XVI. Pocos años después del primer contacto europeo con lo que hoy es Colombia, se empezó a desarrollar el proceso de evangelización con los indígenas. En 1510, Vasco Núñez de Balboa fundó Santa María La Antigua del Darien, la segunda ciudad que los españoles fundaron en América, en el actual Departamento del Chocó. Un balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, en *Historia crítica*, 1996.

²Burleigh, 2005.

³Periodo comprendido entre 1953-1969, en el cual, bajo la presidencia del magistrado Earl Warren la Corte Suprema, reivindicando los ideales de una sociedad democrática caracterizada por el pluralismo, tomó una serie de progresistas y polémicas decisiones sobre derechos a la igualdad, la justicia social y la acción afirmativa. Respecto del principio de laicidad, véase sobre todo Sentencia de la Corte Suprema de Estados Unidos, 1962, 1963a y 1963b.

sia católica, tradicionalmente dominante como depositaria de la fe de los pueblos latinoamericanos.⁴

Un aspecto transversal a las reformas constitucionales realizadas en América Latina es la nueva perspectiva sobre la nacionalidad, al procurar conseguir la unidad alrededor del pluralismo y reconocerlo como uno de los caracteres propios y distintivos de la condición civil latinoamericana. En este punto se articula la superación del confesionalismo como guía del Estado. De distintas formas se invoca la figura o la protección de Dios en los preámbulos de las Constituciones latinoamericanas, pero se consagra igualmente la libertad de cultos, el principio de libertad religiosa y la máxima de la separación entre la Iglesia y el Estado, lo cual hace a los Estados latinoamericanos en general no teístas ni ateos, sino laicos.

Se reconoce las diversas formas de religiosidad y espiritualidad, como expresa la Constitución ecuatoriana. El fundamento de esta forma de Estado no sólo es la igualdad de todos los ciudadanos, la garantía de los derechos sin configuraciones relativas a alguna fe particular, sino también la soberanía popular y la protección de las creencias de las minorías. El neoconstitucionalismo latinoamericano es entonces laico porque, aun consagrándose a la figura de Dios, reconoce la libertad religiosa, aunque hay variaciones de grado, pues, de un lado, algunas Constituciones conservan algún rasgo confesional⁵

⁴Para un historia de este proceso en Estados Unidos, desde la libertad religiosa en el siglo XVIII tardío hasta la configuración del Derecho constitucional en los siglos XIX y XX, véase Hamburger, 2004.

⁵“El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano” (Argentina); “la religión católica es la del Estado” y se restringe la libertad de cultos a que no se oponga a la moral universal y a las buenas costumbres (Costa Rica); “la religión católica es la de la mayoría de los panameños” y “se limita la libertad de cultos al respeto a la moral cristiana y al orden público” (Panamá). La Constitución peruana señala que “dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración”.

y, de otro, hay también Constituciones que reconocen la separación entre Iglesia y Estado.⁶

El proceso de secularización que se ha venido viviendo en Europa⁷ también se ha reflejado en América Latina. De una sociedad profundamente identificada con las creencias y los valores cristianos, y sus instituciones eclesiásticas, se ha asistido a un cambio sociocultural importante encaminado hacia la necesidad de establecer la cultura política y orientar el fundamento y norte ideológicos de los organismos del Estado sobre principios y valores seculares o laicos. Las religiones han perdido paulatinamente el poder que ostentaron en todas las esferas del poder público, en particular en Colombia durante los 107 años de vigencia de la Constitución regeneracionista de 1886.⁸ La tradición religiosa imperante asumía un modelo de Estado confesional, toda vez que la religión católica se establecía como oficial.

Para la Constitución bajo el régimen regeneracionista, Dios era la fuente suprema de toda autoridad y la religión católica era la de la Nación. Tal Constitución fue expresión del triunfo conservador de Rafael Núñez, quien al ganar la guerra civil de 1885 proclamó que la Constitución de 1863, de carácter liberal, había dejado de existir. No impuso una dictadura sino una Constitución en la cual, si bien se reconocía la separación de poderes y se amparaban derechos, retomaba gran parte del poder que tenían los estados independientes, mas cedió otros, como la educación pública y el registro civil, a la Iglesia católica. La Constitución

⁶Tal es el caso de las Constituciones colombiana, boliviana, brasileña, ecuatoriana, mexicana, nicaragüense, paraguaya y venezolana. Hasta la reforma constitucional de 1992, en Paraguay no se les confería plena ciudadanía a quienes no profesaran la religión oficial del Estado, e incluso se les inhabilitaba para ejercer ciertos cargos públicos.

⁷Norris y Inglehart, 2004.

⁸Barreto, 2011.

preceptuaba, por ejemplo, que la educación pública sería organizada y dirigida en concordancia con la religión católica (artículo 41). Uno de los primeros actos políticos del gobierno de Núñez fue firmar un concordato con la Santa Sede (1887), en virtud del cual la formación se debía organizar de conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica en todos los centros educativos en primaria y secundaria (artículo 12). No sólo consagraba la obligatoriedad de la enseñanza religiosa y la observancia de las “prácticas piadosas” de la religión católica, sino que se establecía que: “El gobierno impedirá que en el desempeño de asignaturas literarias, científicas y, en general, en todos los ramos de instrucción, se propaguen ideas contrarias al dogma católico y al respeto y la veneración debidos a la Iglesia” (artículo 13). Y adicionalmente, “en caso de que los maestros encargados de la enseñanza de la religión y la moral se alejaran de la doctrina católica, el obispo puede intervenir para retirarlos de sus puestos” (artículo 14).

La religión era esencial conforme al modelo de la Regeneración, conjuntamente con la lengua y la autoridad, para mantener el orden social. De ahí la reafirmación de la confesionalidad religiosa colombiana como medio para alcanzar la paz, que se realizó luego de la violencia y la dictadura militar de Rojas Pinilla con el plebiscito de 1957, en el cual se le consultó al pueblo por la ratificación de los acuerdos entre los partidos políticos Liberal y Conservador para pacificar la sociedad, integrarla, lograr una verdadera institucionalidad y conseguir mayores tasas de crecimiento económico. Estos pactos, que dieron origen al Frente Nacional, ratificaron como base de afianzamiento de la comunidad nacional el reconocimiento de que la religión católica, apostólica y romana era la de la Nación y que como tal la protegerán y harán que sea respetada como

elemento esencial del orden social. La moral cristiana limitaba la libertad de cultos.⁹

La promulgación de la Constitución de 1991 implicó el descenso en la preeminencia que la Iglesia católica tuvo como única fe amparada por el Estado, lo cual no sólo ejerció efectos simbólicos en tanto religión oficial, sino también profundos efectos prácticos en los ámbitos jurídico, cultural y político. En 1991 se invocó la protección de Dios, pero no se estableció ninguna referencia a una religión específica ni se le confirió atributo alguno como fuente de autoridad o de dignidad.¹⁰ Con base en la interpretación sistemática de diversas disposiciones constitucionales, se deriva con claridad la naturaleza laica del Estado colombiano a partir de la promulgación de la Constitución hoy vigente.

Sin embargo, más que a la consagración misma de principios y derechos en la Constitución, el determinante influjo del principio de laicidad en el ordenamiento jurídico colombiano se debe a la renovación en las prácticas jurisprudenciales. Es decir, la inclusión en el texto constitucional de disposiciones de derecho fundamental es un presupuesto de su efectividad, pero la garantía en sí misma es deudora del rol comprometido que ha llevado a cabo la institución a la que en 1991 se le confió la guarda de la integridad y supremacía de la Constitución. En efecto, la interpretación que ha realizado la Corte de las disposiciones constitucionales pertinentes, tanto en exámenes de constitucionalidad como en acciones de tutela que han interpuesto ciudadanos a los cuales se les han vulnerado derechos fundamentales en casos concretos, ha implicado la reivindicación del principio de laicidad como orientación de la política pública y del accionar institucional.

⁹Constitución de 1886, Artículo 53.

¹⁰Sentencia C-350 de 1994.

El pluralismo y la libertad religiosa se encuentran en la base de la democracia constitucional. Dice al respecto la Corte: “Un Estado que respete el principio democrático debe abrazar una visión sustancial de la democracia, lo que implicará procurar la existencia y protección [*real*] de un pluralismo que permita el adecuado ejercicio de las libertades dentro de los parámetros constitucionales previamente establecidos, ámbito que incluirá, como no puede ser de otra forma, la libertad de escogencia y práctica de la religión”.¹¹ Así se entendió desde la Asamblea Nacional Constituyente¹² donde, al deliberarse sobre la eliminación en el preámbulo del carácter oficial de la religión católica y el deber que para los organismos del Estado surge de la garantía personal que comporta la disposición del artículo 19 constitucional,¹³ se estableció que la libertad de conciencia es uno de los aspectos fundamentales del nuevo ordenamiento constitucional, que entre todas las religiones hay plena igualdad, que cada persona tiene un derecho a profesar libremente su religión en forma individual o colectiva y que todas las Iglesias son igualmente libres ante la ley.

A partir de su labor comprometida con la creación y el desarrollo del derecho, la Corte ha abandonado el uso arcaizante que tenía la jurisprudencia, pues ahora se ha involucrado en el estudio de problemas teóricos generales sobre la naturaleza general y social del Derecho y su relación con la justicia y la moral. La Corte demanda que se instaure y fortalezca en todo el poder público la posibilidad instruida por la jurisprudencia

¹¹Sentencia C-766 de 2010.

¹²*Gaceta Constitucional*, 1991: 10.

¹³Debido a su importancia en el tema, conviene su transcripción, toda vez que consagra un derecho fundamental: “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e Iglesias son igualmente libres ante la ley”.

constitucional de intervención judicial como mecanismo de realización de la Constitución y de su amplio proyecto social. Por el valor esencialmente programático de la Constitución de 1886, sus principios y disposiciones de derechos fundamentales sólo podían contar con una realización efectiva en la medida en la que se diera un desarrollo legislativo. Las sucesivas reconfiguraciones dogmáticas de los textos fundamentales han puesto de manifiesto que, si bien la Constitución es básicamente un cuerpo normativo orgánico, es mucho más que eso, pues mediante una interpretación sistemática de sus normas, se ha establecido una función política con miras a que se adapte constantemente a realidades convulsionadas y representadas por elocuentes factores de desigualdad y subdesarrollo. La jurisprudencia ejerce una notable influencia en las formas tradicionales de entender el Derecho y a la cual subyace una ideología que irradia todas las instituciones.

Las líneas jurisprudenciales constituyen fuente de derecho, como lo demuestra la línea consolidada que ha conservado separado al Estado de la Iglesia y ha mantenido neutral a sus organismos de la vinculación con la promoción de una determinada confesión. El nuevo Derecho colombiano se caracteriza por una alteración en el sistema de fuentes. Se minimizó el monopolio de la creación del Derecho en cabeza de la rama legislativa. En dos décadas de renovadas prácticas jurisprudenciales, el Poder Judicial se ha constituido en un verdadero poder político del Estado. El Judicial no es sólo un poder arbitral de lo constitucional e inconstitucional, sino que de forma determinante consiste ahora también en la creación y el desarrollo del derecho.

La importancia del rol de la Corte en la creación y el desarrollo del Derecho debe determinarse tanto por la multiplicidad de cuestiones sobre las que ha decidido, y su relevancia nacional, como por el enfoque teórico

desde el cual las ha abordado. La Corte ha tomado una serie de decisiones sobre temas abandonados por la política tradicional, por lo cual se ha situado a la vanguardia del constitucionalismo en la región. La multiplicidad de cuestiones sobre las que ha decidido y el contenido de sus sentencias (fundamentación, enfoque teórico, metodología y creatividad), así como el progresismo que las ha inspirado, constituyen factores de singular importancia en el examen relativo a la novedad del constitucionalismo colombiano. En su prolija jurisprudencia, además de legislación negativa, ha tomado decisiones progresistas que, si bien han suscitado críticas desde diversos sectores (los gremios, las otras altas Cortes, el gobierno, un sector de la academia y columnistas de opinión), han hecho al mismo tiempo a Colombia un país singularmente interesante en términos de Derecho comparado. Se ha argumentado que la Corte es el tribunal judicial más poderoso del mundo, incluso respecto de la Corte Suprema de Estados Unidos:¹⁴ asimismo, que supone el punto de inflexión que marca el inicio y establece las bases para el desarrollo de una forma constitucional propia durante las dos últimas décadas en Latinoamérica.¹⁵

Adicionalmente a las decisiones que han reivindicado el principio de laicidad, una muestra representativa la constituyen decisiones sobre la objeción de conciencia frente al servicio militar, el uso obligatorio del cinturón de seguridad como medida de protección personal, el ejercicio del libre desarrollo de la personalidad frente a otras normativas, como los manuales de los colegios, la libertad de expresión en relación con los alcances de la libertad de información, la protección del derecho a la igualdad ante casos de discriminación por sexo o raza, la regulación de los salarios públicos, la interrupción voluntaria del embarazo, la despenalización del

¹⁴Landau, 2010.

¹⁵Noguera Fernández y Criado de Diego, 2011.

consumo de dosis personal de droga, la permisión condicionada de la eutanasia, la regulación del sistema de financiación pública de vivienda (UPAC), la consideración del sector bancario como servicio público y el reconocimiento de garantías constitucionales a minorías sexuales, raciales e indígenas.

Sentencias polémicas también han sido aquéllas sobre la autonomía de la Corte para modular los efectos de sus providencias, la creación jurisprudencial de derechos fundamentales (mínimo vital), la tutela contra sentencias, la posibilidad de exigir derechos sociales mediante tutela, el respeto de la justicia indígena y un núcleo mínimo de derechos, la obligatoriedad de la doctrina constitucional y la declaratoria de estados de cosas inconstitucionales en virtud de los cuales la Corte se ha incorporado en el proceso de formación de las políticas públicas. En este sentido, se han proferido asimismo sentencias sobre la regulación financiera de los derechos constitucionales, la disposición de fechas concretas para unificar el seguro de salud, la fundamentación del derecho a la salud como fundamental, la orden de actualizar integralmente el Plan Obligatorio de Salud (POS) garantizando la participación efectiva de la comunidad médica y los usuarios, el establecimiento de pisos perentorios para salarios y pensiones, así como la configuración de un contrato realidad en el trabajo sexual, de lo cual se deriva la existencia de relaciones laborales entre el dueño de un burdel y las personas que prestan su servicio.

Estas cuestiones habrían sido impensables durante la vigencia de un régimen institucional anterior a los avances enmarcados por el neoconstitucionalismo. La Constitución ha visto ampliado el rango de cuestiones sobre las que tradicionalmente se ocupaba, pues la Corte ha extendido la densidad normativa material que originalmente estructuró la Asamblea Constituyente. Estos casos constituyen una muestra de la expansión de

los contenidos constitucionales materiales que se evidencia, entre otros fenómenos, en el reconocimiento de los principios como orientadores de la puesta en práctica de los derechos, la vinculación de los poderes públicos a los derechos constitucionales fundamentales, la ubicuidad de los derechos respecto del Derecho en general que los hace potencialmente relevantes en cualquier escenario jurídico y la garantía a todos los derechos y, en particular por la creciente desigualdad, a los sociales en el marco de una economía libre pero solidaria de mercado.

Además del contenido, enfoque y progresismo de las sentencias, la Corte también ha innovado en los efectos que les ha asignado. Aunque la acción de tutela¹⁶ se diseñó para que tuviera en principio sólo efectos entre el actor y la institución o persona tutelada (efectos *inter partes*), la Corte ha otorgado efectos más extensos abarcando a personas que no interpusieron la acción, pero que se encuentran no obstante dentro del grupo que padece la misma afectación en sus derechos (efectos *inter comunis*). También ha establecido efectos retroactivos o diferidos en el tiempo de sus sentencias. Las sentencias modulativas condicionan la constitucionalidad de una norma determinada a que se interprete de una forma expresamente señalada por la Corte o complementan la disposición con un contenido normativo para hacerla conforme a la Constitución. Sentencias modulativas se han tomado para no retirar del ordenamiento jurídico normas que aludían a privilegios para la Iglesia católica, en el entendido de que los mismos se aplican también a las otras Iglesias, reconocidas por el Estado, en igualdad de condiciones.

¹⁶Mecanismo judicial, similar al recurso de amparo, creado en la Constitución de 1991 (artículo 86) y desarrollado en el Decreto 2591 de 1991 para proteger los derechos constitucionales fundamentales cuando quiera que sean vulnerados o amenazados. Los principales trabajos sobre la tutela son: Cepeda, 1992; Osuna, 1998; Botero, 2006; Pérez, 2003; Esguerra, 2004, y Quinche, 2011.

Conviene destacar que la Corte recurre a argumentos de Derecho comparado para ilustrar los puntos de sus problemas jurídicos y para encontrar fundamentos a sus decisiones. Así lo ha hecho, por ejemplo, entre otros casos, en algunos sobre el principio de laicidad para abordar las diferencias entre la jurisprudencia constitucional de diversos contextos a fin de analizar la cuestión acerca de la manera idónea de trazar la línea divisoria entre, de un lado, la separación entre la Iglesia y el Estado, así como el amparo del pluralismo religioso, y de otro, la libertad de cultos y las prácticas religiosas concebidas como derechos individuales y colectivos trascendentes.¹⁷

La Corte ha debido construir una línea jurisprudencial con argumentos doctrinarios y jurisprudenciales provenientes de otros contextos para determinar hasta dónde llega la libertad religiosa y hasta qué punto puede ser legítimamente vulnerada por el amparo a otros derechos. Las diferencias entre las democracias liberales no confesionales y las pluralistas se reflejan en decisiones opuestas respecto de si, por ejemplo, en las escuelas públicas está permitida o prohibida la oración religiosa, la enseñanza de la religión o del creacionismo conjuntamente con la teoría de la evolución de las especies.

La Constitución ciertamente insertó en la realidad jurídico-constitucional colombiana un amplio catálogo de derechos, pero fue la jurisprudencia constitucional la que permitió que entrara en vigor. A partir de la

¹⁷La ideología dominante en Francia y Turquía es el “laicismo radical” (*assertive secularism*) que procura excluir la religión de la esfera pública. En Francia no hay relación directa alguna entre el Estado y las Iglesias, y se impiden manifestaciones o decisiones que puedan significar que las entidades públicas o las escuelas tienen vinculación religiosa. Recuérdese la polémica que se suscitó cuando el entonces presidente Jacques Chirac asistió al funeral del papa Juan Pablo II e izó a media asta la bandera francesa. Dworkin (2006) denomina el modelo francés como una “nación tolerante secular”. Por su parte, la ideología dominante en Estados Unidos es el “laicismo pasivo”, el cual tolera la visibilidad pública de la religión y prohíbe que los organismos del Estado tengan un propósito exclusivamente religioso o que sus medidas tengan efectos religiosos directos (Kuru, 2007).

labor de la Corte en el amparo de derechos es que las provisiones contenidas en ellos se han convertido en garantías. La histórica concepción de una Constitución como un texto de referencia o principio general para la elaboración de las leyes de menor jerarquía y que sólo consagraba un catálogo simbólico de garantías ha trascendido en Colombia y en muchos países de la región hacia una concepción donde los tribunales constitucionales pueden, y deben, crear y desarrollar el derecho, labor que han desempeñado mediante una novedosa y creativa jurisprudencia, dentro de la cual la recepción del principio de laicidad se cuenta como uno de sus principales ejemplos. La laicidad comporta fundamentalmente la separación entre el Estado y las Iglesias, por lo cual sus principales elementos son: el no establecimiento de una religión oficial y, más aún, la neutralidad de los organismos del Estado en materia de adscripción a confesión religiosa alguna. Hay igualmente un respeto por la libertad religiosa y una alta consideración al trato igualitario hacia las distintas confesiones.

NARRATIVA DEL PRINCIPIO DE LAICIDAD EN LA JURISPRUDENCIA CONSTITUCIONAL COLOMBIANA

La modernización que quiso traer consigo la Constitución de 1991 se reflejó también en la necesidad de separar la Iglesia del Estado para reconocer, no como un mal menor sino como un bien, el pluralismo que caracteriza a la sociedad colombiana. El respeto al pluralismo es un aspecto básico de la democracia liberal¹⁸ y es, además, uno de los principales presupuestos para conseguir una sociedad pacificada en la cual se respeten y protejan todas las creencias por igual. La evolución de un

¹⁸Rawls, 2001.

Estado confesional a uno laico comporta la necesidad de reivindicar siempre y en todos los casos el hecho de la separación entre el Estado y las Iglesias. La neutralidad del Estado en materia religiosa “es la única forma de que los poderes públicos aseguren el pluralismo y la coexistencia igualitaria y la autonomía de las distintas confesiones religiosas”.¹⁹

A partir de varias disposiciones constitucionales, puede caracterizarse como laico el Estado colombiano: la consagración de una sociedad democrática, pluralista y participativa, fundada en el respeto de la dignidad humana, que invoca la protección de Dios y asegura, entre otros principios y derechos, la vida, la convivencia, la justicia, la igualdad, la libertad y la paz (preámbulo y artículo 1°); la incorporación del modelo ideológico del Estado social y democrático de derecho (artículo 1°); la imposición a las autoridades públicas del deber de proteger las creencias de los residentes en el país (artículo 2); el reconocimiento y la protección de la diversidad cultural y étnica de la nación (artículo 7); la libertad e igualdad ante la ley y el hecho de que todas las personas deben recibir la misma protección y trato de las autoridades y de que gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica (artículo 13); la garantía a la libertad de conciencia y el aseguramiento de que nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia (artículo 18); la garantía a la libertad de cultos según la cual toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva y todas las confesiones religiosas e Iglesias son igualmente libres ante la ley (artículo 19); y la garantía a

¹⁹Sentencia C-350 de 1994.

toda persona de la libertad de expresar y difundir su pensamiento y opiniones (artículo 85). La Constitución señaló unos lineamientos que con claridad la Corte ha interpretado en casos concretos, a partir de los cuales ha creado y consolidado estándares para la evaluación de la conformidad constitucional que deben tener medidas legislativas y políticas respecto de la laicidad estatal.

En el proceso de convertir en verdaderas garantías ciudadanas las disposiciones constitucionales, ha sido esencial el rol desempeñado por la Corte Constitucional. En efecto, a su jurisprudencia se le adeuda que en este como en muchos otros casos²⁰ las disposiciones generales y abstractas de la Constitución hayan ejercido efectiva influencia en la política pública. Con rigor político e ideológico, la Corte ha retirado del ordenamiento jurídico por inconstitucionales una serie de medidas que consagran algún tipo de prerrogativas injustificadas a favor de la Iglesia católica, las cuales alteran la igualdad entre las confesiones religiosas y la relación establecida en 1991 entre el Estado y la Iglesia. El influjo del principio de laicidad como mecanismo de control constitucional, conforme al cual la Corte ha tomado una serie de decisiones que han despertado polémica debido a la histórica adscripción a la religión católica, puede reconstruirse a partir de las siguientes sentencias.²¹

²⁰He intentado presentar un balance de este punto en García Jaramillo, 2012. Sobre el punto, véase también la contribución de Rodrigo Uprimny (2012).

²¹Excepto cuando se señale de otra forma, todas las sentencias analizadas en este trabajo corresponden a sentencias de la Corte Constitucional Colombiana, sobre todo sentencias de tutela (T) y de constitucionalidad (C). El otro tipo de sentencias que profiere el Tribunal colombiano son las de unificación (SU), pero sobre el influjo del principio de laicidad, sólo se ha proferido la sentencia SU-540 de 2007, que en particular abordó la cuestión de las relaciones entre el Estado y las religiones.

Examen de igualdad en el trato a las distintas confesiones

En la sentencia T-352 de 1997 (M.P.: Eduardo Cifuentes), se revisó un fallo de tutela interpuesto por la Iglesia cristiana “La Casa Sobre la Roca” contra la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales (DIAN). Si bien las asociaciones religiosas no son contribuyentes del impuesto sobre la renta, no están obligadas a presentar declaración de renta, ni son sujetos pasivos de retención, deben presentar una declaración de ingresos y patrimonio para establecer la información necesaria a fin de determinar el valor de los activos, pasivos, patrimonio, etcétera. La DIAN obligaba a esta Iglesia a presentar declaración de ingresos y patrimonio, obligación que no recaía sobre la Iglesia católica. El trato diferenciado no supera ninguno de los requisitos del examen de igualdad, toda vez que no buscaba un interés público o constitucional imperioso, por lo que se torna discriminatorio. La Corte tuteló el derecho a la igualdad de la Iglesia cristiana y resolvió extender a todas las confesiones religiosas el beneficio de no prestar declaración de ingresos para efectos del impuesto de renta ni de patrimonio, que tenía la Iglesia católica.

El principio de igualdad ante la ley de las diferentes confesiones religiosas se aplicó igualmente en la sentencia T-269 de 2001 (M.P.: Manuel José Cepeda), en la cual se conminó al Congreso a crear un marco jurídico que asegure la igualdad de todas las Iglesias y confesiones religiosas. El legislador no puede dar un trato diferente a las diversas confesiones religiosas, sino que debe establecer iguales condiciones objetivas para que todas puedan acceder a exenciones tributarias y demás beneficios legales.

En otro caso sobre igualdad en las prerrogativas tributarias, la Corte revisó, en sentencia T-700 de 2003 (M.P.: Rodrigo Escobar),²² un fallo de

²²La Corte recurrió en sustento al precedente de la sentencia T-352 de 1997.

instancia que se tomó a favor de un pastor de la Iglesia de Dios Pentecostal que interpuso una acción de tutela contra el Concejo de San Joaquín, en el Departamento de Santander, por la violación de sus derechos a la igualdad y a la libertad religiosa. El Consejo exoneró del impuesto predial a la Iglesia católica, pero negó la solicitud de exoneración a la Iglesia de Dios Pentecostal. En éste como en otros casos, la Corte utilizó un test integrado. Por un lado, desde la proporcionalidad se identifican las diferentes etapas del examen y desde el juicio de igualdad se utilizan diferentes niveles de análisis según el caso.²³

Se encontró una distinción con base en una diferencia religiosa, lo cual es en sí mismo sospechoso, y una limitación en el ejercicio de un derecho constitucional a un determinado grupo de personas. La exención diferencial del impuesto predial afecta a las distintas Iglesias en su libertad para difundir el culto en condiciones de igualdad. En este caso, el trato entre las Iglesias es desigual y, al no perseguirse un objetivo constitucionalmente imperativo, constituye una vulneración efectiva del derecho a la igualdad. La Corte ha sostenido que el equilibrio fiscal y las metas fiscales gubernamentales —el argumento del Consejo para fundamentar el trato distintivo— no son, si se toman en abstracto, elementos suficientes de razonabilidad en el análisis de proporcionalidad de las medidas del Estado.²⁴ La falta de razonabilidad de la distinción tributaria entre las dos Iglesias constituye un fundamento suficiente para probar que el Consejo vulneró el derecho a la igualdad entre las confesiones religiosas. La Cor-

²³El juicio estricto de igualdad se realiza cuando se limita el ejercicio de un derecho constitucional a un grupo social determinado; el Estado acude a un criterio de diferenciación prohibido o sospechoso; la Constitución impone explícitamente un tratamiento igualitario en relación con determinado bien, carga o servicio y se afecta a poblaciones que se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta. Véanse las sentencias T-230 de 1994, C-445 de 1995, C-309 de 1997, C-183 de 1998, C-481 de 1998, C-112 de 2000 y T-360 de 2002.

²⁴Sentencias C-122 de 1997 y C-1064 de 2001.

te además reafirmó que la igual libertad con respecto a las condiciones de ejercicio del culto es una condición necesaria para preservar el pluralismo religioso.

La sentencia C-1175 de 2004²⁵ (M.P.: Humberto Sierra Porto) resolvió una acción pública de inconstitucionalidad contra un aparte del artículo 152 del Decreto-Ley 1355 de 1970 “por el cual se dictan normas sobre policía”. Conforme a este artículo, además de un experto en cine, un abogado, un psicólogo y un representante de la Asociación de Padres de Familia, el Comité de Clasificación de Películas lo debía integrar un representante de la Curia Arquidiocesana de Bogotá. Este comité restringe la libertad de expresión al controlar de manera previa las películas que pueden distribuirse y difundirse, conforme a la prelación de la protección especial de la población menor de edad.

A juicio de la Corte, la participación obligatoria de un miembro de la curia católica en el Comité de Clasificación de Películas no resiste la aplicación del test de igualdad²⁶ porque no puede establecerse un fin constitucional. La norma sencillamente privilegia la participación en una instancia estatal de toma de decisiones de la perspectiva del orden social y moral de la confesión religiosa católica, lo cual resulta inaceptable de conformidad, tanto con el artículo 19 constitucional del cual se deriva la prohibición de toda prerrogativa a alguna confesión religiosa como con la ley 133 de 1994,²⁷ que por su carácter de estatutaria constituye un parámetro de constitucionalidad de las leyes ordinarias.²⁸ Resulta inaceptable adicionalmente con la normativa que establece la naturaleza pluralista del

²⁵Corregida en su parte resolutive mediante auto 019 de 2005.

²⁶Para una versión desarrollada del test de igualdad, véase la sentencia C-152 de 2003.

²⁷En particular con sus diez primeros artículos. Esta ley desarrolla el derecho de libertad religiosa y de cultos, reconocido en el artículo 19 constitucional.

²⁸Artículos 152 y 153 constitucionales.

Estado que se garantiza a partir del respeto a los principios de igualdad, libertad y convivencia. La participación como elemento esencial de la forma democrática por la que se optó en la Constitución de 1991 es un principio que debe ponderarse con otros igualmente importantes, como son el pluralismo, la igualdad y la tolerancia.

Respecto a la igualdad entre las confesiones religiosas, así como al derecho fundamental a la libertad de cultos,²⁹ la sentencia T-376 de 2006 (M.P.: Marco Gerardo Monroy) resolvió el caso de un interno en la Penitenciaría de La Dorada, en el Departamento de Caldas, feligrés de la Iglesia Pentecostés Unida Internacional, a quien las directivas de la institución le vulneraron sus derechos porque hicieron caso omiso de varias solicitudes para que, en el patio en el que cumple su condena, se adecuara un lugar apropiado para desarrollar sus actividades religiosas. En el mismo patio hay otras tres congregaciones distintas, por lo que el espacio destinado a estas actividades se volvió insuficiente. La Corte, al probar la afectación en un derecho fundamental y que dicha Iglesia aparece inscrita en el Registro Público de Entidades Religiosas, resolvió conceder la tutela para la protección de la libertad religiosa y de cultos del interno. Ordenó en consecuencia al director de la penitenciaría que asigne en circunstancias de igualdad un espacio de tiempo y lugar para desarrollar las actividades religiosas propias de la Iglesia.

La Corte ha decidido que no pueden otorgarse tratos discriminatorios que privilegien una determinada religión sobre otras. En este sentido, fue consistente con sus precedentes cuando declaró inexecutable, en sentencia C-817 de 2011 (M.P.: Luis Ernesto Vargas), la ley 1402 de 2010 que asociaba la Nación con la celebración de los 50 años de la diócesis de El

²⁹Conforme a la sentencia T-403 de 1992, las libertades de culto y expresión ostentan el carácter de derechos fundamentales de aplicación inmediata.

Espinal, Tolima, y declaraba su catedral monumento nacional. Honraba así la ley un fenómeno exclusivo de la religión católica. Se reafirmó en la sentencia el deber de neutralidad del Estado y su naturaleza laica, así como la normativa principialista y axiológica de la Constitución conforme a la cual a las instituciones del poder público no les está permitido otorgar ningún tipo de trato preferente a una religión en particular. No pueden identificarse formalmente con una Iglesia ni realizar actos oficiales de adhesión a una religión. Esta sentencia constituye la aplicación hasta el momento más estricta del test que ha erigido la Corte para mantener la separación entre la Iglesia y el Estado. De hecho, una de las principales razones de los cuatro magistrados que salvaron el voto fue que la ley no afectaba el principio de laicidad, sino que fomentaba la protección del patrimonio cultural.

La validez de normas que establecen una discriminación a favor de la religión católica y en contra de las demás se ha solido defender a partir del carácter mayoritario de dicha confesión en la sociedad colombiana. Este argumento resulta violatorio de principios constitucionales, como la dignidad humana, el pluralismo, la igualdad y la realización de los derechos como fin del Estado. La prevalencia del interés general y la promoción de la prosperidad general a la que se refieren, respectivamente, los artículos 1° y 2° de la Constitución no pueden interpretarse como si implicaran una prevalencia utilitarista del bienestar general respecto del bienestar de las minorías. Sustentar que la religión católica es mayoritaria en Colombia no hace que el trato distintivo a su favor deje de ser discriminatorio respecto de las otras confesiones religiosas. Se trata de una diferenciación de naturaleza discriminatoria porque la Constitución no admite las diferenciaciones a partir del número de feligreses, toda vez que confirió igual valor jurídico a todas las confesiones religiosas.

Sobre este punto, es relevante mencionar que la deliberación dentro de la Asamblea Nacional Constituyente sobre el derecho a la libertad de cultos giró en torno a la igualdad de religiones ante la ley, pues

un sector buscó proteger constitucionalmente a la Iglesia Católica, mientras que otros consideraron que debía establecerse la igualdad religiosa [...] El constituyente de 1991 optó por garantizar la igualdad entre las diferentes religiones e Iglesias y liberalizar la libertad de cultos, sin consagrar límites constitucionales expresos a su ejercicio [...] *El principio que guio a la Constitución de 1886 en cuanto al tema religioso fue el de las mayorías, razón por la cual se le brindó especial protección a la religión mayoritaria en el país: la católica.* La Constitución de 1991, por el contrario, se orienta por el concepto de respeto a las minorías religiosas. Por eso, no sólo las tolera sino que les facilita un espacio para que se desarrollen libremente en condiciones de igualdad.³⁰

Por ejemplo, uno de los principales argumentos para sustentar la inconstitucionalidad de la consagración oficial de la República de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús era que la norma que lo preceptuaba se limitaba a reconocer un hecho social e histórico, como es el carácter mayoritario del catolicismo en Colombia. El carácter mayoritario de las creencias religiosas no constituye entonces razón suficiente para fundamentar un trato desigual ante la ley, por lo cual se deduce del derecho a la libertad religiosa que existe una igualdad entre todas las religiones y cultos.³¹ No es correcto, asimismo, tratar de extraer el significado constitucional de una interpretación aislada de una de sus disposiciones. El

³⁰Sentencia T-430 de 1993 (M.P.: Hernando Herrera) (cursivas nuestras).

³¹Sentencia C-088 de 1994.

mismo artículo 2º refiere la obligación de las autoridades públicas a proteger a todas las personas en sus creencias, derechos y libertades.

Es insuficiente establecer que el fin de una norma es proteger una confesión y, más aún, fundamentarlo en que se trata de la religión mayoritaria. Dijo la Corte:

El carácter más extendido de una determinada religión no implica que ésta pueda recibir un tratamiento privilegiado de parte del Estado, por cuanto la Constitución de 1991 ha conferido igual valor jurídico a todas las confesiones religiosas, independientemente de la cantidad de creyentes que éstas tengan. Se trata de una igualdad de derecho, o igualdad por nivelación o equiparación, con el fin de preservar el pluralismo y proteger a las minorías religiosas.³²

El mayor o menor grado de igualdad a una confesión religiosa no se confiere o protege en las democracias constitucionales proporcionalmente al número de personas que suscriban la creencia particular.

El argumento de la religión católica como mayoritaria en Colombia para sustentar la validez de determinadas medidas que implicaban una vinculación de organismos del Estado con la promoción de esta religión surgió también en el caso de la sentencia C-766 de 2010 (M.P.: Humberto Sierra Porto), la cual resolvió el problema jurídico que surgió debido a que un proyecto de ley declaraba un municipio del Departamento de Antioquia, La Estrella, como “Ciudad Santuario”. El proyecto obligaba a contribuir con dineros públicos al fomento, divulgación y desarrollo de programas para exaltar dicho municipio, autorizaba publicar en archivos electrónicos de la Nación las tradiciones que le hacen ser reconocido

³²Sentencia C-350 de 1994.

como Ciudad Santuario y permitía colocar una placa tallada en piedra que exaltara al municipio como Ciudad Santuario.

El proyecto a juicio de la Corte contraría la neutralidad que debe mantener el Estado tratándose de la vinculación con una determinada confesión religiosa, toda vez que constituía una acción de favorecimiento a la Iglesia católica por parte del Estado. Las actividades de promoción para conmemorar dicha declaración comportaban un beneficio para una Iglesia, en este caso la católica. La Corte reiteró su criterio conforme al cual es inadmisibles como sustento de la validez constitucional de una medida el hecho de que se reconozca con actos promovidos por el Estado a la religión actualmente mayoritaria. Debido tanto al sentido “predominantemente religioso” de la declaración y a la ausencia de un sentido fuertemente cultural, la Corte declaró inconstitucional el proyecto de ley por vulnerar en concreto el artículo constitucional que consagra la libertad de cultos e igualdad ante la ley de todas las confesiones religiosas.

La consecuencia de haber reemplazado normativamente en el ámbito constitucional la religión católica como elemento esencial del orden social por el principio pluralista, dentro del modelo ideológico del Estado social y democrático de derecho, es que los organismos del Estado deben amparar toda confesión religiosa sin importar el número de sus creyentes o su tradición histórica. Dicho amparo se fundamenta en el principio de libertad religiosa y en la igualdad entre las confesiones, pero también en el deber estatal de proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación.³³

Igualdad, inclusión e interpretaciones constitucionales modulativas

³³ Consagrados respectivamente en los artículos 19 y 7º constitucionales.

La sentencia C-224 de 1994 (M.P.: Jorge Arango) declaró conforme a la Constitución la expresión “moral cristiana” contenida en el artículo 13 de la ley 153 de 1887. El fundamento de la Corte fue que, si bien hay una separación entre el Estado y la Iglesia, hay también una interpretación de la expresión que resulta acorde con la Constitución, en tanto referente a una “moral social” o “moral general”. La Corte profirió un fallo modulativo en el cual incluyó, en la parte resolutive de la sentencia, la interpretación de la norma que es constitucional, con lo cual ajustó el contenido de la norma a la Constitución para no tenerlo que declarar inconstitucional en su completitud sino sólo en algunas de sus posibles interpretaciones.

Si bien en puridad podría afirmarse que, al declarar constitucional la medida modulando la interpretación de la expresión la Corte no siguió con rigor el autoprecedente sobre laicidad estatal, no desconoció el hecho sustantivo de que la confesionalidad no puede ser sustento de la comprensión jurídica de alguna disposición, máxime si se trata de las fuentes del Derecho. Declaró inconstitucional cualquier interpretación de la expresión que se aleje del carácter laico del Estado. Sostuvo la sentencia, sobre la referencia a la moral cristiana, que “no implica, como pudiera pensarse, una exigencia de carácter dogmático que suponga un privilegio para esa moral frente a otras. Significa, más bien, la referencia a uno de los elementos constitutivos de la costumbre, la *opinio juris*, según la cual la costumbre, para que sea jurídica, debe generar en la comunidad que la observa, la convicción de obligatoriedad”.³⁴

La sentencia C-094 de 2007 (M.P.: Jaime Córdoba) resolvió una acción pública de inconstitucionalidad en la que se solicitaba el examen

³⁴Sentencia C-224 de 1994.

constitucional de las expresiones “Iglesia parroquial” del artículo 1022 del Código Civil y “los arzobispos y obispos” del artículo 222 del Código de Procedimiento Civil. Las expresiones se refieren a la inclusión de los arzobispos y los obispos de la Iglesia católica dentro de las personas a quienes se les aplica el medio exceptivo para comparecer a declarar en los procesos civiles. El argumento para declarar la conformidad con la Constitución de las expresiones demandadas es que se entiende que están incluidos también los ministros de igual jerarquía de otras religiones reconocidas por el Estado.

En sentencia C-478 de 1999 (M.P. (E): Martha Victoria Sáchica), se profirió un fallo modulativo al declarar la constitucionalidad de la expresión “por las autoridades eclesiásticas” contenida en la ley que reglamenta el Servicio de Reclutamiento y Movilización, pero en el entendido de que se refiere no sólo a la autoridad eclesiástica católica sino a la de cualesquiera Iglesias o confesiones religiosas reconocidas por el Estado. Esta norma consagra como causal de aplazamiento del servicio militar obligatorio haber sido aceptado o estar cursando estudios para la carrera sacerdotal en establecimientos reconocidos por autoridades eclesiásticas.

A partir del principio de igualdad, se ha extendido a otras Iglesias beneficios de los que sólo gozaba la Iglesia católica. En la sentencia C-609 de 1996 (Ms. Ps.: Alejandro Martínez-Fabio Morón), se declaró constitucional el testimonio por certificación jurada de cardenales y obispos, consagrado en el Decreto 2700 de 1991, artículo 287, pero en el entendido de que dicho trato especial abarca también a miembros de igual rango de otras Iglesias reconocidas por el Estado.

Derecho a la libertad religiosa

La sentencia T-421 de 1992 (M.P.: Alejandro Martínez) reconoció el derecho a la libertad religiosa de los padres de un menor para brindarle la educación religiosa que consideraban adecuada. Prohibió a un establecimiento público educativo impartir educación religiosa y hacer comparecer a sus rituales al menor. “[L]as instituciones educativas oficiales deben mantener una posición neutral y preguntarle al educando —o a sus padres si es menor—, al momento de la matrícula, acerca de si desea estudiar o no la asignatura de religión, sin indagar si en efecto profesa o no dicho credo”.

La sentencia C-088 de 1994 (M.P.: Fabio Morón), en la cual la Corte ejerció el control automático de constitucionalidad del proyecto de ley estatutaria que desarrolla el derecho a la libertad religiosa y de cultos consagrado en el artículo 19 constitucional, siguió criterios de constitucionalidad establecidos en la Ratio de la C-027 de 1993. Sobre la cuestión educativa, reiteró el derecho de toda persona a elegir para sí, los padres para los menores o los incapaces bajo su dependencia, la educación religiosa y moral según sus propias convicciones dentro y fuera del ámbito escolar. Asimismo, sobre el tema tributario, declaró inexecutable alguna normativa del proyecto de ley que establecía una franquicia postal para impresos y correos de las Iglesias y confesiones religiosas y la posibilidad de recibir exenciones tributarias de la Nación y de las entidades territoriales. El fundamento fue que este tipo de exenciones tributarias es de iniciativa gubernamental y ese requisito no se había cumplido en esta ocasión. Declaró constitucional, no obstante, otra norma del mismo proyecto que, desde el respeto al principio de igualdad, dejaba en libertad a los municipios para conceder exenciones tributarias a las Iglesias.

También abordó la C-088 de 1994 el reconocimiento de la personería a la Iglesia católica, el cual no viola la igualdad porque otras Iglesias pueden asimismo realizar acuerdos con el Estado colombiano para establecer mecanismos de regulación jurídica, tal como se hizo con el Convenio de Derecho Público entre la Iglesia Adventista del Séptimo Día y el Estado para garantizar el ejercicio del derecho fundamental a la libertad religiosa y de cultos. Este Convenio también reconoce que, en sustitución del que establezca la ley, el descanso laboral semanal para los fieles de esta Iglesia es el sábado, por lo que, previo acuerdo entre las partes, comprende desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta del sol del sábado.³⁵

*Tradición religiosa que constituye
tradición cultural consolidada*

La sentencia C-568 de 1993 (M.P.: Fabio Morón) resolvió un curioso caso. En ejercicio de acción pública de inconstitucionalidad,³⁶ un ciudadano demandó la declaratoria de inconstitucionalidad de los preceptos legales que ordenan que las festividades católicas sean días de descanso obligatorio (Reyes Magos, San José, Jueves Santo, Viernes Santo, Ascensión del Señor, Corpus Christi, Sagrado Corazón, San Pedro y San Pablo, Asunción de la Virgen, Día de todos los Santos, Inmaculada Concepción

³⁵Sobre este último punto, véase sentencia T-982 de 2001 (M.P.: Manuel José Cepeda) en la cual la Corte reguló que el día domingo no puede ser impuesto por el empleador como único día posible de descanso a trabajadores que guardan otro día como de ocio con valor religioso. Estableció esta sentencia que “las personas, en ejercicio de su libertad religiosa”, tienen, entre otras garantías, el derecho “de practicar, individual o colectivamente, en privado o en público, actos de oración y culto; conmemorar sus festividades, y no ser perturbados en el ejercicio de estos derechos”, y tampoco podrán ser “obligados a actuar contra su conciencia”. Eso implica que, “cuando es parte esencial de la libertad de religión y culto la consagración de un día para la adoración de Dios, esta actividad se encuentra dentro del ámbito de protección del derecho”.

³⁶Consagrada en el artículo 241, núm. 4°, constitucional.

y Natividad), así como los domingos. A su juicio, tales preceptos resultan violatorios de los artículos constitucionales que consagran la libertad religiosa y de cultos, el pluralismo y la protección de la diversidad étnica y cultural de la Nación. La argumentación de la acción se sintetiza tanto en que de la sociedad colombiana hacen parte etnias y culturas que practican otras religiones como que debido al carácter laico del Estado no debe “continuar siendo codifusor y coevangelizador al persistir ordenando por mandato de la ley la vacancia festiva para que los católicos puedan celebrar los ritos inherentes a sus conmemoraciones religiosas”.

Aunque de raigambre religiosa el hecho de establecer el domingo y otros días feriados como días de descanso laboral, la Corte encontró que en la actualidad prima el elemento cultural propio de la sociedad colombiana. Al decir de la sentencia:

Los pueblos desde los primeros tiempos de su vida civilizada, han comprendido la necesidad del descanso que sigue a la actividad ordinaria, como un procedimiento de recuperación de la fuerza o energía gastada en aquella, y como una manera de gozar de sus frutos. Pues bien, los registros de la cultura ponen de presente que esas oportunidades de descanso vinieron a coincidir con el ejercicio de prácticas religiosas. Durante la edad media, por ejemplo, los burgos eran sitios dedicados no sólo al mercado dominical sino también a la actividad judicial y a la práctica del culto. Lugares a los que concurrían los habitantes de una comarca, en oportunidad de vacancia, para fines de esparcimiento y en definitiva de abandono de su actividad ordinaria o regular. Ese día de mercado, característico de las sociedades europeas, así como de la práctica de nuestros pueblos andinos, por las necesidades de la población de intercambio de sus productos y, de alguna manera, para salir del aislamiento de la vida campesina, trajo como resultado que dicho día de descanso coincidiera con vacaciones, que podían in-

corporar, según las culturas de cada comunidad, ciertas prácticas religiosas. Ni en los pueblos más primitivos, ni en la actualidad, ese día de descanso fue exclusivamente religioso.³⁷

La Corte profirió fallo de constitucionalidad con sustento en la tradición, que se remonta a la Colonia, desde cuando la doctrina cristiana ejercía una fuerte configuración cultural, que por variables de orden económico, histórico, social y psicológico constituyeron elementos de la idiosincrasia y la cultura nacional. La definición del calendario laboral, en particular de los días feriados, no se realiza entonces de conformidad con las prácticas propias del rito católico sino que se han constituido en un elemento propio de una consolidada tradición cultural. No resulta contrario a la libertad religiosa y de cultos el que el legislador, al diseñar el calendario laboral y los días de descanso, haya escogido días festivos de un culto religioso.³⁸ Asimismo, las normas que establecen que días festivos de la religión católica sean días feriados nacionales no son inconstitucionales porque esta coincidencia no implica que algún ciudadano tenga la obligación de realizar las prácticas propias de dicha religión.

³⁷ Sentencia C-568 de 1993.

³⁸ En las sentencias C-107 de 1994 (M.P.: Carlos Gaviria) y C-1261 de 2000 (M.P.(E): Martha Victoria Sáchica), la Corte decidió estarse a lo resuelto por haber operado el fenómeno procesal de la cosa juzgada constitucional, de la sentencia C-568 de 1993. La primera examinó la constitucionalidad de una ley que trasladaba el descanso remunerado de algunos días festivos y la segunda resolvió que era constitucional un artículo de la ley 50 de 1990 que estableció “la obligación del empleador de dar descanso dominical a todos sus empleados”.

Principio de laicidad y neutralidad

No intromisión de la Iglesia en el Estado

Hasta 1994 la República de Colombia se consagraba al Sagrado Corazón de Jesús en una conmemoración oficial anual que se realizaba en el Capitolio Nacional. La sentencia C-350 de 1994 (M.P.: Alejandro Martínez) abordó la cuestión y declaró inconstitucional el artículo de la ley 1° de 1952 que le ordenaba al presidente de la República o a un representante suyo renovar cada año la consagración oficial de la República de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús. El artículo había devenido inconstitucional con la expedición de la Constitución de 1991 debido al carácter pluralista del Estado, del cual el pluralismo religioso es uno de sus elementos más importantes, y al principio de laicidad. Sostiene la sentencia que la Constitución excluye cualquier forma de confesionalismo y consagra la libertad religiosa y el tratamiento igualitario de todas las confesiones. Reconoce la sentencia de manera pionera que la estricta neutralidad estatal en materia religiosa es la única forma de que los poderes públicos aseguren el pluralismo y la coexistencia igualitaria y la autonomía de las distintas confesiones religiosas.

La sentencia sintetizó en cinco las diversas formas como la teoría política ha presentado las relaciones Iglesia-Estado.

1. Estados confesionales sin tolerancia religiosa que establecen una religión oficial cuyos contenidos son jurídicamente obligatorios. Prohíben o discriminan las religiones diferentes a la oficial. Ejemplos son los estados cristianos medievales, las monarquías absolutas y algunos países musulmanes.

2. Estados confesionales con tolerancia o libertad religiosas en los cuales existe una religión oficial, pero no se rechazan las demás religiones. La existencia de una religión oficial no implica que sus contenidos normativos se vuelvan mandatos jurídicos obligatorios para todos. Dos variantes: 2.1) las religiones diversas a la oficial son toleradas sin plena libertad de ejercicio. Ejemplo: el Estatuto Albertino Italiano de 1870 establecía que la religión católica era “la única religión del Estado. Los demás cultos ahora existentes son tolerados conforme a las leyes”. 2.2) El carácter oficial de una religión coexiste con una plena libertad religiosa y ausencia de discriminación. Ejemplos: en Inglaterra, la religión anglicana tiene carácter oficial, pero hay plena libertad religiosa. Israel es una nación religiosa tolerante, pues, si bien el judaísmo es su religión oficial, en principio se protege la libertad religiosa de todas las confesiones.³⁹
3. Estados de orientación confesional o de protección de una religión determinada en los cuales, si bien el Estado no necesariamente establece una religión oficial, procura un régimen jurídico que reconozca el hecho social e histórico del carácter mayoritario de una o más confesiones religiosas a las cuales les confiere cierta preeminencia. Ejemplos: los actuales ordenamientos constitucionales en España e Italia, pues, aunque hay plena libertad religiosa y no se establece una religión oficial, se reconocen prerrogativas al catolicismo.
4. Estados laicos con plena libertad religiosa. No hay una religión oficial y los sistemas jurídicos no tienen influjo alguno de instituciones propias de alguna confesión. Existe entonces una estricta separación entre las Iglesias y el Estado porque la propia consagración de la

³⁹Dworkin, 2006.

normativa constitucional de naturaleza axiológica y principialista establece la igualdad entre todas las confesiones religiosas. Se reconoce el hecho religioso y se protege la libertad religiosa, pero desde un principio de neutralidad positiva y negativa por parte del Estado. Ejemplos: Estados Unidos, Francia y Turquía.⁴⁰

5. Estados ateos que toleran las prácticas religiosas que no se oponen con las seculares u oficiales, pero no garantizan jurídicamente la libertad religiosa ni la libertad de cultos. Pueden presentarse diversos grados de hostilidad hacia los fenómenos religiosos.⁴¹

La tercera fue la forma como se dio la relación Iglesia-Estado bajo la Constitución de 1886.⁴² Desde la reforma liberal del Acto legislativo 1 de 1936 se había consagrado la libertad de conciencia, pero, como vimos, el preámbulo de la Constitución de 1886, aprobado por el plebiscito de 1957, señalaba que una de las bases de la unidad nacional era la religión católica, apostólica y romana como la de la nación, y que como tal los poderes públicos la protegerán. La Constitución de 1886 garantizaba la libertad de cultos, pero la subordinaba al culto cristiano.

La cuarta es como acontece bajo la Constitución de 1991.⁴³ La diferencia entre el Estado laico con libertad religiosa y el ateo es que aquél

⁴⁰En Francia y Turquía se prohíbe que los estudiantes lleven turbante en las escuelas públicas, mientras que en Estados Unidos se permite el uso libre de símbolos y vestimentas propias de las religiones.

⁴¹Sentencia C-350 de 1994.

⁴²“El Constituyente de 1991 abandonó el modelo de regulación de la Constitución de 1886 —que consagraba un Estado con libertad religiosa pero de orientación confesional por la protección preferente que otorgaba a la Iglesia católica— y estableció un Estado laico, con plena libertad religiosa, caracterizado por una estricta separación entre el Estado y las Iglesias, y la igualdad de derecho de todas las confesiones religiosas frente al Estado y frente al ordenamiento jurídico” (Sentencia C-350 de 1994).

⁴³En Colombia, la ley 133 de 1994, en su artículo 2º, prohíbe el establecimiento de una religión oficial. Éste también es el caso de Estados Unidos, cuya Constitución consagra en la primera enmienda la libertad de cultos y la prohibición al Congreso de establecer una religión oficial. Sobre este punto, véase, entre una in-

reconoce el fenómeno religioso y protege la libertad de cultos sin favorecer alguna confesión religiosa en particular pero sin negar la importancia de las distintas confesionalidades para miembros de la comunidad. En un Estado laico se protege entonces, al mismo tiempo, a las personas el pluralismo de sus ideologías y concepciones del mundo y del buen vivir, y a las diversas Iglesias su autonomía y la igualdad jurídica entre ellas. “Así como el Estado se libera de la indebida influencia de la religión, las organizaciones religiosas se liberan de la indebida injerencia estatal”.⁴⁴

En la sentencia C-027 de 1993 (M.P.: Simón Rodríguez), se analizó la relación entre el Estado y la Iglesia católica conforme a las disposiciones constitucionales relevantes. La Corte acumuló varias acciones públicas que demandaban la declaratoria de inconstitucionalidad de la ley 20 de 1974 que aprobaba un concordato entre Colombia y la Santa Sede.⁴⁵ La sentencia declaró inconstitucional parte de la normativa concordataria porque violaba la libertad religiosa y el principio de igualdad en el contexto de las Iglesias y confesiones religiosas, toda vez que representaban un trato privilegiado por parte del Estado a la Iglesia católica. El artículo 11 establecía la contribución del Estado con fondos del presupuesto nacional al sostenimiento de planteles católicos y el artículo 12 obligaba incluir en los establecimientos oficiales enseñanza y formación religiosa según el magisterio de la Iglesia.

gente bibliografía, Post, 2012. Éste también es el caso de Francia, cuya Constitución de 1958 consagra en su artículo 2º que es una República indivisible, laica, democrática y social. Véase Gunn, 2004.

⁴⁴Sentencia C-350 de 1994.

⁴⁵Esta ley había dejado sin efectos el concordato suscrito en Roma el 31 de diciembre de 1887 (recién aprobada la Constitución de 1886) y aprobado por la ley 35 de 1888. En virtud de este concordato, la Iglesia no sólo recobró la libertad e independencia que le habían sido menguadas con el triunfo de los liberales que proclamaron la Constitución de 1863, sino que se le atribuyeron nuevas y amplias prerrogativas en asuntos como el registro civil de las personas y la educación pública.

De otra parte, declaró conforme a la Constitución el artículo 1º, que declara que la religión católica es un elemento fundamental del bien común, lo cual no implica que otras confesiones religiosas también manifiesten que se ponen al servicio de esta comunidad como elemento de ventura y bienaventuranza; la excepción a prestar el servicio militar por parte de los ministros de la Iglesia católica, en el entendido de que dicha excepción cobija también a los ministros de todas las confesiones religiosas reconocidas por el Estado;⁴⁶ y el artículo 24, que exceptúa del pago de impuestos los edificios de culto, curias diocesanas, casas episcopales y seminarios. En lugar de retirar la excepción tributaria, la extendió a todas las Iglesias porque, apuntó la sentencia, sería inequitativo exigir el cobro de tales impuestos a las Iglesias que sostienen sus lugares de culto con dineros de los feligreses, puesto que éstos tributan ya por su propio patrimonio, de forma que de aceptarse el gravamen sobre los inmuebles de la respectiva congregación, se estaría consagrando un doble tributo.

La sentencia precisa el carácter laico, no ateo, del Estado, pues señala que con la declaratoria de inconstitucionalidad no se está afirmando que los hijos de familias católicas no puedan recibir educación religiosa.

Mas lo que se censura frente al nuevo Estatuto Constitucional, es que compulsivamente sea ésa la única enseñanza que deba impartirse en los centros educativos del Estado, sin que se dé opción al alumnado de recibir la de su propia fe, o de no recibir ninguna [...] A la Iglesia Católica habrá de dárse-

⁴⁶Esta doctrina ha sido seguida en sentencias como la T-568 de 1998 (M.P.: Eduardo Cifuentes), en la cual se tutelaron los derechos de un miembro del culto menonita que estaba cursando estudios para ordenarse como ministro de esa Iglesia, no obstante que había sido declarado remiso por el ejército. Sostuvo la sentencia que todas las congregaciones se encuentran en capacidad de crear centros de preparación religiosa para sus fieles y que todos los estudiantes de estos centros tienen derecho al aplazamiento en la prestación de su servicio. En la C-511 de 1994 (M.P.: Fabio Morón), la Corte revisó la constitucionalidad de diversas normas que regulaban el servicio militar obligatorio y, reiterando la Ratio de la sentencia C-027 de 1993, rechazó la posibilidad de reconocer un tipo de objeción de conciencia al servicio militar.

le el espacio religioso en los establecimientos del Estado, lo mismo que a las demás religiones, dejando en todo caso en libertad a los estudiantes que no quieran recibir instrucción religiosa alguna, con lo cual se conseguiría colocar en el mismo plano de igualdad a todas las confesiones, pues se satisfaría el interés religioso de los estudiantes según sus propias creencias y no se obligaría a nadie a recibir cátedra religiosa.⁴⁷

En relación con los alcances y límites de la acción estatal en el desarrollo de sus funciones constitucionales y legales, la Corte ha estructurado una sólida subregla relativa al alcance de los principios de pluralismo y diversidad religiosa, y a los derechos de libertad religiosa y de cultos. En la sentencia C-152 de 2003 (M.P.: Manuel José Cepeda), estableció un estándar de constitucionalidad, consistente en cinco criterios, para determinar si alguna norma vulnera en efecto los principios de pluralismo religioso y la separación Iglesia-Estado.⁴⁸ Para estar en conformidad con la Constitución, las regulaciones religiosas no pueden: 1) establecer una religión o Iglesia oficial, 2) identificar explícitamente al Estado con una determinada religión o Iglesia, 3) determinar la realización oficial por parte del Estado de actos de adhesión a una religión o Iglesia particular, incluso si son simbólicos, 4) determinar la toma de decisiones por parte del Estado que tenga objetivos religiosos o que expresen preferencias por alguna religión o Iglesia particular, 5) adoptar políticas o acciones cuya manifestación práctica sea promover, beneficiar o perjudicar alguna religión o Iglesia determinada.⁴⁹

⁴⁷Sentencia C-027 de 1993: 159.

⁴⁸La sentencia incluye breves pero interesantes referencias al Derecho comparado (Estados Unidos, Alemania, Francia) que ilustran las formas como los constitucionales han establecido el influjo del principio de laicidad en la práctica de las instituciones estatales. Véase fundamento jurídico 4.4.2.

⁴⁹En esta sentencia se resolvió que denominar “Ley María” a una ley de la República expedida por el Congreso no violaba la Constitución.

En esta sentencia C-152 de 2003,⁵⁰ se analizó la demanda de inconstitucionalidad contra la ley 755 de 2002, llamada “Ley María”, pues presuntamente desconocía principios de orden constitucional relacionados con la laicidad. Toda vez que el título de una ley no tiene contenido normativo, la Corte empieza preguntándose si puede ser objeto de control constitucional. La respuesta afirmativa se sustenta en el valor que tiene como criterio interpretativo del articulado de la propia ley. Si una ley se titula de forma contraria a la Constitución, podría orientar una interpretación igualmente inconstitucional, por lo cual debe ser eliminado su título como cualesquiera otras expresiones de la ley.

En Colombia las leyes pueden tener títulos, los cuales deben someterse a determinados límites, a saber, la no discriminación, pues no pueden plantear referencias prohibidas para diferenciar entre personas (raza, orientación sexual, pensamiento político, etcétera.); la no sustitución del número y la descripción general del contenido de la ley, pues se trata de exigencias establecidas por el Reglamento del Congreso; la relación directa con el contenido de la ley;⁵¹ y la no concesión de reconocimientos, privilegios u honores a una persona específica, pues de esto se ocupan las leyes especiales de honores.

De lo que se trata en esta sentencia, respecto del principio de laicidad, es si titular una ley como “Ley María” vulnera dicho principio, así como la normativa constitucional de pluralismo y diversidad cultural. No es admisible dispensar un trato preferente a alguna de las Iglesias reconocidas por el Estado debido al principio de la igualdad, consagrado en general en el artículo 13 que prohíbe la discriminación por razones religio-

⁵⁰ Esta sentencia reiteró las razones de las decisiones en las sentencias C-568 de 1993 y C-350 de 1994.

⁵¹ La correspondencia del título de las leyes con su contenido se encuentra establecida expresamente en el artículo 169 constitucional y en los artículos 193 y 194 del reglamento del Congreso.

sas, y consagrado, igualmente y en particular, en el artículo 19 conforme al cual las confesiones e Iglesias son igualmente libres. ¿Se promueve entonces la religión católica al titular una ley como “Ley María”?⁵²

En el primer debate al proyecto de ley se propuso denominarla “Ley María” para “rendir un homenaje a las madres colombianas, a la madre eterna y a la pequeña María cuyo nacimiento ha inspirado todas las recientes manifestaciones de apoyo a este proyecto y a la defensa del derecho preferente de los niños colombianos”.⁵³ Toda vez entonces que el nombre “María” puede asociarse a la madre de Jesús, es constitucionalmente imperativo analizar si titular una ley con esta expresión vulnera el principio de laicidad y el pluralismo religioso.

En sustento de la declaratoria de constitucionalidad, la Corte se valió de los criterios erigidos, por lo cual debe analizarse si el título de la ley implica la adhesión a una determinada religión, tiene una finalidad religiosa o posee una connotación religiosa única y necesaria. La respuesta afirmativa a alguna de estas tres cuestiones conllevaría a la declaratoria de inconstitucionalidad del título de la ley. La finalidad que se establezca con la norma constituye el criterio para determinar la división entre las acciones estatales constitucionalmente permitidas o prohibidas en materia religiosa.

Para responder negativamente a las tres cuestiones, la Corte afirma que, debido a que son tres los propósitos del título (homenajear a las madres, a la madre eterna y a una recién nacida de nombre María), no se verifica una

⁵²Puede traerse a colación la declaratoria de inconstitucionalidad del artículo 2º de la ley 1º de 1952 que ordenaba al presidente de la República consagrar el país al Sagrado Corazón de Jesús (sentencia C-350 de 1994).

⁵³*Gaceta del Congreso*, 2001. “La pequeña María” era la recién nacida hija de un conocido periodista, Juan Lozano Ramírez, quien era además consejero presidencial para la Familia, la Mujer y la Niñez, y fue un promotor de la licencia de paternidad.

ventaja a favor de determinada religión. En la sentencia se acudió en sustento a la ponencia para primer debate del proyecto de ley, pues estableció que el título no tuvo como propósito la mención a la “madre de Cristo”, por lo cual el propósito del título no fue promover la fe cristiana. No puede deducirse del título una identificación formal y explícita del Estado con la religión católica. La expresión “madre eterna” no vulnera el pluralismo religioso porque no hace referencia expresa a la madre de Cristo, sino que para muchos está más bien asociado a cosmovisiones para las cuales la tierra es la madre eterna en tanto partera de todo lo existente en el planeta. Finalmente, debido a que tampoco era el fin exclusivo del título homenajear a una persona natural sino una forma de promover la ley a partir de su identificación con un nombre ampliamente difundido en Colombia, la Corte no encontró objeción en ese punto.

En la sentencia más reciente que recurrió en sustento del análisis constitucional al principio de laicidad, se reiteró la importancia de resguardar este principio y la normativa sobre pluralismo y libertad de cultos. Se trata de la revisión que la Corte realizó al fallo de un juez laboral del circuito de Cali, capital del Departamento del Valle del Cauca, sobre pensiones y protección de la seguridad social y del mínimo vital, en el cual se le negó una acción de tutela a un adulto mayor que solicitaba la pensión de vejez. La Corte confirmó el fallo de instancia pero, en la T-453 de 2012 (M.P.: Luis Ernesto Vargas), amonestó al juez porque incluyó referencias bíblicas en los pies de página del fallo. La sola referencia a parte alguno de un texto religioso en documentos suscritos por autoridades públicas puede implicar que se suponga por parte de los destinatarios de la función de administrar justicia un sesgo fundado en creencias personales del juez y, así, dar una idea equivocada acerca de los criterios que rigen la función judicial.

La Corte prohibió expresamente entonces que en documentos públicos se incluyeran citas bíblicas. En sustento afirma la sentencia que en ejercicio de sus funciones las autoridades públicas están obligadas a respetar el principio de laicidad, el cual se materializa en la imposibilidad de adherir o promover determinada religión, o adoptar cualquier conducta que desconozca el pluralismo, la coexistencia igualitaria y la autonomía e independencia de las distintas confesiones religiosas.

NO INTROMISIÓN DEL ESTADO EN LA IGLESIA

La Corte ha sido consistente con sus doctrinas sobre el principio de laicidad y sobre la no intromisión en las cuestiones propias de cada confesión. En sentencia T-200 de 1995 (M.P.: José Gregorio Hernández), se abordó el alcance de la autonomía de la Iglesia católica en el caso de unos menores que no fueron bautizados porque uno era fruto de una relación extramatrimonial y otro de un matrimonio civil. La tutela se calificó de improcedente porque “la Iglesia no puede limitarse, corregirse u obligarse por las autoridades públicas en el desarrollo de algún aspecto de su papel espiritual. En lo que respecta en concreto a cuestiones de la esfera confesional todo está librado a sus principios y normas, que no provienen de la potestad civil y que no se deben a ella” y concluyó que la acción de tutela en el asunto examinado era del todo improcedente.

En la sentencia T-946 de 1999 (M.P.: Antonio Barrera), se abordó el caso de un recluso que interpuso tutela porque el capellán del establecimiento penitenciario se negó a officiar su matrimonio dentro del establecimiento porque la curia arquidiocesana prohíbe esta ceremonia dentro de los centros de reclusión. Le fue vulnerado entonces su derecho fundamental a la igualdad. La Corte reiteró el criterio de la autonomía e inde-

pendencia de las Iglesias y confesiones en el manejo autónomo de sus cultos y profesiones. La autoridad civil no puede entonces imponer conductas que riñan con los principios y postulados religiosos que las identifican.

La Corte, en sentencia T-1083 de 2002 (M.P.: Eduardo Montealegre), analizó el caso de un niño con parálisis cerebral que instauró una tutela contra un sacerdote católico porque le negó la comunión, aduciendo que “las personas que sufren de ese tipo de enfermedad no merecen recibirla porque son como animales y no entienden el significado del sacramento”. A juicio del accionante, tío del menor, se vulneraron los derechos a la igualdad y a la dignidad. La Corte no concedió la tutela sobre el derecho a la igualdad debido a la autonomía que existe en las comunidades religiosas, cuyo respeto es un presupuesto para proteger la libertad religiosa. Esta autonomía “implica la potestad de cada comunidad para establecer jerarquías, así como inclusiones y exclusiones, de acuerdo con su particular esquema axiológico”. Por esta razón, el Estado “no puede establecer el contenido dogmático y moral de un determinado grupo religioso. Tales dogmas y códigos morales se definen de manera autónoma, a partir del sentido que cada una de las prácticas tiene en la comunidad, en relación con su propio sistema de valores”. La Corte concedió la tutela respecto a la dignidad y ordenó al sacerdote que hiciera una ceremonia pública, en el mismo lugar de ocurrencia de los hechos, convocando a los feligreses y a los medios de comunicación, y reconociera públicamente que “trató de manera indebida e inconstitucional al menor”, así como que “los discapacitados, sin considerar la causa o condición de la discapacidad, no implica una situación de inferioridad que permita calificarle como un no ser humano o como un ‘animalito’”.

En sentencia T-998 de 2002 (M.P.: Jaime Córdoba), la Corte negó tutelar los derechos fundamentales al debido proceso y al acceso a la administración de justicia de una mujer a la que le habían sido presuntamente vulnerados por el Tribunal Eclesiástico Regional de Cali que se negó a recibirle la demanda de nulidad de matrimonio católico. El fundamento de la Corte fue el reconocimiento estatal a la independencia y autonomía de las autoridades eclesásticas respecto de las autoridades civiles, razón por la cual en materia de procesos de nulidad de matrimonio católico sólo puede reconocer los efectos civiles generados por la sentencia definitiva que declare la nulidad.

DERECHO FUNDAMENTAL A LA LIBERTAD RELIGIOSA

En sentencia T-379 de 2009 (M.P Jorge Ignacio Pretelt), se tuteló el derecho fundamental a la libertad religiosa de una persona que fue despedida por no trabajar los sábados debido a que pertenecía a la Iglesia Adventista, cuyos feligreses practican el “Sabath”. Aunque la libertad de cultos no es un derecho absoluto, como ninguno en una democracia constitucional, las limitaciones o restricciones cuando se enfrenta con otros derechos o principios deben ser razonables y objetivas. Para la Corte, la sanción consistente en el despido por no trabajar el sábado no es razonable, toda vez que afecta el núcleo esencial del derecho fundamental a la libertad de cultos. La Corte encontró que este derecho incluye tanto el poder profesarlo como el respetar las prácticas que comprende el ejercicio del culto.

En similar sentido, los padres de un menor, miembros de la Iglesia Evangélica Central de Quibdó, presentaron acción de tutela contra el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES)

porque había violado sus derechos fundamentales a la libertad de cultos, a la libertad de conciencia y a la igualdad, al no autorizar en un día distinto del domingo la realización del examen de Estado para el ingreso a la educación superior. Para esta Iglesia, el domingo es el día de Dios y sus miembros deben abstenerse de realizar cualquier trabajo que no sea de caridad. La decisión de primera instancia tuteló los derechos fundamentales a la libertad de culto y a la igualdad del hijo de los accionantes, pero en segunda instancia se revocó el fallo por considerar que no existe vulneración de derechos fundamentales. La Corte, en sentencia T-493 de 2010 (M.P.: Jorge Ignacio Pretelt), revocó el fallo de segunda instancia y confirmó el fallo de primera al considerar que, en efecto, se debían tutelar en este caso tanto el derecho fundamental a la libertad de culto, porque su núcleo esencial implica permitir la comunicación con el ser superior y realizar por tanto actividades espirituales, como el derecho fundamental a la igualdad, porque en casos analogizables anteriores la Corte había procedido de esta forma. La entidad tutelada debía entonces autorizar la presentación del examen un día diferente.

En la sentencia T-832 de 2011 (M.P.: Juan Carlos Henao), se abordó el principio de laicidad respecto de la imposibilidad de que las instituciones educativas restrinjan la libertad religiosa de sus estudiantes o los obligue a actuar contra su conciencia. Una escuela en el Departamento del Chocó exigía en uno de sus programas educativos que las mujeres utilizaran pantalón como parte del uniforme. La Corte ordenó modificar el manual de convivencia en este punto porque, además de restringir el libre desarrollo de la personalidad y el derecho a la educación, esta exigencia restringe el ejercicio de la libertad religiosa de las estudiantes feligresas de la Iglesia Pentecostal, que no usan esta prenda de vestir. El carácter laico del Estado implica su neutralidad frente a la promoción de

cualquier religión, e incluso la posibilidad de no tenerla. La ley 133 de 1994, en su artículo 4º, preceptúa que la única manera de limitar esta garantía es, entre otras, cuando sea necesario para proteger las libertades públicas y los derechos fundamentales de otras personas. A partir de una ponderación, se resolvió que esta medida afectaba derechos de una parte de la población estudiantil, mientras que al mismo tiempo no era necesaria para garantizar los fines pedagógicos de la institución.

PRINCIPIO DE LAICIDAD Y JUSTICIA ORDINARIA

Finalmente, el principio de laicidad también ha sido receptado por la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia, en particular por la sala penal. En sentencia 30316 de 2012 (M.P.: Julio Enrique Socha), se afirmó que los operadores judiciales que intervienen en un proceso penal no pueden involucrar en sus decisiones creencias particulares, religiosas o de ningún tipo, sino que deben guiarse sólo por las razones del derecho. Un juez de primera instancia había condenado a una pena de 30 años a dos personas por homicidio. El fundamento probatorio fueron unos libros con versos satánicos que se encontraron en sus respectivas residencias. El Tribunal revocó la sentencia y absolvió a las dos personas al considerar que las pruebas no tenían sustento racional. La Corte confirmó la sentencia del Tribunal al determinar que el crimen no ocurrió en un sacrificio, sino que fue cometido por un hermano de la víctima. “El Estado no debe intervenir en asuntos religiosos y, a su vez, posturas de esta índole no pueden ser parte de la cuestión pública, ni mucho menos justificar los actos políticos, los conceptos jurídicos o las decisiones judiciales”.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Lentamente, humanamente, nos están reconociendo esa diversidad del pueblo colombiano y ante esa diversidad [...] cada uno podemos tener nuestros dioses. En eso nos compaginamos, creo que Dios no es solamente para unos, sino de cada uno de acuerdo a nuestras creencias.

LORENZO MUELAS⁵⁴

De conformidad con el Informe Internacional sobre Libertad Religiosa del Departamento de Estado de Estados Unidos, de 2012, en numerosos países no se protegen a las minorías contra la discriminación social y la violencia, y sigue siendo una práctica generalizada la restricción a las libertades para elegir y practicar una fe, cambiar de religión, difundir las creencias y prácticas religiosas o rechazar la religión. En el capítulo sobre Colombia, se señala que la Constitución de 1991, así como leyes y políticas que se han expedido desde su promulgación, protegen la libertad religiosa y, en la práctica, el gobierno la respeta.⁵⁵

En este sentido, puede reconocerse la importancia de la sólida subregla,⁵⁶ integrada por numerosas sentencias que han reafirmado el

⁵⁴Lorenzo Muelas, miembro de la Asamblea Nacional Constituyente por los indígenas. Frase citada en las sentencias C-350 de 1994 y T-332 de 2004.

⁵⁵Fue en su momento criticado el Decreto 4500 de 2006, expedido por el presidente Álvaro Uribe Vélez, porque obliga a las instituciones de educación pública a dictar clases de religión.

⁵⁶En el lenguaje de Alexy, se trata de “normas adscriptas”. La forma como un tribunal constitucional desmonopoliza la creación legislativa de derecho y como realiza la concreción de los principios constitucionales que por su propia naturaleza son indeterminados es estableciendo “normas adscriptas” (Alexy, 1993: 66-72) o, como se denominan en Colombia: “subreglas jurisprudenciales” (sentencias: T-438 de 1996, T-606 de 1997, T-450 de 2001 y T-137 de 2003). Una norma es adscripta porque, a pesar de no estar establecida directamente por una disposición constitucional, es posible adscribirla argumentativamente a una norma o a un grupo de normas a partir de una interpretación sistemática de la Constitución. Una norma adscrita de derecho fundamental es aquella que, dada una determinada relación de fundamentación, se adscribe a normas existentes en las disposiciones constitucionales. La *ratio* de una sentencia es la parte donde se consagran los argumentos que constituyen la base para la decisión y donde se realiza la formulación general del principio que la fundamenta.

valor de la coherencia en el precedente judicial, que en casos concretos o de control abstracto de constitucionalidad ha mantenido separado al Estado de la Iglesia, reivindicando así el principio de laicidad. La Corte Constitucional ha relacionado y armonizado la invocación constitucional a Dios, con el pluralismo estatal y su naturaleza no confesional. Debido a que la Constitución confirió igual valor jurídico a todas las confesiones, los organismos estatales deben mantener su neutralidad en materia religiosa.⁵⁷ Aunque la Corte ha reconocido que el Estado y sus autoridades deben proteger las religiones como derechos individuales y colectivos trascendentes,⁵⁸ ha sido estricta en mantener la separación entre la Iglesia, de cualquier confesión, y el Estado.

El Estado colombiano es laico, mas no ateo o agnóstico, porque para la garantía y el goce efectivo de la libertad de conciencia, religión y culto, los organismos del Estado deben también proteger las actividades confesionales propias de las distintas Iglesias. Los límites infranqueables que ha establecido la jurisprudencia al respecto son: las funciones públicas ni pueden basarse en actividades propias de una determinada Iglesia ni tampoco pueden fusionarse con las actividades propias de las instituciones religiosas; los organismos del Estado pueden promover o respaldar manifestaciones religiosas si al mismo tiempo tienen un claro carácter de

No es sólo entonces la razón del caso *sub-examine*, sino un elemento en una subregla para la resolución de casos futuros conforme al principio de igualdad entre las personas y de coherencia judicial. Sólo la *ratio* constituye precedente y sólo esta parte de la sentencia tiene fuerza vinculante general para todos los casos futuros pertinentes. La *ratio* establece por sí misma una regla clara que, además, cuenta con un grado de especificidad suficiente como para establecer los supuestos a los cuales debe aplicarse a nuevos casos en tanto precedente vinculante. La *ratio* igualmente debe responder con precisión al problema jurídico que plantea el caso. Se identifica en una sentencia porque es donde se interpreta la Constitución, o la norma pertinente al caso y, sobre todo, porque es donde se fundamenta el caso concreto.

⁵⁷Sentencia C-350 de 1994.

⁵⁸Sentencia C-088 de 1994.

manifestación cultural para una comunidad de personas;⁵⁹ no es admisible incluso la práctica equitativa de programas que incentiven todas y cada una de las religiones reconocidas por el Estado, pues, aunque no se favorecería así a una religión en particular, y con ello no se vulneraría el principio de igualdad, se vulnera, en efecto, la neutralidad que el Estado en virtud del principio de laicidad debe conservar respecto de las confesiones religiosas.

Ha sostenido con elocuencia la Corte que: “No existe democracia donde se acallen violentamente las ideas; no hay república pluralista donde se niegue la diversidad o se imponga la intolerancia; tampoco será posible la participación democrática y pluralista cuando una concepción o credo oficial desde el poder restringe los derechos y libertades cuya protección corresponde precisamente a la autoridad”.⁶⁰

En este sentido, el criterio que ha servido para evaluar la adecuación constitucional de normas que de alguna forma promueven una determinada confesión, le otorgan beneficios o privilegios, o la vinculan con los organismos del Estado, radica más que en su carácter de confesión mayoritaria o numerosa en la comunidad, en el hecho de que pueda verificarse la práctica como manifestación cultural. La naturaleza laica del Estado no se contrapone entonces con la reivindicación de principios propios de las diversas doctrinas religiosas que tienen asiento en la sociedad. De la sentencia C-766 de 2010, puede extractarse un test o prueba de laicidad de una política o medida, como es el hecho de que su fundamento sea secular, de suerte que su contenido religioso deberá ser

⁵⁹Dentro de los ejemplos se encuentran las Fiestas de San Francisco de Asís en Quibdó, Chocó, y las Fiestas de San Pedro en el Huila.

⁶⁰Sentencia T-403 de 1992 (M.P.: Eduardo Cifuentes). Expresión citada en las sentencias T-437 de 2004 (M.P.: Clara Inés Vargas) y C-350 de 1994.

meramente anecdótico o accidental. En adición, el apoyo estatal a una determinada política o medida con contenido religioso no viola los deberes generales de laicidad consagrados en la sentencia C-152 de 2003 si es posible determinar un sentido fuertemente cultural.⁶¹

A partir de una interpretación sistemática del principio de laicidad (principio democrático, pluralismo, tolerancia, igualdad y libertad de cultos), la Corte encontró que de la neutralidad no se deriva ni un tratamiento igual a las religiones a partir de las actividades que los organismos del Estado realicen ni un completo aislacionismo de la religión respecto de los intereses del Estado. La neutralidad resulta en efecto contraria a las actividades de patrocinio o promoción estatal de alguna religión. De la neutralidad se deriva la prohibición de que las actividades públicas tengan fundamento, sentido u orientación respecto de alguna Iglesia.

Colombia no es atea ni indiferente a los sentimientos religiosos. De hecho, la protección a la libre expresión de las creencias religiosas se observa también en algunos delitos que consagra el Código Penal, tales como la violación a la libertad religiosa, el impedimento y la perturbación de ceremonia religiosa o los daños o agravios a personas o a cosas destinadas al culto. El Estado no profesa ninguna religión y la restricción no está entonces en la práctica libre de una religión, sino en el trato inequitativo a favor de una sola por parte de los organismos del Estado o

⁶¹En Estados Unidos hay un conocido test, formulado por el magistrado Warren Burger en la opinión mayoritaria del caso *Lemon v. Kurtzman* (Sentencia de la Corte Suprema de Estados Unidos, 1971), que ayuda a decidir cuáles acciones o medidas gubernamentales violan la separación entre el Estado y la Iglesia consagrada en la primera enmienda. Conforme al “*Lemon test*”, las normas o acciones estatales: deben contar con un propósito secular, no pueden tener el efecto principal de hacer avanzar o reprimir la religión y no pueden derivar o resultar en una “excesiva implicación gubernamental” con la religión. Pueden tomarse medidas o adoptar decisiones que tengan un impacto religioso tratándose de una determinada confesión, pero si no se evidencia una identificación total entre la medida y el Estado, o una preferencia o trato discriminatorio respecto de las otras religiones.

en la vulneración de la neutralidad al vincularse con determinada práctica religiosa que no tenga igualmente naturaleza cultural. La Corte desde el principio de su jurisprudencia ha declarado la importancia de respetar la exteriorización efectiva de las distintas convicciones religiosas mediante, entre otros, publicaciones e implementación de centros educativos o de difusión de sus principios, que permitieran no sólo dar a conocer, sino también enseñar el valor particular de su doctrina para la ordenación de la sociedad y la orientación de la vida humana.

En este sentido, la única interpretación válida del artículo 2º constitucional es que “todas las creencias de las personas son respetadas por el Estado, cualquiera sea el sentido en que se expresen o manifiesten, y que el hecho de que no sea indiferente ante los distintos sentimientos religiosos se refiere a que pueden existir relaciones de cooperación con todas las Iglesias y confesiones religiosas por la trascendencia inherente a ellas mismas”.⁶² Sólo en el entendido del respeto a la igualdad en todos los órdenes resulta admisible otorgar tratamientos jurídicos favorables a Iglesias y confesiones religiosas. Las diferentes Iglesias deben tener igual oportunidad de participación en instancias de decisión, igual autonomía y oportunidad de brindar enseñanza religiosa en establecimientos públicos o privados, así como iguales beneficios tributarios y aquéllos de la objeción de conciencia al servicio militar. De la línea jurisprudencial se deriva igualmente que las Iglesias tienen el derecho a decidir si entablan relaciones con el Estado.

La laicidad estatal es una garantía para respetar los principios que sustentan el Estado social y democrático de derecho, fundado en la dignidad de la persona y de conformidad con el respeto por la igual oportu-

⁶²Sentencia C-088 de 1994. Criterio reiterado en las sentencias C-350 de 1994 y C-766 de 2010.

nidad de participación en las decisiones que afectan la comunidad.⁶³ La garantía a valores constitucionales como la tolerancia y la pluralidad implican que no puede brindársele a una determinada confesión, por mayoritaria que sea, una mayor oportunidad participativa para imponer su visión y el valor de su doctrina sobre la oportunidad de participación de cualquier otra confesión. Ningún organismo estatal puede interceder a favor de la mejoría en las condiciones de difusión de una determinada religión. Tienen entonces el deber de no promover o patrocinar alguna confesión.⁶⁴

Sobre la no interferencia de la Iglesia en la orientación de la política pública, pero también sobre la interferencia del Estado en la regulación de las prácticas de cada confesión, conviene señalar que no sólo los laicos o ateos, sino también los creyentes, deben defender el principio de laicidad. En el estado constitucional de derecho ni pueden tomarse decisiones jurídicas o políticas públicas que favorezcan a una determinada confesión religiosa, ni pueden fundamentarse decisiones o políticas en las creencias o los dogmas religiosos. El principio de laicidad no sólo protege a los organismos del Estado de la indebida injerencia religiosa, sino también a las religiones de la interferencia del poder en la difusión de su fe. Cuando el emperador Constantino convirtió el cristianismo en la religión oficial del Imperio, en el siglo IV, lo afectó en lugar de beneficiarlo debido a que la espiritualidad y el compromiso con la justicia, propios de la enseñanzas de los profetas y del mismo Cristo, fueron sustituidos por el compromiso con el poder.⁶⁵ Además, el cristianismo dejó de prosperar por el sano ejemplo espiritual y empezó a imponerse por la fuerza. El

⁶³Sentencia C-1175 de 2004.

⁶⁴Sentencia C-766 de 2010.

⁶⁵West, 2004.

cristianismo verdaderamente genuino, que era el profético, fue debilitado por el “cristianismo Constantino”.⁶⁶

El neoconstitucionalismo colombiano reformuló radicalmente el diseño público-institucional de la Regeneración, en tanto movimiento político e ideológico que sustentó la proclamación y el desarrollo de la Constitución de 1886; estableció la religión Católica como de la Nación. Como recuerda la sentencia C-350 de 1994, desde los mismos debates en el interior de la Asamblea Nacional Constituyente, se planteó que la referencia a Dios en el preámbulo era una invocación compatible con la pluralidad de creencias religiosas y no el llamado a un Dios o a un credo en particular. La entrada en vigencia (sobre todo jurisprudencialmente) de la Constitución de 1991 introdujo una reforma radical del régimen establecido en la Constitución de 1886 respecto de la concepción del Estado y su relación con las distintas Iglesias, sobre todo frente a los alcances de los derechos a la libertad religiosa y de cultos.⁶⁷ En 1991 se optó por la laicidad, como alternativa a la consagración católica de la nación colombiana, en tanto opción jurídico-política que sustenta un principio distinto a la confesionalidad como modelo ideológico. Se acogió en consecuencia, desde la consideración de la importancia del pluralismo, la libertad religiosa.

En este contexto, habría que objetar la ofensiva conservadora en la configuración del Derecho constitucional colombiano. Así, intérpretes periodísticos de la Constitución han sostenido que, debido a la invocación a la protección de Dios en el preámbulo, es un texto teísta. Esta alusión a Dios, de un lado, tiene un carácter general y no se refiere a una Iglesia en particular y, de otro, no consagró confesional al país sino que

⁶⁶*Idem.*

⁶⁷Sentencia C-350 de 1994.

expresó, de conformidad con el artículo 19, que las creencias religiosas son un valor constitucional protegido.⁶⁸

Muchas de las discusiones jurídicas y políticas surgen por interpretar selectiva y acomodaticiamente alguna disposición constitucional, que se toma de manera aislada de otras disposiciones y, sobre todo, sin consideración de los pilares ideológicos en los que se estructura el texto constitucional establecidos en el preámbulo, los principios y en el catálogo de derechos.

El método interpretativo histórico, conforme al cual el significado de la Constitución debe extraerse del mismo sentido con el cual fue redactada por los constituyentes, presenta una elemental dificultad. Toda vez que la Constitución fue redactada por un cuerpo colegiado de diversas e incluso divergentes tendencias políticas e ideológicas, resulta imposible reconstruir el sentido de alguna disposición apelando a la voluntad del constituyente como si fuera una sola, y además uniforme. La lectura literal tampoco permite obtener una respuesta satisfactoria porque la adscripción a la figura de Dios en el preámbulo no especifica una confesión particular (cristianismo, budismo, hinduismo, islamismo, judaísmo...) ni prioriza una sobre las otras; simplemente realiza una enunciación general a la figura de Dios. Es entonces una mera enunciación porque no prescribe taxativamente nada.

La nueva relación que entabló la Constitución de 1991 entre el Estado y las Iglesias en general, y la católica en particular, preceptúa entonces que en la estructuración del orden social no se contará con el auxilio o fundamento de una determinada concepción de la confesionalidad. Mientras que antes diversa normativa debía ajustarse a los mandatos de la

⁶⁸Sentencia C-350 de 1994.

religión católica, ahora la religión debe ajustarse a los mandatos de la Constitución, conforme han sido interpretados por la Corte, toda vez que la libertad y la igualdad religiosas se convirtieron en derechos fundamentales. El medio para lograr un orden social justo, como lo señala la sentencia C-088 de 1994, no es ya entonces el respeto irrestricto a los dogmas de la Iglesia, sino el respeto al pluralismo y a la libertad religiosa, los cuales se fundan en el legítimo ejercicio de los derechos constitucionales y en el cumplimiento de los fines del estado social y democrático de derecho.

FUENTES CONSULTADAS

- ALEXY, Robert (1993), *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BARRETO, Antonio (2011), *Venturas y desventuras de la Regeneración. Apuntes de historia jurídica sobre el proyecto político de 1886 y sus transformaciones y rupturas en el siglo XX*, Bogotá, Facultad de Derecho-Universidad de los Andes.
- BOTERO, Catalina (2006), *La acción de tutela en el ordenamiento constitucional colombiano*, Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura.
- BURLEIGH, Michael (2005), *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, Nueva York, Harper Collins Publishers.
- CEPEDA, Manuel José (coord.) (1992), *La tutela: materiales y reflexiones sobre su significado*, Bogotá, Presidencia de la República.
- CHIASSONI, Pierluigi (2013), *Laicidad y libertad religiosa*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Colección Cuadernos “Jorge Carpizo”, 10).

- DWORKIN, Ronald (2006), “Religion and Dignity”, en *Is Democracy Possible Here?* Princeton, Princeton University Press.
- ESGUERRA, Juan Carlos (2004), *La protección constitucional del ciudadano*, Bogotá, Legis.
- Gaceta Constitucional* (1991), núm. 82, 25 de mayo.
- Gaceta del Congreso* (2001), núm. 465, 19 de septiembre.
- GARCÍA JARAMILLO, Leonardo (2012), “Logros y desafíos de una democracia constitucional en construcción”, en Stefan Jost (ed.), *20 años de la Constitución colombiana: Logros, retrocesos y agenda pendiente*, Bogotá, Konrad Adenauer Stiftung, pp. 65-80.
- GUNN, Jeremy (2004), “Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France”, *Journal of Church and State*, vol. 46, núm. 1.
- HAMBURGER, Philip (2004), *Separation of Church and State*, Cambridge, Harvard University Press.
- Historia crítica* (1996), Universidad de los Andes, núm. 12, enero-junio, Colombia, disponible en <http://historiacritica.uniandes.edu.co/indexar.php?c=Revista+No+12>
- KURU, Ahmet T. (2007), “Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion”, *World Politics*, vol. 59, núm. 4.
- LANDAU, David (2010), “Political Institutions and Judicial Role in Comparative Constitutional Law”, *Harvard International Law Journal*, vol. 51, núm. 2.
- Ley estatutaria 133 (1994), “Por la cual se desarrolla el Derecho de Libertad Religiosa y de Cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política”.

- NOGUERA FERNÁNDEZ, Albert y Marcos Criado de Diego (2011), “La Constitución colombiana de 1991 como punto de inicio del nuevo constitucionalismo en América Latina”, *Estudios Socio-Jurídicos*, Bogotá, vol. 13, núm. 1, enero-junio.
- NORRIS, Pippa y Ronald Inglehart (2004), *Sacred and Secular: religion and politics worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OSUNA, Néstor (1998), *Tutela y amparo: derechos protegidos*, Bogotá, Universidad Externado.
- PÉREZ, Bernardita (2003), *La acción de tutela*, Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura.
- POST, Robert (2012), *Democracy, Expertise, Academic Freedom: A First Amendment Jurisprudence for the Modern State*, New Haven, Yale University Press.
- QUINCHE, Manuel Fernando (2011), *La tutela: el amparo colombiano*, Bogotá, Temis.
- RAWLS, John (2001), “The Idea of Public Reason Revisited”, en *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso (2013), *Laicidad y constitución*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Colección Cuadernos “Jorge Carpizo”, 8).
- SALAZAR UGARTE, Pedro (2006), “Laicidad y democracia constitucional”, *Isonomía*, núm. 24, abril.
- Sentencia de la Corte Suprema de Estados Unidos (1971), *Lemon vs. Kurtzman*, 403 U.S. 602.
- _____ (1963a), *Sherbert vs. Verner*, 374 U.S. 398.
- _____ (1963b), *Abington Township School District vs. Schempp*, 374 U.S. 203.
- _____ (1962), *Engel vs. Vitale*, 370 U.S. 421.

UPRIMNY, Rodrigo (2012), “La Constitución de 1991 como constitución transformadora ¿Un neoconstitucionalismo fuerte y una democracia débil?”, en Stefan Jost (ed.), *20 años de la Constitución colombiana: Logros, retrocesos y agenda pendiente*, Bogotá, Konrad Adenauer Stiftung, pp. 39-63.

VÁZQUEZ, Rodolfo (2013), *Democracia y laicidad activa*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Colección Cuadernos “Jorge Carpizo”, 14).

WEST, Cornel (2004), *Democracy Matters*, Nueva York, Penguin Books.

Sentencias de la Corte

Constitucional Colombiana

T-403 de 1992	T-200 de 1995	T-700 de 2003
C-027 de 1993	C-609 de 1996	C-1175 de 2004
C-568 de 1993	T-568 de 1998	T-379 de 2009
T-430 de 1993	T-946 de 1999	T-023 de 2010
C-088 de 1994	T-982 de 2001	T-493 de 2010
C-224 de 1994	T-998 de 2002	C-766 de 2010
C-350 de 1994	T-1083 de 2002	C-817 de 2011
C-511 de 1994	C-152 de 2003	

EDUCACIÓN PARA LA LAICIDAD, ENTRE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL*

VALENTINA PAZÉ

LAICIDAD: ¿EN QUÉ SENTIDO?

Cuando se abordan los temas de la laicidad y del laicismo, es necesario comprender el significado más o menos amplio que se asignará a esas expresiones. En sentido estricto, el laicismo puede ser entendido como la teoría de la separación del poder temporal con respecto al espiritual. En Occidente dicha teoría se ha venido desarrollando en el curso de la modernidad, a partir de las guerras de religión, y ha conducido hacia la superación gradual —frecuentemente imperfecta— del modelo del Estado confesional, que regía sobre la alianza del trono y el altar. En esta acepción, la laicidad es una posible característica de las instituciones públicas. Un Estado puede considerarse como “laico” si no se funda sobre las religiones o doctrinas oficiales; si no realiza ningún tipo de trato para favorecer alguna Iglesia y organización religiosa; si garantiza a todos la libertad de conciencia, entendida como la facultad de adherirse libremente a alguna fe o de no profesar ninguna. Referido a las opiniones de las personas o de grupos, el adjetivo “laico” se reserva a “todos aquellos que —no importando si son agnósticos, ateos o creyentes— rechazan que la política, las instituciones y la convivencia civil se fundamenten sobre bases teológicas y fideístas”.¹

*Traducción de María de Guadalupe Salmorán Villar.

¹Preterossi, 2005: 3.

En una acepción más extensa, el laicismo es una teoría más amplia respecto de la separación entre las diversas esferas del conocimiento y de la experiencia humana. Un punto de referencia infranqueable se encuentra, por cierto, en la distinción kantiana entre la ciencia, la ética y la fe, sobre la base de tres preguntas diversas: “¿qué puedo saber?”, “¿qué cosa debo hacer?” y “¿qué puedo esperar?”.² Laico será, entonces, quien no confunde el relato bíblico de la creación con una explicación científica sobre el origen de la especie humana; quien no invoca los milagros para sostener las leyes de la física y de la biología: quien no cree que una hipotética “sociedad de ateos” no estaría en condiciones de respetar las reglas fundamentales de la convivencia civil.³ Laico sería quien —creyente o no— afronta los desafíos planteados por la ciencia, la política y la ética “como si Dios no existiera”.⁴

Por último, es posible hablar de laicidad en un sentido incluso más amplio, para referirse no a una particular teoría o visión del mundo, sino a una actitud abierta a la crítica y la autocrítica, dispuesta a escuchar las razones de los otros, y a la revisión de las propias opiniones. El laico, por el hecho de que crea en Dios, en la revolución o en algún ideal de la sociedad “decente”, no pretenderá que las certezas que advierte en el plano existencial tengan el estatus de verdades, reveladas o demostradas una vez y para siempre. Lo contrario de la laicidad, así entendida, son todas las formas de dogmatismo o fundamentalismo, religioso o no; todo uso acrítico del principio de autoridad (“es la palabra de Dios” o “de Marx”); toda pretensión de poseer las verdades indiscutibles, no sujetas

²Kant, 1989: 612.

³Tesis según la cual el ateísmo conduce necesariamente a la corrupción de las costumbres —como es apuntado— y es objeto de refutación por Bayle (1979).

⁴La referencia es, naturalmente, al retrato del “cristiano adulto” trazado por Bohoeffter (1988: 439-440).

a interpretaciones ni sometidas a duda. La laicidad, así entendida, no se reduce al ejercicio de la tolerancia. Es una *forma mentis*, que puede también aquejar a quien defiende la tolerancia en el plano práctico, sin haber renunciado a la convicción íntima de poseer la verdad. Históricamente, fue precisamente de esta manera como las políticas de tolerancia religiosa comenzaron a abrirse paso en el mundo occidental, poniendo fin a las guerras religiosas: como medio para permitir la convivencia pacífica entre creyentes de fe diversas, cada una de las cuales pretende ser la única “verdadera”. El espíritu laico implica algo más: el rechazo a los dogmas y certezas indiscutibles.⁵

Entendida en su acepción más amplia, la laicidad no se refiere sólo al Estado y sus relaciones con las religiones organizadas, sino a la sociedad entera. En teoría, puede existir un Estado “laico” —por no ser confesional— que se relaciona con una sociedad muy poco “laica”, en la cual coexisten comunidades religiosas tendencialmente cerradas, fundamentalistas, conducidas por una ortodoxia rígida. Algunos imperios antiguos multinacionales y plurirreligiosos parecen corresponder a este modelo.⁶

Si por laicidad entendemos esencialmente una *forma mentis*, es claro que la sociedad civil contribuirá, en modo decisivo, a la formación de espíritus laicos, entendida, gramscianamente, como el conjunto de las instituciones y de las formaciones sociales que participan en la elaboración de las concepciones del mundo y guían las acciones de los individuos. Gramsci pensaba en los partidos políticos, en las Iglesias, en los sindicatos, pero también en la escuela, en la universidad y en los periódicos, como sujetos en competencia recíproca que buscan conquistar el

⁵El antidogmatismo y la tolerancia son, para M. Bovero, las características esenciales comunes a toda concepción laica. *Cfr.* Bovero, 2010: 270.

⁶Walzer, 1997.

consenso de las masas, “educarlas” y establecer sobre ellas una forma de hegemonía cultural. Gramsci, llamando la atención sobre la centralidad de la sociedad civil para comprender las dinámicas históricas, colocaba el acento sobre el rol decisivo del consenso en la promoción del cambio social, revalorándolo frente al instrumento de la coacción que utiliza el Estado, en última instancia, para lograr la obediencia a sus mandatos.⁷

El problema que intento abordar en este ensayo es, entonces, el siguiente: ¿cómo es posible promover la mentalidad abierta, la tolerancia y el antidogmatismo?, ¿cuál es la aportación que puede hacer el Estado a través de sus leyes, dotadas de valor coercitivo?, ¿qué rol puede jugar la escuela, pero también las asociaciones y los grupos, en los que se concreta la formación humana y cultural de las personas?, ¿cuán útil puede ser la coerción y cuánto la persuasión?

Para intentar responder algunas de estas preguntas, tomaré como observatorio privilegiado Francia, país que ha hecho de la laicidad una bandera y que se ha cuestionado mucho el tema, sobre todo en los últimos años, en virtud de la composición, cada vez más multirreligiosa y multicultural, de su sociedad. Comenzaré analizando un caso que ha provocado la discusión dentro y fuera de Europa: la controversia sobre el velo islámico, que provocó, en 2004, la adopción de una ley, todavía vigente, que prohíbe a los y las estudiantes de la escuela pública ostentar, durante las clases, símbolos atribuibles a su pertenencia religiosa.⁸

⁷Sobre la concepción gramsciana de la sociedad civil, *cfr.* Bobbio, 1990.

⁸Se trata de la *Loi n. 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, disponible en www.legifrance.gouv.fr

UNA GUERRA DE SÍMBOLOS

En Francia, el *affaire* del velo islámico es muy conocido, pero puede ser útil resumir sus etapas más relevantes. En 1989, tres jóvenes fueron expulsadas de una preparatoria de Creil por resistirse a quitarse su *hijab*: un pañuelo de seda que cubre el cabello y el cuello, dejando descubierto el rostro. El Consejo de Estado determinó que el ministro de Educación resolviera lo relativo a la compatibilidad del uso de esta vestimenta en la escuela pública con el principio constitucional de laicidad, para lo cual emitió una opinión que algunos han definido como “salomónica” y otros como “ambigua” (a mí esta última me parece la más correcta). Por un lado, la decisión del Consejo de Estado establecía que “el hecho de que los estudiantes, en las escuelas, porten símbolos mediante los cuales manifiestan su devoción a una religión no es *per se* incompatible con el principio de laicidad” por ser equivalente al ejercicio legítimo de la libertad de expresión; por el otro, afirmaba que

dicha libertad no autoriza a los estudiantes a exhibir [*arborer*] símbolos de pertenencia religiosa que, por su naturaleza, por las circunstancias en las que se utilizan —individual o colectivamente—, esto es, por su carácter ostentoso o antagonista [*revendicative*], podrían considerarse un acto de presión, provocación, proselitismo o propaganda, atentando contra la dignidad o la libertad de los otros estudiantes o de los demás miembros de la comunidad escolar, comprometiendo con ello el bienestar o la seguridad y perturbando el desarrollo de las actividades escolares o la función pedagógica de los docentes.⁹

⁹Citado en Benhabib, 2005: 136.

De hecho, el Consejo de Estado determinó —o así se ha interpretado— que la libertad de portar el velo era la regla, y que la prohibición era la excepción y se justificaba en aquellos casos en los que dichos símbolos perturbaran gravemente el desarrollo normal de la vida escolar. La responsabilidad de determinar, caso por caso, el carácter más o menos ostensible y provocador de los símbolos de pertenencia religiosa quedaba en manos de los dirigentes de la escuela.

En los años sucesivos se verificaron otras controversias en relación con el velo, en las que fueron protagonistas algunas jóvenes, cada vez más combativas y frecuentemente apoyadas por organizaciones islámicas. El Consejo de Estado intervino en múltiples ocasiones, en algunos casos anulando reglamentos escolares que habían introducido la prohibición generalizada del velo. Entre los nuevos casos de expulsiones de estudiantes, sucedió uno especialmente clamoroso. El mismo tuvo lugar en 2003, cuando se expulsó a dos hermanas de Aubervilleis por desobedecer la orden de quitarse el velo en clase. El caso es llamativo porque se trata de un par de jóvenes doblemente rebeldes: no sólo llevaban puesto el velo en contra de la voluntad de sus profesores, sino que lo hacían también en contra de sus padres. Con ello desmontaban el lugar común según el cual el velo es —en la mayoría de los casos— impuesto contra la voluntad de las jóvenes y padecido por ellas. Pasaré por alto otros detalles de este evento (entre los cuales está una circular del ministro Bayrou que introducía la distinción entre los símbolos “llamativos” y los “discretos”). En julio de 2003 se conformó una Comisión de sabios presidida por Bernard Stasi, la cual concluyó sus trabajos el 11 de diciembre de 2003, recomendando que se adoptara una ley para prohibir, en las escuelas públicas, elementares y superiores, “toda vestimenta o símbolo que ponga de manifiesto la pertenencia religiosa o política”, especificando, además, que la

prohibición debería valer exclusivamente para los símbolos religiosos “ostentosos, por ejemplo, las cruces grandes, el velo islámico y el kippà”, pero no para los “símbolos religiosos discretos, como medallas, cruces pequeñas, estrellas de David, manos de Fátima o pequeños ejemplares del Corán”.¹⁰ La ley aprobada por la Asamblea Nacional pocos meses después (en marzo de 2004), en realidad, además de omitir prudentemente hacer referencia a las pertenencias “políticas” (lo que habría despertado arduas discusiones sobre el significado, por ejemplo, de la camisa del Che Guevara), evitó aventurarse en el terreno casuístico sobre cuáles son los símbolos más o menos “discretos” y se limitó a afirmar —en el artículo 1º— que: “En las escuelas primarias, en las secundarias y en las preparatorias públicas, la ostentación de símbolos o vestimentas con los cuales los alumnos manifiestan ostensiblemente [*ostensiblement*] su pertenencia religiosa está prohibido”.¹¹ No obstante, se mantiene la ambigüedad del adverbio “ostensiblemente”, que se ubica en medio de “ostentosamente” y “visiblemente”.¹² En una especie de simulación, no se mencionaba el verdadero motivo de la discusión —el “velo islámico” usado por las mujeres magrebíes—, ya que era sustituido por una alusión, más general, a los símbolos o las vestimentas que remiten a las afiliaciones religiosas.

En torno a las conclusiones del Informe de la Comisión Stasi y sobre la ley de símbolos religiosos, los laicos se han dividido, tanto en Francia como en Italia. ¿Es justo permitir el uso del velo sobre la base del principio de la libertad de conciencia o de expresión? O bien, ¿es justo prohibirlo por considerarlo una forma indebida de ostentación de una perte-

¹⁰Cfr. Romano y Bianchi: 86-87.

¹¹*Ibidem*: 88.

¹²Cfr. Ceccanti y Mancini, 2006: 176.

nencia religiosa en un lugar público, configurándolo además como una “amenaza a los principios y valores que la escuela debe enseñar, entre los cuales está la igualdad entre hombres y mujeres”, como señala el texto redactado por la Comisión Stasi?¹³ La respuesta a esta pregunta —así formulada— parece depender, en gran medida, del significado que se les atribuya al velo y al acto de cubrirse la cabeza. ¿Es un símbolo de subordinación de la mujer?, ¿es una manifestación de la pertenencia a una confesión religiosa?, ¿es un signo político de rebelión contra el Estado laico y republicano?

Yo me plantearía preguntas ligeramente diferentes. Como quiera que se interprete el acto de ponerse el velo —seguramente provocador en este contexto— ¿debe ser un asunto para la política y para el derecho?, ¿corresponde a la política y al derecho, laicamente entendidos, indagar los motivos de quien lleva puesto algún tipo de vestimenta o el significado “objetivo” de la misma? Pero aun antes preguntémoslo: ¿es en verdad posible identificar de una vez y para siempre ese significado?, es decir, ¿podemos establecer qué cosa representa el velo islámico para toda persona que lo use?

Parto de esta última pregunta, haciendo notar que la literatura sociológica y antropológica nos previene de la tentación de pretender determinar la esencia de cualquier símbolo, atribuyéndole significados fijos y unívocos. Todavía más riesgoso es prescindir del contexto y equiparar símbolos que transmigran de un país a otro y que, bajo cielos distintos, pueden llegar a asumir significados muy diferentes.¹⁴ Para entendernos: el uso del velo en Francia por las jóvenes inmigrantes de tercera generación no tiene el mismo significado que el uso del velo en Irán o en Turquía, sin

¹³Cfr. Romano y Bianchi: 74.

¹⁴Sobre la transmigración y la resignificación de los símbolos de una cultura a otra, *cfr.* Appadurai, 1996.

contar la diferencia entre los diversos tipos de velo en boga en el mundo musulmán: desde el *hijab* del que estamos hablando, que deja descubierta el rostro, a los velos prácticamente completos, como el *chador* iraní, el *niqab* árabe y yemenita o la *burka* afgana. Por lo que hace al uso del *hijab* en la periferia parisina, una investigación sociológica ha identificado por lo menos cinco significados:

existe el velo tradicional de la madre o de la abuela, el velo impuesto por los padres a las jóvenes, el velo usado como reivindicación ante los padres que se han asimilado demasiado a las costumbres occidentales, el velo negociado con los padres para obtener permiso y poder salir una tarde con amigos occidentales y, por último, tenemos el uso del velo como un medio de defensa contra las agresiones y discriminaciones machistas, occidentales e islámicas: un uso paradójico —comenta Ida Dominjanni— porque es, de alguna manera, un uso “feminista” del estigma de la opresión.¹⁵

Hago notar que en ningún caso el *hijab* es interpretado, restrictivamente, como símbolo de adhesión a una creencia o a una ideología religiosa como el islamismo político, aunque —obviamente— pueda significar también eso. La antropóloga Ana María Rivera nos invita a leerlo en el contexto de la condición de exclusión social en la que viven los inmigrantes de origen magrebí en los suburbios-gueto de las grandes ciudades francesas (empeorado como resultado de la propagación, después del 11 de septiembre de 2001, de sentimientos racistas e *islamofóbicos*). En este contexto, el *revival* del velo, entre las jóvenes nacidas en Francia que son francesas en todos los aspectos —pero a las que se sigue haciendo referencia como “inmigrantes de segunda o tercera genera-

¹⁵Dominjanni, 2005: 172-173.

ción”— representaría un típico caso de inversión del estigma: de una reivindicación orgullosa, por parte de una minoría discriminada y humillada, de un símbolo que representa la diversidad propia. Es como si aquéllos a los que los medios en los últimos años consideran indistintamente como “musulmanes”, incluso cuando son creyentes bastante moderados,¹⁶ afirmaran: “*musulmán es bello*” como alguna vez los negros afirmaron “*black is beautiful*”. En este contexto —nos dice Ana María Rivera— no es irracional “asumir, a veces, que éste [el velo] sea un símbolo más de rebelión que de sumisión, expresión del deseo de hacerse visibles más que de hacerse invisibles.¹⁷ Que exprese “pudor u orgullo, sumisión a la voluntad divina o anhelo de emancipación, reivindicación de las tradiciones o desafío contra la sociedad mayoritaria; incluso el *hijab*, de la misma manera que los demás símbolos generacionales, puede considerarse como un emblema mediante el cual las jóvenes de origen inmigrante intentan hacerse visibles en el espacio público, del cual son generalmente excluidas o en el cual son invisibilizadas.¹⁸

Tomemos en cuenta también que la prohibición del velo probablemente ha fortalecido —y no debilitado— procesos similares de reivindicación reactiva de identidades antagónicas. La decisión de llevar puesto (o no) el *hijab*, que primero podía ser vista en un modo totalmente “inocente”, se transforma después de la prohibición en un “acto político consciente”: “un acto complejo de identificación y desafío”.¹⁹ Calificado por la cultura mayoritaria como un signo inequívoco de adhesión a la

¹⁶De una encuesta de 1995 resultaba que sólo un tercio de los musulmanes “presuntos o potenciales” residentes en Francia se declaraba creyente o frecuentaba regularmente las mezquitas. *Cfr.* Rivera, 2005: 38 (nota).

¹⁷*Ibidem*: 27.

¹⁸*Ibidem*: 29.

¹⁹Benhabib, 2005: 134.

ideología islámica, el velo tiende a convertirse sólo en aquello que se quiere ver de él, perdiendo la pluralidad originaria y la fluidez de significados, no sin consecuencias para las jóvenes estudiantes, inmersas en un conflicto más grande que ellas. “Suponer que sus acciones significan sólo un desafío religioso lanzado contra el Estado laico —señala Sheila Benhabib— limita la capacidad de estas mujeres para cuestionar el sentido de sus propias acciones e, irónicamente, las regresa a la prisión del significado de la que intentaban escapar.”²⁰

¿POR QUÉ PROHIBIR? EL PRINCIPIO DEL DAÑO

Paso ahora a la segunda pregunta: ¿la política debe indagar los motivos que exponen las estudiantes para portar el velo?, ¿puede legítimamente prohibirlo sobre la base de las conclusiones de esa pesquisa?

Un criterio para poder responder a estas preguntas puede encontrarse en el ensayo clásico *On Liberty* de John Stuart Mill. En la introducción a esta célebre obra, Mill formula un principio destinado a volverse una de las piedras angulares del liberalismo, entendido como la teoría de los límites de la intervención del Estado: el “principio del daño”. Vale la pena reproducir el texto a pesar de su extensión:

El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados, la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable

²⁰*Ibidem*: 160.

que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Éstas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de persuadirle producía un perjuicio a otro. La única parte de la conducta de cada uno por el que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.²¹

El Estado —sostiene Mill— puede legítimamente prohibir aquellos comportamientos que causan un daño a terceros. Puede limitar la libertad de una persona sólo cuando ésta se traduce en una invasión en el campo de la libertad de los demás, en una lesión a sus derechos. Con frecuencia, se ha advertido que este principio sólo es simple en apariencia, porque deja abierta la interpretación de qué es propiamente un “daño”. En el caso que estamos discutiendo, el Consejo de Estado, en su opinión, sostuvo que en ocasiones el simple hecho de “exhibir” el velo, en ausencia de un comportamiento agresivo, equivale a un “acto de presión, provocación, proselitismo o propaganda” y es un atentado contra “la dignidad

²¹Mill, 1997b: 12. Existe una versión también en español: Mill, 1997a: 68 (N. T.).

o la libertad de los otros estudiantes o de los demás miembros de la comunidad escolar”.

En realidad, como hemos visto, dado que existe una multiplicidad de significados respecto al acto de ponerse un velo, la ecuación entre portarlo y realizar acciones de proselitismo no está, para nada, probada. Aunque lo fuera, seguiría siendo, de cualquier manera, discutible imponer a los estudiantes la prohibición de promover sus convicciones, ya sean políticas o religiosas, ilustradas o retrógradas. Tengamos en cuenta que de lo que estamos hablando es exclusivamente del velo usado por las estudiantes y no por los docentes cuya libertad de expresión encuentra un límite obvio en su obligación de abstenerse de cualquier forma de adoctrinamiento a sus alumnos.²² Refiriéndose al *hijab* portado por las estudiantes, el Informe Stasi sostiene que “éste basta para perturbar la tranquilidad de la vida escolar”.²³ Se trata de una afirmación que se presta a inquietantes analogías. ¿Qué es lo que sostienen, en el fondo, aquellos que se oponen al uso de las plazas para las manifestaciones de los gays y las lesbianas, si no la exhibición vulgar de su diversidad que “basta por sí sola para perturbar la tranquilidad” de los buenos ciudadanos? A estos pseudoargumentos es necesario responder que el ejercicio de la tolerancia —como se deduce de la etimología de la palabra (que nos conduce a la idea de un “peso” por soportar)— es a veces difícil, porque obliga a convivir con modos de ser y con comportamientos que pueden resultar desagradables o irritantes. Pero, precisamente, mientras se trate de modos de

²²Sobre el problema de la admisibilidad o no de los símbolos religiosos visibles portados por los docentes, se ha abierto un debate —del que no me ocupo— que ha conducido a adoptar soluciones distintas en diversos países: prohibiéndose absolutamente en Francia y en Turquía, pero no en Alemania, por ejemplo, donde la prohibición se da sólo en algunos *lander*, o en el Reino Unido, donde la decisión recae en cada escuela. *Cfr.*, a propósito, Maclure y Taylor, 2010: cap. v.

²³Romano y Bianchi, 2004: 55.

ser y comportamientos y no de actos lesivos de los derechos de los demás, no existen razones para prohibirlos. Regresemos al principio milliano del daño: de todo eso la política no debería ocuparse. No se ha cumplido el principio kantiano, en general, más laico y liberal, de la distinción entre el derecho y la moral: entre el modo en que se actúa y las razones (morales o inmorales) por las cuales se actúa. Con base en este principio, no puede censurarse a alguien por “lo que piensa”, ni tampoco por “cómo parece”, sólo por “aquello que hace”.²⁴ El contenido de las creencias que no se traduzcan en la comisión de actos ilícitos no interesa al derecho, laicamente entendido. Mucho menos debería interesar al derecho el significado de símbolos o signos desprovistos, por sí mismos, de valor agresivo o lesivo de la dignidad de los otros.

No quiero, naturalmente, dar la impresión de presentar un cuadro simplificado a modo de los problemas que han llevado a la adopción de normas sobre el uso del velo. Como el Informe de la Comisión Stasi documenta, han ocurrido otros episodios que alteran y perturban profundamente el mundo de la escuela y a la opinión pública francesa; es el caso de algunas estudiantes que se niegan a participar en las lecciones de gimnasia o de biología, o de quienes pretenden ausentarse regularmente de la escuela ciertos días de la semana por motivos religiosos. Se trata de casos efectivamente preocupantes, síntoma de la concreción de identidades comunitarias cerradas, fundamentalistas, incapaces de abrirse a la discusión y confrontarse con el pluralismo de los valores y de los modos de vida típicos de las sociedades contemporáneas. Aquellos que valoran positivamente la ley de 2004 tienden a establecer una relación de estrecha vinculación entre la decisión de portar el velo y peticiones como éstas: “En la escuela, el

²⁴Cfr. Ferrajoli, 1989: 483 ss.

velo es el primer paso para el rechazo de las lecciones de gimnasia, de música y de anatomía. En los hospitales, anticipa el rechazo de las pacientes musulmanas para ser atendidas por un médico hombre; y por parte de las enfermeras para atender pacientes hombres, etcétera.”²⁵ Sin embargo, se trata de una hipótesis no confirmada en los hechos. Es significativo, por otra parte, que la ley de 2004 se ocupe exclusivamente de la exhibición de símbolos religiosos y no haga mención de otras formas que perturban la vida escolar. El motivo es simple. La obligación de asistir a clases ya estaba contemplado por los reglamentos escolares, y el Consejo de Estado, en el curso de los años noventa, ya la había confirmado rechazando los (pocos) reclamos de estudiantes que habían sido sancionados por intentar escapar de ellas. Pero se consideró que eso no era suficiente y se llevó la batalla por la laicidad en la escuela, desde el plano de las conductas al plano de los símbolos. Con ello se redujo en modo preocupante el derecho individual de la libre manifestación de la propia personalidad, incluso a través de la elección del vestuario.²⁶

¿POR QUÉ PROHIBIR?

LA TUTELA DE LOS SUBORDINADOS

Hasta ahora he tomado en consideración los argumentos de quienes, interpretando de una manera muy extensa la noción de “daño”, entrevén en el uso del velo un peligro para la libertad de los otros o una posible perturbación del desarrollo pacífico de las actividades escolares. La prohibición de la *hijab* se

²⁵Risset, 2005: 169. Posiciones similares se encuentran en Ceccanti y Mancini, 2006: 191-192.

²⁶Muy distinto es el caso de los crucifijos que todavía se encuentran sobre las paredes de las aulas italianas: quién es el Estado para claudicar de su obligación de colocarse por encima de las partes, proporcionando a los usuarios del servicio público un espacio laico y acogedor.

ha justificado también con otros argumentos; en primera instancia, en la necesidad de proteger a las jóvenes para quienes la prohibición va dirigida. El presupuesto es que el *hijab* no es, en la mayoría de los casos, resultado de una elección realmente libre, sino de severos condicionamientos. A pesar de la ausencia de una verdadera y propia coacción —se dice—, el ambiente familiar y comunitario ejerce sobre las niñas y jóvenes una fortísima presión para que se adecuen a un modelo de decoro femenino que sólo es la otra cara del estado de subordinación al que están destinadas por una cultura profundamente machista y patriarcal. Cuando no es la familia quien impone el uso del velo, como en los casos señalados, en los cuales las adolescentes, inmigrantes de segunda o tercera generación, deciden cubrirse la cabeza en desacuerdo con sus padres, es la temible red del islamismo radical lo que se señala como causa. Estas preocupaciones están muy presentes en el texto redactado por la Comisión Stasi, que declara tener la intención de mandar un “fuerte mensaje a los grupos islámicos”, protegiendo a las mujeres “víctimas de las presiones ejercidas en el ámbito familiar o en el barrio”, y concluye afirmando, con cierto énfasis: “La República no puede permanecer sorda al grito de ayuda que proviene de estas jóvenes”.²⁷

Los argumentos de este tipo asumen una fuerza mayor si se refieren no tanto al *hijab*, vestimenta que en sí misma no representa un obstáculo al desarrollo de una vida social normal, sino a otros tipos de velo, como el *niqab*, que deja descubiertos sólo los ojos, o el todavía más conocido *burka*, que esconde completamente el cuerpo, incluida la cara, contando sólo con una especie de rejilla para permitir la visión de quien lo usa.²⁸

²⁷Romano y Bianchi, 2004: 75.

²⁸A propósito del *hijab*, Rivera (2005: 29) observa cómo “sólo una mirada difusa por algún prejuicio o por una cierta rigidez laicista puede no enterarse que [...] comienza a convertirse, en Europa y otros lugares, objeto de la industria de la moda y de formas de comunicación ultramodernas y frívolas”.

El parlamento francés se ha ocupado de este tipo de vestimentas recientemente, aprobando, en abril de 2011, una ley que prohíbe usar vestiduras que cubran el rostro en lugares públicos (incluidas las calles y las plazas).²⁹ La ley estuvo precedida de una larga discusión parlamentaria y de la elaboración de un documento, el Informe de Gerin, que explica las razones que habrían hecho necesaria y urgente la decisión de prohibir el velo completo.³⁰ Después de haber afirmado que la costumbre de cubrir el rostro, que en el territorio francés se ha manifestado hasta ahora exclusivamente con el uso del *niqab*, representa “*une forme préoccupante de repli communautariste et de rejet des valeurs de la République*”, la comisión ha determinado cuatro motivos para intervenir con firmeza. El primero es que el velo completo expresa una forma de rechazo a “vivir juntos” y una “intención de aislamiento” incompatibles con los principios republicanos, y que podrían conducir a la “ruptura del vínculo social”. La práctica de esconder la cara, en segundo lugar, representaría un atentado a la dignidad de la persona humana y, en particular, de las mujeres. Ello es obvio en el caso en el que el velo es impuesto a través de una forma de violencia, física o psicológica. Pero también cuando se trata de una vestimenta libremente escogida, se comporta objetivamente como la “supresión” [*effacement*] de la identidad personal, el *niqab* es considerado “*nécessairement deshumanisant*”. La costumbre de usar el velo completo, en tercer lugar, evidencia una concepción profundamente desigualitaria de las relaciones entre los géneros, que contradice al principio de paridad sancionado por la Constitución: “*seuls les hommes seraient dignes de vivre à visage découvert, tandis que les femmes seraient condamnées à être fermées dans une tenue les séparant du monde exté-*

²⁹Se trata de la *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, disponible en www.senat.fr.

³⁰El texto está disponible en www.assemblee-nationale.fr/13/rapinfo/i2262.asp

rieur et leur interdisant, de fait, de jouer un rôle social". El velo completo, en fin, representaría una amenaza para el orden público.

Con base en el segundo y tercer argumentos, sobre los cuales quisiera ahora concentrarme, la limitación de libertad personal puede estar justificada en nombre de la necesidad de defender a las mujeres, también a aquellas que aparentemente han *elegido* portar el *niqab*, por una práctica que sería, en sí misma, degradante y deshumanizante. Se trata de un argumento típicamente paternalista que transgrede el principio milliano según el cual —recordémoslo— el “bien del individuo, físico o moral, no es una justificación suficiente” para limitar su libertad y sólo la “única parte de la conducta de cada uno por el que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás [...] Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano”. A este argumento clásico antipaternalista puede contrargumentarse, es cierto, recordando que en algunas circunstancias una persona, aunque sea mayor de edad y esté aparentemente en el pleno uso de sus facultades mentales, puede encontrarse en un estado de alienación tal, de tal sometimiento psicológico al poder de otros (en este caso, al de los padres, marido-patrón, que obliga a su esposa y a sus hijas a vivir cubiertas y segregadas, renunciando a toda relación social) que se hace indispensable la intervención de las instituciones públicas para su defensa. Sin embargo, se trata de un argumento del que no debemos abusar, que vale cuando se tratan de impedir violaciones graves a los derechos humanos de aquellas personas vulnerables, como las mujeres que sufren de violencia doméstica. En este caso, puede suponerse que la ausencia de denuncias en contra de los esposos o parejas violentos se debe a una condición de fragilidad particular y de dependencia psicológica, incluso económica, lo que justifica la intervención del Estado, que procede en contra de los responsables de los maltra-

tos. En el caso de la ley francesa, ciertamente no es problemático justificar la existencia de sanciones penales para quien, ejerciendo violencia física o psicológica, obligue a una mujer a portar el velo (las cuales ya están contempladas en el código penal, como aclara el propio Informe Gerin). Lo que resulta discutible es la decisión de castigar, mediante multas o penas alternativas “de carácter psicológico”, a quien podría haber elegido por propia voluntad “aislarse de la sociedad” y “rechazar el contacto con los otros”. E inquietante, en particular, la previsión de este tipo de intervenciones, como la obligación de asistir a un *stage de citoyenneté* destinado a *rappeler au contravenant les valeurs républicaines de tolérance et de respect de la dignité humaine sur lesquelles est fondée la société*” y a “*coincancre la personne de renoncer au port d’un vêtement contraire au principe d’égalité de sexes et au respect de la dignité de l’être humain*.”³¹

Aparentemente más *soft* que las sanciones pecuniarias, estas medidas reeducativas resultan menos justificables que aquéllas porque son una forma de coacción de la conciencia individual. A la violencia psicológica ejercida por un clan familiar o un grupo religioso se suma la violencia ejercida por la República, que se siente con el deber de reeducar a sus hijos; mejor dicho, a sus hijas. Sujetas a este tipo de presión, las mujeres que usan el velo aparecen como sujetos doblemente sometidos: ante el propio ambiente familiar y comunitario, pero también ante quienes desean cambiar forzosamente los valores que les resultan extraños. En ambos casos, las mujeres terminan siendo objeto de la voluntad de los demás, nunca realmente sujetos de sus propias decisiones. Al respecto puede ser adaptado todo lo que la literatura poscolonial

³¹Cfr. *Idem*.

sostiene en relación con la práctica tradicional hindú del *sati* (suicidio ritual de la viuda por la muerte del marido), en los mismos años en los que dicha práctica —ésta sí “objetivamente” negaba los derechos de las mujeres— estaba prohibida por la ley de los ingleses, la cual adquirió un inesperado *revival*, convirtiéndose en la bandera/estandarte de los hindúes contra la arrogancia de los colonizadores extranjeros. La viuda se colocó, así, “en medio de quien la exaltaba y la dirigía a la muerte y de quien la quería salvar pero la injuriaba” y su libertad se reducía a la posibilidad de escoger entre “conservar su mundo afectivo y de valores al precio de perderse a sí misma o mantenerse con vida repudiando su propia esfera de relaciones y creencias”.³² Un dilema ciertamente mucho más trágico de aquel que deben afrontar las mujeres con velo, pero que probablemente tienen semejanzas.

En realidad, si —como he argumentado— es simple interpretar, siempre y de todas formas, al *hijab* como un símbolo de inerte sumisión, esto vale seguramente también para el *niqab*. Basta pensar que en la investigación, mencionada en el mismo Informe Gerin, resulta que las dos terceras partes de mujeres que eligen portar el velo completo son de nacionalidad francesa y que la cuarta parte de ellas está conformada por neoconvertidas al Islam, que provienen de familias no musulmanas. Aun suponiendo que la decisión de estas jóvenes mujeres (90 por ciento menores de 30 años) no está exenta de condicionamientos (¿pero qué decisión lo está?), el verdadero problema radica en si es, en verdad, posible “obligar a alguien a ser libre”. Por supuesto, no es difícil darse cuenta de que el efecto de las medidas sancionatorias establecidas por las dos leyes francesas corre el riesgo de ser contrario a aquello que se había buscado.

³² Bartoli, 2008: 63-64.

Admitamos, sin embargo, que las jóvenes que usan el *hijab* y, mejor aún, aquellas que portan el *niqab*, son inconscientes de que son víctimas de una cultura patriarcal. Personas sometidas e inducidas a “desear algo en contra de sus propios intereses”.³³ ¿No se corre el riesgo de que, al expulsarlas de las escuelas públicas, se les prive de la posibilidad de confrontarse con la cultura laica y racional, y de reenviarlas a la influencia exclusiva de las familias y de las instituciones confesionales (entre otras, generosamente financiadas por el Estado francés)? ¿No se corre el riesgo, eliminando de las calles las figuras perturbadoras de las mujeres con *niqab*, de volver todavía más completa su segregación entre las paredes domésticas?

ENSEÑAR LA “MORAL LAICA”

La legislación francesa respecto a los símbolos religiosos y los diversos tipos de velos, pero también el debate en curso acerca de estos temas en muchos otros países europeos, nos invita a reflexionar sobre el problema crucial de la educación para la laicidad y el papel que la escuela y las instituciones públicas, en general, deben desarrollar para este fin. La alternativa ante la obligación es la propuesta; la alternativa a castigar es prevenir. La escuela pública, responsabilizada —quizá de manera presurosa— de prohibir la exhibición de símbolos que conducen hacia un proceso incumplido de emancipación, recuperaría su rol asumiendo la tarea de formar a los futuros ciudadanos y ciudadanas en el respeto de las diferencias, en el ejercicio del espíritu crítico, en la capacidad de distinguir entre el derecho y la moral, la ciencia y la fe, la religión y la política.

³³Respecto de la subordinación, me permito referir Pazé, 2011: cap. 3 (traducción en curso a cargo de Marcial Pons de Madrid). También consúltense los textos clásicos de Spivak (1988 y 1999).

En una palabra, en la laicidad. Se podría, de esta manera, favorecer la superación de las identidades cerradas y fundamentalistas.

Las propuestas sobre el tema de la educación para la laicidad no faltan. Ermanno Vitale, impulsado por una reflexión sobre una situación mucho más rezagada que la francesa, como la italiana, en donde el catolicismo sigue gozando de un estatus privilegiado que se traduce, entre otras cosas, en la previsión de una hora de religión católica en la escuela obligatoria, ha propuesto no sólo eliminarla, sino sustituirla con una clase de “historia de las religiones y de crítica de las religiones”.³⁴ De este modo, el Estado no sólo se preocuparía de garantizar la libertad religiosa, entendida en sentido *negativo*, como ausencia de impedimentos para abrazar una u otra fe, sino también como capacidad *positiva* de escoger autónomamente creer o no creer. La escuela asumiría, así, la tarea de “remover los obstáculos de naturaleza socio-cultural a la libre elección de opinión de cada individuo en materia de religión”,³⁵ interviniendo en el proceso de formación de las creencias para desmentir los prejuicios y las supersticiones que generalmente son transmitidas en la familia o en las iglesias. Podría de esta manera hacer efectiva no sólo la libertad *de* religión, sino también la fundamental libertad frente a la religión.

Francia, como siempre a la vanguardia en estos temas, ha propuesto otras. Se remonta a poco tiempo atrás (septiembre de 2012) la propuesta del nuevo ministro de Educación, el socialista Vincent Peillon, para proveer la enseñanza de la “moral laica” en las escuelas de todos los niveles. Declara el ministro:

³⁴Vitale, 2004: 101.

³⁵*Ibidem*: 100.

La morale laïque c'est comprendre ce qui est juste, distinguer le bien du mal, c'est aussi des devoirs autant que des droits, des vertus, et surtout des valeurs. Je souhaite pour l'école française un enseignement qui inculquerait aux élèves des notions de morale universelle, fondée sur les idées d'humanité et de raison. La république porte une exigence de raison et de justice. La capacité de raisonner, de critiquer, de douter, tout cela doit s'apprendre à l'école. Le redressement de la France doit être un redressement matériel mais aussi intellectuel et moral.³⁶

Invitado a explicitar cuáles son los valores que las instituciones de todos los niveles deberán enseñar a partir del próximo año escolar, Peillon señala la igualdad, la solidaridad y el respeto de la dignidad humana: valores que, proclamados por primera vez en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, fueron traducidos en normas constitucionales, convirtiéndose en el eje portador de la visión del mundo "republicana". La enseñanza en la cual piensa Peillon no debería, sin embargo, referirse simplemente a los principios y reglas constitucionales, ni confundirse con la educación cívica (ya prevista en Francia):

Je n'ai pas dit instruction civique mais bien morale laïque. C'est plus large, cela comporte une construction du citoyen avec certes une connaissance des règles de la société, de droit, du fonctionnement de la démocratie, mais aussi toutes les questions que l'on se pose sur le sens de l'existence humaine, sur le rapport à soi, aux autres, à ce qui fait une vie heureuse ou une vie bonne. Si ces questions ne sont pas posées, réfléchies, enseignées à l'école, elles le sont ailleurs par les marchands et par les intégristes de toutes sortes. Si la république ne dit pas quelle est sa vision de ce que sont les vertus et les vices, le bien et le mal, le juste et l'injuste, d'autres le font à sa place.

³⁶Peillon, 2012. *Cfr.* las observaciones críticas de Peña Ruiz (2012). *Cfr.* Peña Ruiz, 2004.

Interviniendo algunos meses después sobre el mismo tema, y en respuesta de algunas de las objeciones que su propuesta había suscitado, Peillon confirma:

Según muchos, es mejor enseñar educación cívica, es decir, enseñar un poco de derecho, en lugar de enseñar moral. ¡Pero el corazón de la democracia es distinguir el derecho de la moral! Si digo que una ley es injusta, mi concepto de justicia no está definido por el derecho positivo: mi opinión se encuentra en otro orden normativo [...] Es, en efecto, la ignorancia que, sobre la distinción entre el derecho y la moral, tiene la gente lo que dificulta la comprensión de las motivaciones de las propias acciones: frecuentemente no se sabe si se actúa por el respeto a las reglas, por el miedo a las sanciones o porque se siente una obligación moral de hacer aquello que se considera justo. Es esta conciencia de sí mismo lo que la enseñanza de la moral debe desarrollar.³⁷

La enseñanza de la moral laica debería, por lo tanto, en las intenciones del ministro Peillon, versar sobre el conocimiento y el respeto a los principios constitucionales, pero no sólo. La escuela debería esforzarse para hacer interiorizar a los jóvenes (el verbo que usó es *inculquer*) los “valores” incorporados en las normas constitucionales, que son la base de la República francesa, pero que tienen un significado universal. Se intentaría, además, proponer una visión de la “vida buena” republicana en grado de orientar a los niños y adolescentes en todos los ámbitos de su existencia, educándolos para resistir las sirenas del consumismo y el fundamentalismo. Un proyecto ambicioso que apunta a la formación del *homme* y del *citoyen*. Es posible todavía, preguntar en qué sentido, y hasta qué

³⁷Peillon en conversación con G. Origi (Peillon, 2013: 176).

punto, dicho proyecto puede ser calificado apropiadamente como “laico”. Laico es —lo hemos visto—, antes que nada, quien está en posibilidad de reconocer la autonomía de los diversos ámbitos del saber y de la experiencia humana, como la ciencia, la política, la religión, el arte, la ética y el derecho. Aquello que Michael Walzer ha denominado “el arte liberal de la separación”³⁸ es el fundamento del Estado laico, que impone a sus ciudadanos que actúen conforme a lo que las leyes prescriben, pero no indaga cuáles son sus motivaciones, más o menos “morales”. Como ha escrito Luigi Ferrajoli, “la idea de que todos, o incluso sólo la mayoría, deban compartir los valores expresados por los derechos fundamentales es una tesis axiológicamente iliberal. La teoría garantista del Estado constitucional del derecho, basada sobre la separación laica entre derecho y moral, no sólo no exige, no debe exigir, la adhesión a los valores ético-políticos por él jurídicamente incorporados. Son, de hecho, esos mismos valores los que obligan a no imponer algún tipo de ética o credo político, ni siquiera democrático o liberal, y que deben respetarse incluso en contra de quienes no los compartan, sean éstos delincuentes o subversivos”.³⁹

Tales palabras de Ferrajoli deben ser comprendidas hasta sus últimas consecuencias. A veces se sostiene que la laicidad implica la “neutralidad” de las instituciones, entendida no sólo como imparcialidad frente a varias religiones y concepciones del mundo, sino como una absoluta equidistancia entre ellas. Eso no es, evidentemente, posible ni deseable. Las constituciones de inspiración liberal-democrática, previendo la separación de los poderes y la protección de un catálogo de derechos, entre los cuales se encuentra la libertad de conciencia y de expresión y el principio de igualdad, expresan una cierta concepción del mundo, un tipo de

³⁸Walzer, 1984: 315-330.

³⁹Ferrajoli, 2001: 342.

orientación ético-política. Sería una tarea inútil intentar demostrar su “neutralidad” respecto a cualquier valor. Aquello que caracteriza la visión del mundo laica y liberal, sobre todo, es el hecho de no pretender la conversión de ninguno, de no exigir la transformación de las conciencias, sino sólo el respeto a las normas de comportamiento. En palabras de Ferrajoli, el derecho “en un ordenamiento liberal, exige [...] la tolerancia de todas las identidades políticas, de su “ser”, no de su “hacer” —aunque sean los más iliberales y antidemocráticos—. El paradigma liberal-democrático del estado de derecho, en breve, no puede imponer jurídicamente las condiciones pragmáticas de su efectividad”.⁴⁰

La visión de laicidad que inspira la propuesta de Peillon es, evidentemente, distinta. Pero, sobre todo, distante no sólo de la idea de laicidad como “arte de la separación”, sino de la laicidad como *forma mentis* —a la cual, también, parecen referirse algunos pasajes de las declaraciones de Peillon—, es la concepción metaética que sostiene la propuesta de enseñar la moral laica, entendida como moral *universal*. Se trata con toda evidencia de una metaética cognitivista, basada en la idea de que es posible, incluso en el ámbito de la acción práctica, formular juicios de verdad o falsedad. Como si las preguntas existenciales y las grandes cuestiones morales con las cuales cada humano, tarde o temprano, se confronta fuesen susceptibles de una “única respuesta correcta”.⁴¹ Una concepción de la cual no es difícil poner en evidencia las aporías, además de las implicaciones tendencialmente iliberales e intolerantes.⁴²

⁴⁰*Idem.*

⁴¹La fórmula nos reenvía a los teóricos de la democracia deliberativa como Nino, Estlund, Martí. *Cfr.* en particular, Nino, 1997; Estlund, 2008; Martí, 2006.

⁴²*Cfr.* vv. AA., 2012, en particular los ensayos de Guastini, Mindus, Chiassoni, Ferrajoli, en respuesta a las tesis cognitivistas de Moreso y Martí.

Las preocupaciones detrás de la propuesta de Peillon son, todavía, dignas de ser tomadas en consideración. Ellas son, por lo menos en parte, similares a las que inducen a Vitale a proponer la enseñanza no de una moral, sino de la historia y crítica de las religiones. En palabras del propio Peillon, no del todo coherentes con sus argumentaciones sobre la moral universal: *Le but de la morale laïque est de permettre à chaque élève de s'émanciper, car le point de départ de la laïcité c'est le respect absolu de la liberté de conscience. Pour donner la liberté du choix, il faut être capable d'arracher l'élève à tous les déterminismes, familial, ethnique, social, intellectuel, pour après faire un choix.*⁴³ Se trataría —si debemos prestar fiabilidad a estas palabras— no de enseñar la (o una) moral, sino de promover en los niños y adolescentes la formación de un espíritu crítico y autonomía del juicio. Aun puesta en estos términos, sin embargo, la idea de instituir una enseñanza específica de “laicidad”, como parte de la boleta de calificaciones, no convence. La laicidad, entendida como una *forma mentis*, no es una materia que pueda enseñarse como las otras. Puede, ciertamente, enseñarse la historia de la laicidad, pero debería ser comprendida en los programas normales de historia, a la par de la historia de las religiones. Puede enseñarse el método laico de argumentar y razonar, pero, coincidiendo esencialmente con el método científico, debería tratarse con la aproximación usada para estudiar todas las materias escolares, desde la biología hasta la historia y la literatura. Pueden reconstruirse los argumentos que varios pensadores han adoptado a favor o en contra de la religión, pero se trata de argumentos que deberían formar parte de los cursos de filosofía.

⁴³Peillon, 2012.

Me parece que puede concluirse que la escuela podría contribuir a la formación de “espíritus libres”, más de lo que hace ahora, si sólo se crean las condiciones para que haga bien su tarea: enseñar matemáticas, biología, gramática, pero también historia, literatura, filosofía, que, cuando se les estudia, también se aprende cuántas morales (¡no una moral universal!), cuántas visiones del mundo, cuántas orientaciones políticas y cuántas sensibilidades han coexistido en diversas épocas. La escuela puede convertirse, además, en el lugar en el que se encuentren y se confronten las perspectivas particulares que cada uno aprende afuera de ella: en la familia, en el grupo de iguales, pero también en la iglesia o en las mezquitas. La idea de que sea posible *arracher l’élève à tous les déterminismes*, haciendo *tabula rasa* de cualquier condicionamiento ambiental, por proceder sólo *después* [*après*] de la construcción del sujeto laico, es muy ingenua. Es más probable que la autonomía de juicio se forme reelaborando críticamente aquello que se ha recibido del ambiente familiar, incluso a través de la confrontación con la diversidad encarnada por los docentes y los compañeros de escuela.

CONCLUSIONES:

EL DESTINO DE LA LAICIDAD,
ENTRE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

Nuestras sociedades, incluso las más secularizadas, son muy poco laicas. Pienso, por ejemplo, en la situación italiana —la que conozco mejor—, en la cual incluso los no creyentes y los agnósticos frecuentemente delegan a la Iglesia la tarea de suministrar los insumos de la educación moral a sus propios hijos, haciéndolos asistir a la hora de religión católica, para no mencionar el hábito generalizado de dirigirse a las instituciones

eclesiásticas en los grandes ritos de la vida, en los casos de muertes, nacimientos y matrimonios. A la disminución del número de personas que se declaran creyentes o practicantes de una religión no corresponde, aparentemente, un aumento de los espíritus liberales o dotados de sentido crítico. En las sociedades secularizadas, o postsecularizadas —como algunos prefieren hoy denominarlas—, disminuye el número de creyentes, pero no de crédulos.⁴⁴ La superstición no sólo resiste, sino que avanza, no obstante los progresos de la ciencia y el acceso universal al saber enciclopédico, a través de Internet. Leamos lo que escribe Remo Bodei sobre el desolador nivel de analfabetismo en su regreso a Estados Unidos, donde “en algunos *magazines* [...] de enorme tiraje se lee, por ejemplo, que nació un hijo de un marino y una sirena o que la mitad de los miembros del Congreso son extraterrestres”.⁴⁵ Estamos, en fin, muy lejos del ideal del “ciudadano educado” de Bobbio, pero también del “cristiano adulto” de Bonhoffer.

Sé que esto es cierto, la batalla por la laicidad —no sólo de las instituciones, sino de las conciencias— nunca como antes ahora ha sido de tanta importancia para la calidad de la vida social, pero también para la calidad de la democracia, que presupone ciudadanos dotados, por lo menos, de cierto grado de conciencia crítica y de una cierta capacidad de diálogo con quien piensa de modo distinto a ellos. Los eventos franceses enseñan —me parece— que esta batalla no puede basarse en la prohibición generalizada del uso de “símbolos”, en sí mismos, inofensivos, que corre el riesgo de ser percibido como una forma de discriminación y de humillación en contra de quienes se reconocen en determinadas religiones y culturas. Una cosa es pretender que en los lugares públicos —como

⁴⁴Acerca de la sociedad postsecular, *cfr.* Berger, 1999, y Habermas, 2009.

⁴⁵Bodei, 2011: 188-189.

la escuela o las salas de los tribunales— estén prohibidas las referencias a una u otra religión; otra es exigir a los individuos, que no están investidos de alguna función pública, que renuncien a expresarse a sí mismos. Sin embargo, la promoción de la laicidad del pensamiento, además que la de las instituciones, no puede lograrse tampoco confiando a la escuela la tarea de inculcar una especie de religión civil o de catecismo laico, con el probable resultado de generar en los alumnos una adhesión conformista a los valores declamados retóricamente, o igualmente superficiales —pero, como quiera que sea, más saludables— formas de rebelión. No hay que olvidar que la liberación de las mentes de las supersticiones y de la rigidez dogmática tiene que hacerse también mediante la liberación del miedo y la indignancia. Si el gobierno y el parlamento francés se hubieran preocupado menos por el significado de los velos portados por las jóvenes y las mujeres magrebíes, y más por sus condiciones de vida y sus familias en las periferias degradantes de las grandes ciudades, habrían comenzado a encarar un verdadero problema.

FUENTES CONSULTADAS

- APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.
- BARTOLI, C. (2008), *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Soveria Monnelli, Rubbettino.
- BAYLE, Pierre (1979), *Pensieri sulla cometa*, Roma-Bari, Laterza.
- BENHABIB, S. (2005), *La rivendicazione dell'identità culturale*, Bologna, Il Mulino.
- BERGER, P. L. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World*, Ethics and Editorial Public Policy Center, Washington,

- BOBBIO, N. (1990), *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli.
- BODEI, R. (2011), “Politica e cultura dal Novecento al Duemila”, en M. Bovero (ed.), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Roma-Bari, Laterza.
- BOHOEFFER, D. (1988), *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Milán, Edizioni S. Paolo.
- BOVERO, M. (2010), “Laicismo”, en *Gli ismi della politica. 52 voci per ascoltare il presente*, A. d’Orsi (ed.), Roma, Viella.
- CECCANTI, S. y S. Mancini (2006), “Come reagiscono gli ordinamenti giuridici alle culture altre?”, en C. Galli (ed.), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, Il Mulino.
- DOMINJANNI, I. (2005), “Corpo e laicità: il caso della legge sul velo”, en G. Preterossi, (ed.), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza.
- ESTLUND, D. (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, New Jersey, Princeton University Press.
- FERRAJOLI, L. (2001), *Diritti fondamentali*, E. Vitale (ed.), Roma-Bari, Laterza.
- _____ (1989), *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza.
- FERRARA, A. (ed.) (2009), *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma, Melteni.
- GAUCHET, M. (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, Gallimard.
- HABERMAS, J. (2009), “La rinascita della religione: una sfida per l’autocomprensione laica della modernità?”, en A. Ferrara (ed.). *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma, Melteni.
- KANT, I. (1989), *Critica della ragion pura*, tomo II, Roma-Bari, Laterza.
- MACLURE, J. y C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montreal, Les Éditions du Boréal.

- MARTÍ, J. L. (2006), *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Barcelona, Marcial Pons.
- MILL, J. S. (1997a), *Sobre la libertad*, Isaiah Berli (pról.), Pablo Azcarate (trad.), Madrid, Alianza.
- (1997b), *Saggio sulla libertà*, Milán, Il Saggiatore.
- NINO, C. S. (1997), *Constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- PAZÉ, Valentina (2011), *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza.
- PEÑA-RUIZ, H. (2012), “Morale: éviter tout formatage de la conscience des élèves”, *Le Journal de Dimanche*, 3 de septiembre.
- (2004), *Histoire de la laïcité. Genèse d’un idéal*, París, Gallimard.
- PEILLON, V. (2013), “La morale laica come materia scolastica”, *Micro-mega. Almanaco di filosofia*, núm. 1.
- (2012), “Je veux qu’on enseigne la morale laïque”, *Le Journal du Dimanche*, 1 de septiembre.
- PRETEROSI, G. (ed.) (2005), “Introduzione. Contro le nuove teologie della política”, en *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza.
- RISSET, J. (2005), “Sulla nozione di laicità: a proposito della ‘legge sul foulard’”, *Parolechiave*, núm. 33, junio.
- RIVERA, A. M. (2005), *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche dell’alterità*, Bari, Dedalo.
- ROMANO, S. (prefacio), E. Bianchi (epílogo) (2004), *Rapporto sulla laicità. Il testo della commissione francese Stasi*, Milán, Scheiwiller.
- RUSCONI, E. (2000), *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici, la democrazia*, Turín, Einaudi.
- SPIVAK, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

- _____ (1988), “Can the Subaltern Speak?”, en *Marxism and the Interpretation of Culture*, L. Grossberg y C. Nelson (eds.), Champaign, IL, University of Illinois Press,
- VITALE, E. (2004), “Libertà di religione. E dalla religione?”, en *Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza.
- VV.AA. (2012), “Metaetica e política”, *Teoria politica*, año II, pp. 103-185.
- WALZER, M. (1997), *On toleration*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- _____ (1984), “Liberalism and the Art of Separation”, *Political Theory*, vol. XII, núm. 3.

LAICIDAD Y DISCRIMINACIÓN

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

INTRODUCCIÓN

El propósito de este ensayo es dar cuenta de algunas de las vertientes más destacadas de la compleja relación entre el derecho a la no discriminación y el principio de laicidad propio no sólo de la experiencia política moderna sino del sistema constitucional mexicano. Se trata, en un sentido más preciso, de explicar las relaciones entre los procesos discriminatorios y la compleja y hasta problemática experiencia del pluralismo religioso en el contexto de una democracia constitucional como la que se pretende articular en México.

Con esta intención, este texto pretende ofrecer una reflexión informada y crítica, fundada en los aportes de la filosofía política moderna y contemporánea, acerca de las dificultades que para la plena vigencia del derecho humano a la no discriminación plantean los conflictos y amenazas que se derivan del hecho religioso como fenómeno de poder y como sistema de instituciones. No se trata de discutir aquí acerca de la veracidad o realidad de las creencias o contenidos de primer orden de los sistemas religiosos —cuestión que en una sociedad pluralista concierne responder a la conciencia de cada persona—, sino únicamente de revisar las modalidades en las que las pretensiones de dominio de determinados grupos religiosos tienen efectos de carácter discriminatorio y que, en

este sentido, pueden entenderse como violaciones del derecho humano a la no discriminación.

Lo que nuestro argumento puede mostrar es la correlación entre las prácticas discriminatorias por razones religiosas y las dificultades de construcción de una sociedad genuinamente laica y capaz de administrar su propia diversidad moral y religiosa sin sacrificar ninguno de los derechos fundamentales de sus integrantes.

El contexto de discusión de este tema en México se ha modificado de manera dinámica en los últimos años. Transcurrida la primera década del siglo xxi, México enfrenta su propia agenda antidiscriminatoria con una mezcla de promesas y rezagos. Buena parte de estas promesas puede encontrarse en la cadena de acciones legislativas, instituciones y políticas públicas que, desde principios del siglo xxi, ha caracterizado a la agenda antidiscriminatoria en el país. A partir de la reforma constitucional de 2001, que a la par de la determinación de los derechos relativos a los grupos y culturas indígenas estableció en la Carta Magna una cláusula antidiscriminatoria, el Estado mexicano ha incorporado la exigencia de igualdad de trato o no discriminación como un derecho fundamental de nuestro régimen constitucional y como un precepto estipulado en más de la mitad de las legislaturas de los estados. A partir de junio de 2011, el Estado mexicano ha asumido de manera explícita un compromiso constitucional con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos —en cuyo marco el derecho a la igualdad de trato ocupa un lugar fundamental— e incluso ha perfeccionado la cláusula mencionada al precisar la exigencia de no discriminación por razones de preferencia sexual. También, el Estado ha albergado la construcción de instituciones públicas de perfil antidiscriminatorio, como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) y agencias públicas de tipo similar, y ha empezado

a implementar políticas públicas que tienen como propósito el cambio del *statu quo* de las prácticas discriminatorias en el país.

Por otra parte, frente a este avance legal e institucional, el país sigue caracterizado, en sus prácticas sociales estandarizadas, por rutinas discriminatorias que reproducen y escalan la desventaja inmerecida de grupos humanos completos en cuanto a su acceso a los derechos humanos. Si se atiende, por ejemplo, a los resultados de las encuestas nacionales sobre discriminación disponibles, encontramos que la garantía de la igualdad de trato en México tiene un largo tramo por recorrer y que, dadas su extensión y gravedad, requiere no sólo de recursos públicos de distinta índole sino también del compromiso democrático de los poderes públicos y de la participación, crítica y vigilancia de la sociedad civil.

La discriminación en México exhibe una duración secular y una muy extendida implantación social. La forma de discriminación que nos ocupa en este estudio, a saber, la que se ejerce por razones religiosas o de conciencia, tiene profundas raíces en los procesos de conformación cultural de la nación y en la estructuración del régimen político que la organiza. La discriminación por razones de conciencia y de religión es una expresión de un proceso más amplio e implantado, a saber, la desigualdad de trato entre grupos, aunque tienen su propio perfil histórico, sus problemas específicos, sus discusiones especializadas, su fenomenología social y sus rutas institucionales de solución. Este tipo de discriminación tiene que ver con la denegación o limitación del derecho de escoger libremente las creencias y prácticas religiosas a individuos y colectivos sobre la base de una relación de dominio entre grupos sociales asimétricos, es decir, se trata de una relación política de dominio que pone en desventaja a colectivos humanos completos.

La interpretación que aquí ofrezco, más que una consignación o agregación de datos empíricos, consiste en una lectura política de la problemática discriminatoria en México en el ámbito del ejercicio de la libertad de conciencia. Dicho de otro modo, se refiere a las relaciones específicas entre el proyecto moderno de la laicidad y el proyecto tradicional de imposición de una doctrina religiosa como resultado de la propia asimetría social.

DEFINICIONES JURÍDICAS Y POLÍTICA DE NO DISCRIMINACIÓN

En su dimensión jurídica más amplia, el derecho a la no discriminación aparece desde el momento mismo de la postulación del discurso contemporáneo de los derechos humanos. En el artículo 7° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, encontramos la siguiente figura normativa: “Todos [los seres humanos] son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación”. En esta definición está contenido el juicio de que toda persona debe estar protegida por cada Estado-parte de las Naciones Unidas contra toda discriminación “que infrinja” la propia Declaración, lo que significa que no ser discriminado es lo mismo que tener acceso —en el sentido de no encontrar obstáculos— a todos los derechos y libertades (civiles, políticos y sociales) estipulados por la Declaración. En este tenor, la discriminación debe entenderse como una suerte de fractura o de corto circuito entre el sujeto individual y los derechos que, de no haber discriminación, tendría a su disposición de manera regular.

Sobre este tema, Miguel Carbonell ha llamado la atención sobre el carácter antidiscriminatorio del artículo 2º de la Declaración, que establece que “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”. El emplazar el derecho a la no discriminación en el artículo 2º que versa sobre el derecho a la igualdad no niega, desde luego, la definición explícita de aquel que podemos obtener del artículo 7º, sino que incluso la refuerza. De tal modo, podemos decir que en la Declaración la prohibición de la discriminación se hace o bien de manera implícita por medio del argumento de la igualdad (artículo 2º), o bien de manera explícita mediante la prohibición de toda discriminación que infrinja los derechos de la Declaración (artículo 7º).

Identificamos aquí dos rasgos definitorios del derecho humano a la no discriminación: el primero de ellos atiende su vinculación contextual y de contenido con el valor de la igualdad ante la ley, lo que nos hace relacionar de manera prioritaria la no discriminación con el principio legal moderno de prohibición de tratos arbitrarios, selectivos o caprichosos por parte de la autoridad. Esto conlleva el supuesto esencial de que debemos ser jurídicamente iguales porque fenomenológica o empíricamente somos diferentes. El segundo rasgo da cuenta de este derecho como una forma de igualdad que hace posible la titularidad y ejercicio efectivos de derechos de otra índole pero también fundamentales: civiles, políticos y sociales. En este sentido, no es exagerado sostener que, ya desde su formulación en la Declaración de 1948, el derecho a la no discriminación debe ser leído como una forma de igualdad constitutiva que hace posible la garantía del resto de derechos.

Esto da cuenta del carácter dual del derecho a la no discriminación: por una parte, se identifica con un tratamiento parificador que prohíbe privilegios y exclusiones; por otra, con la posibilidad formal y material de ejercer otros derechos no directamente identificables con la igualdad de trato, como las libertades civiles y políticas o con el bienestar material. Sobre la base de este argumento, puede sostenerse que el discurso de los derechos humanos, en su formulación fundacional, supone que un sistema social con una alta discriminación en su seno tiende, por definición, a hacer irrealizables los derechos fundamentales para amplios grupos de personas, precisamente porque permite la persistencia de esa forma de desigualdad.

En este sentido, la discriminación puede interpretarse como una limitación injusta de las libertades y protecciones fundamentales de las personas, de su derecho a la participación política y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades. En este ordenamiento fundamental de la comunidad internacional, la no discriminación es la llave de acceso para todas las personas, en condiciones equitativas, a todos los derechos. De esta manera, el derecho a la no discriminación se presenta como una suerte de “derecho a tener derechos” —la frase, aunque con otro contenido moral, fue acuñada por Hannah Arendt—, como un derecho llave para otras titularidades jurídicas. Por ello, aunque la no discriminación es un derecho que se emplaza primeramente en la órbita del valor de la igualdad, posibilita a la vez un acceso realmente (y no sólo formalmente) igualitario al sistema de libertades. De este modo, la no discriminación podría frasearse como un derecho humano de igualdad de trato que es, a la vez, un derecho a disponer sin restricciones u obstáculos de otros derechos fundamentales.

Situados en el discurso de los derechos humanos, no resulta accidental que en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos la no discriminación se formule, en el artículo 1º, párrafo 5º, en relación directa con el principio de igualdad:

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Ahora bien, sobre la base de estas definiciones jurídicas (aunque, desde luego, portadoras de un sentido histórico y político) del derecho a la no discriminación, puede considerarse un concepto de discriminación que explicita su dimensión política y sociológica. Este concepto alude a las actitudes forjadas en la cultura contextual de los sujetos: la discriminación es una conducta, culturalmente fundada y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de prejuicios o estigmas relacionados con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar tanto sus derechos y libertades fundamentales como su acceso a las oportunidades socialmente relevantes de su ambiente social.

No pretendemos que esta definición política de no discriminación se entienda como una sustitución o superación de las definiciones jurídicas; de lo que se trata es de agregar a éstas, mediante el expediente de incluir la referencia a los motores culturales que la mueven (el prejuicio y el estigma), una nota de especificidad política que insista en el carácter de construcción social de la desigualdad de trato, lo que debería implicar, a

contrario sensu, la posibilidad de desconstrucción social de la misma mediante mecanismos, como la acción pública o la educación, capaces de modificar un orden simbólico compartido. Más que una nueva definición técnica, se trata de una versión política y ya no sólo jurídica de la misma, que nos permite avanzar en una reflexión política acerca de la discriminación.

Este concepto de discriminación, que considera no sólo las consecuencias de la discriminación respecto de derechos subjetivos fundamentales sino también las razones estructurales de orden simbólico que hacen posibles los comportamientos discriminatorios, tiene, entre otras ventajas, la de permitirnos comprender la existencia de dos formas de la fenomenología de la discriminación cuya distinción tiene una enorme relevancia respecto de la posible acción igualitaria del Estado democrático.

La primera forma puede definirse como “discriminación directa” y es relativa a los actos específicos de discriminación. En éstos, la acción de un sujeto discriminador (A) causa efectos en un sujeto discriminado (B) mediante la restricción o daño de los derechos y oportunidades (C) de éste; de tal modo que es posible establecer o reconstruir una relación causal directa entre la acción individual de A y los efectos C registrables en B. Estos actos discriminatorios son individuales, aunque, como hemos mostrado en otra parte, sólo se hacen posibles si presuponen actitudes moldeadas o condicionadas cultural y simbólicamente por el entramado social de prejuicios que sostiene a la discriminación.

La segunda forma de discriminación se denomina “indirecta” y, en primera instancia, es relativa a la conformación histórica de las normas, rutinas e instituciones sociales que, sin estar dirigidas contra una persona en específico (no son, en ningún caso, actos orientados contra alguien en concreto), conllevan el efecto estructural de mantener y profundizar la

desventaja del grupo discriminado, pues “naturalizan” la estigmatización y contribuyen a reproducir el orden discriminatorio de la sociedad como un todo. En segunda instancia, esta forma de discriminación puede asociarse, en general, con la despersonalización de los actos discriminatorios. En la categoría de discriminación indirecta caen los efectos de mediano y largo plazos de la desigualdad de trato, lo que da a la discriminación una dimensión estructural que no puede reducirse mediante la sanción o el castigo meramente retributivos, como sí puede suceder en el caso de la discriminación directa. En la discriminación indirecta, las responsabilidades son difusas, pues no hay manera de asignarlas de forma causal a un sujeto que las perpetra y a un sujeto que las padece, aunque en ocasiones los daños a los derechos sean incluso más graves —precisamente por su alcance social— que los de los actos directos.

La discriminación indirecta se refiere a las exclusiones no explícitas o no individualizadas de los integrantes de determinados grupos, ya sea mediante la imposición de requisitos “generales” que sólo unos cuantos pueden cumplir, sea mediante la omisión de protecciones o consideraciones especiales por parte de las instituciones hacia quienes las necesitan para poder integrarse al juego social regular, o sea mediante el reforzamiento simbólico o discursivo de los prejuicios contra grupos ya discriminados por parte de sujetos investidos de poder.

Para el caso de la discriminación por motivos religiosos, es importante tener en cuenta que la discriminación indirecta se ejerce sin necesidad de suponer conciencia o voluntad concreta de discriminar (aunque ésta pudiera también acompañarla) en quienes llevan a la práctica estas rutinas o instituciones. Si en ocasiones es difícil establecer la responsabilidad causal en los casos de discriminación directa, este otro tipo de discriminación plantea un dilema particular de asignación de responsabilidad.

Aunque existen casos de discriminación indirecta que pueden finalmente atribuirse a responsables colectivos pero específicos (corporaciones, asociaciones, Iglesias), otras muchas tienen que ver con la inercia cultural, las tradiciones populares, las omisiones educativas, la inacción en los criterios de política pública o la elusión gubernamental de las responsabilidades asignadas por la propia legislación, como la de garantizar la laicidad de la educación. Existe en este caso una responsabilidad del Estado entendido como articulación política de la vida colectiva, y aunque no se trata de una responsabilidad que responda al esquema de la justicia retributiva (a un delito o falta corresponde una pena), sí exige resarcimiento y acción pública para desmontar la discriminación vigente.

La categoría de discriminación indirecta permite construir un argumento para amparar una defensa de la no discriminación en su compleja relación con el derecho fundamental a la libertad de conciencia. En efecto, al entender la discriminación en sus vías directa e indirecta de ejercicio, podrá entenderse que afecte las posibilidades de ejercer una libertad de conciencia plena en quienes pertenecen a un colectivo estigmatizado por razones religiosas.

LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

La problemática que nos interesa revisar se refiere a un derecho sustantivo del sistema constitucional mexicano y del constitucionalismo moderno en general: el derecho a la libertad de conciencia. Se trata de un ámbito de los derechos humanos no sólo protegido por la Constitución, sino también constitutivo de la tradición, propia del mundo moderno, de los derechos de la persona, así como de la tradición liberal mexicana. Se

trata, de este modo, de una condición inexcusable de justicia de cualquier sociedad democrática y de la mexicana en particular.

Si se atiende a que lo propio de las prácticas discriminatorias es que su resultado puede identificarse en la violación o limitación de derechos humanos o derechos fundamentales, se entenderá por qué la reflexión crítica sobre la discriminación en relación con la libre conciencia es, en el México de hoy, una tarea de primer orden no sólo en el plano intelectual sino también en el político, el legal, el institucional y, en definitiva, el cultural.

El derecho a la libre conciencia es el resultado de avances civilizatorios, frutos de la política liberal, que afirma la soberanía de los individuos respecto de la siempre posible arbitrariedad de los poderes públicos y de la acción abusiva de particulares y corporaciones poderosos. En tanto que se trata de un derecho directamente relacionado con la libertad de las personas, guardan una relación constitutiva de primer orden con el perfil de un Estado democrático-constitucional. La discriminación es una de las formas en las que este derecho puede ser violado o limitado. Aunque, en efecto, las prácticas discriminatorias no agotan las posibles violaciones a este derecho, sí constituyen una porción significativa —y a veces poco visible— de tales violaciones. De manera equivalente, debe decirse, sobre todo para no banalizar la agenda de la igualdad de trato, que no todo ataque a este derecho debe ser visto como una forma de discriminación, pues esta última tiene contornos y contenidos específicos que requieren análisis también específicos, como el que aquí se presenta.

Podemos entender la libertad de conciencia como el derecho innegociable de toda persona a decidir en materia de creencias religiosas, tanto si opta por afiliarse a determinados credos o ideas religiosas como si opta por no creer en ninguno de éstos. Del mismo modo, pertenece al

ámbito de la libertad de conciencia el derecho a la práctica de los rituales religiosos vinculados con los sistemas de creencias, siempre y cuando tales prácticas no sean violatorias de derechos de terceros o de valores públicos como la paz social o el orden público. Se trata de un derecho humano o fundamental, es decir, de una titularidad jurídica adherida a toda persona por el solo hecho de ser persona, y no debería estar sujeta a regateos ni intervenciones del poder político. Este derecho tampoco debiera suponer condicionamiento para su disfrute y su ejercicio; sólo podría quedar limitado cuando su práctica lleve a la colisión con otros derechos fundamentales. Una creencia religiosa puede ser tildada incluso de absurda o delirante por quienes no la comparten, pero será constitucionalmente legítima cuando su ejercicio no entrañe daño para la libertad e integridad de terceros.

Aunque la noción de libertad de conciencia tiene que ver con creencias e ideas que van más allá de las convicciones y valores religiosos, el núcleo de esta libertad está constituido, sin duda alguna, por el derecho a decidir de manera libre en materia de ideas religiosas y de culto. De este modo, la libertad de conciencia, aunque incluye la protección de, por ejemplo, ideas filosóficas, ideales éticos y valores personales que pueden no ser religiosos, es entendida de manera general como referida a las ideas y prácticas relativas a las creencias espirituales o trascendentales de los seres humanos. Prueba de esto es que en el Derecho internacional de los derechos humanos y en los sistemas constitucionales nacionales, la libertad de conciencia aparece siempre especificada como un derecho distinto de la libertad de pensamiento o de la libertad de expresión; y la libertad de culto, como un derecho distinto de la libertad de asociación. Aunque, desde luego, la creencia religiosa es una forma de pensamiento y, para su comunicación requiere del pensamiento y hasta de la asocia-

ción de un grupo humano, su entidad y relevancia son tales que no se diluye en otras formas de libertad o derecho como los de pensamiento, expresión, asociación o reunión. En este contexto, no debería perderse de vista lo que hemos señalado antes: que la libertad de conciencia y religión supone también la prerrogativa de la persona de no creer en ninguna religión ni aceptar idea alguna de trascendencia y, desde luego, la de actuar en consecuencia tanto en la expresión pública de esta convicción como de la práctica moral y social que de ella se derive.

Este último argumento adquiere un singular relieve en nuestra época: en su origen, en el siglo xvii, la idea de tolerancia religiosa se refería sólo a la que debían profesarse de manera recíproca los distintos grupos cristianos, pero no a la tolerancia con los musulmanes y menos con los descreídos. En nuestra época, un concepto robusto de tolerancia implica el reconocimiento de toda persona no sólo de profesar el credo de su elección sino el de no profesar credo alguno. De manera adicional, implica el derecho de toda persona a guiar su vida en el terreno moral y sexual sin interferencias del Estado o de otro tipo de poderes.

LAS PROTECCIONES LEGALES DE LA CREENCIA RELIGIOSA

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 18, establece que: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. Debe hacerse notar que esta prerrogativa se concede a los individuos, es decir, a las

personas humanas que son sujetos de derechos, y no se adscribe a ninguna entidad supraindividual (grupos, comunidades), y menos se concede a los poderes públicos.

El dato sociológico de que las religiones son fenómenos colectivos y que sus rituales con frecuencia exigen rutinas sociales grupalmente orientadas no implica la negación del carácter individual de este derecho, pues el mismo puede ser afirmado no sólo de cara a la autoridad política sino también de cara a los grupos religiosos a los que en algún momento las personas han estado adscritas.

Queda claro, entonces, a partir de este criterio fundacional del discurso contemporáneo de los derechos humanos, que la libertad de conciencia y de religión no sólo no son predicables de nadie más que de la persona o el individuo, sino también que no es tarea de los poderes públicos la instauración de una religión obligatoria para los ciudadanos o de una forma estatal de creencia religiosa, del mismo modo que no es su atribución la prohibición de los credos religiosos que se profesen en concordancia con el resto de los derechos fundamentales y los valores del orden y la seguridad públicos cuando éstos son sostenidos por un Estado legítimo. Igualmente, debe resaltarse que este derecho incluye la posibilidad de cambiar de creencia religiosa (el denominado “derecho de salida”), lo que implica que ningún grupo religioso tiene atribución alguna para prohibir a sus miembros el abandono de su confesión, y que menos aún tiene la autorización de utilizar recursos políticos o jurídicos u otras formas de coerción para mantener esta adscripción. Este principio normativo tiene su origen en la idea de John Locke de que no toca a los gobernantes decidir ni intervenir en materias de fe, como no toca a las Iglesias, que son asociaciones voluntarias y de libre adscripción, intervenir en cuestiones políticas.

Este derecho humano se explicita y desarrolla en el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de la onu, en vigor desde 1976. Allí encontramos que:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza. 2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección. 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás. 4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Como puede notarse, aunque en esta norma internacional se reafirma la condición sustancialmente individual de la libertad de conciencia y de religión, también se reconoce la dimensión familiar o grupal que enmarca sociológicamente el ejercicio de este derecho, al establecer que los padres o tutores puedan decidir acerca de la educación religiosa de sus hijos. Esta estipulación, no obstante, es perfectamente compatible con la afirmación de la libertad de conciencia y de religión como un derecho inalienable del individuo, toda vez que tal derecho sólo puede ser ejercido una vez que la maduración intelectual y moral de la persona, conven-

cionalmente establecida a partir de la estipulación de una mayoría legal de edad, permite a éste tomar decisiones responsables a este respecto. De este modo, la familia puede decidir respecto de la educación religiosa de un individuo, siempre y cuando éste sea menor de edad; luego, bajo condiciones de mayoría legal de edad, toca sólo al individuo decidir sobre los contenidos religiosos y morales de su conciencia.

Debe también aclararse el sentido del inciso 4 de esta norma, pues una lectura apresurada parecería postular como un derecho la educación religiosa en el ámbito escolar, cuando en realidad sólo se refiere a la prohibición de que el Estado limite el derecho de los padres a transmitir sus principios y creencias religiosos a sus hijos. No se habla de educación formal o escolar, sino de educación como transmisión de ideas y valores. De hecho, el derecho de que los hijos puedan, una vez alcanzada la mayoría de edad, decidir libremente en cuestiones religiosas, se haría muy difícil de ejercer y hasta nugatorio si en la escuela, en vez de un ambiente de neutralidad religiosa, se encontraran con una educación confesional.

De manera más específica, aunque también en el ámbito del derecho internacional, encontramos una relación precisa entre la afirmación de la libertad de conciencia con el derecho también humano a no ser discriminado. En este cruce de derechos, se genera una suerte de definición propia de no discriminación, es decir, un derecho específico a no ser discriminado por razón de creencia religiosa o de adscripción a un grupo religioso. De este modo, en el artículo 2º de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones de la onu, encontramos lo siguiente:

1. Nadie será objeto de discriminación por motivos de religión o convicciones por parte de ningún Estado, institución, grupo de personas o particula-

res. 2. A los efectos de la presente Declaración, se entiende por “intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones” toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

En un sentido similar, podemos leer en el artículo 3º lo siguiente:

La discriminación entre los seres humanos por motivos de religión o convicciones constituye una ofensa a la dignidad humana y una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, y debe ser condenada como una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y enunciados detalladamente en los Pactos internacionales de derechos humanos, y como un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones.

En el artículo 4º se estipula lo siguiente:

1. Todos los Estados adoptarán medidas eficaces para prevenir y eliminar toda discriminación por motivos de religión o convicciones en el reconocimiento, el ejercicio y el goce de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en todas las esferas de la vida civil, económica, política, social y cultural. 2. Todos los Estados harán todos los esfuerzos necesarios por promulgar o derogar leyes, según el caso, a fin de prohibir toda discriminación de ese tipo y por tomar las medidas adecuadas para combatir la intolerancia por motivos de religión o convicciones en la materia.

Encontramos así una tendencia convergente entre dos derechos humanos: la libertad de conciencia y de religión y el derecho a la no discrimi-

minación. El derecho general a no ser discriminado se especifica bajo la figura de una prohibición de discriminación a nadie por razones de su creencia religiosa y reclama de los Estados una enérgica política de protección de las personas y grupos que puedan ver limitados o cancelados sus derechos y libertades sobre la base de sus confesiones religiosas o de la ausencia de éstas.

EL MARCO LEGAL MEXICANO DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN

Las referencias al derecho internacional no son ociosas. El Derecho internacional de los derechos humanos es, conforme al propio mandato constitucional mexicano, un estándar normativo que tiene el mismo peso imperativo, y por ende el mismo carácter obligatorio, que las normas constitucionales. El artículo 1º constitucional, en sus tres primeros párrafos, establece una equivalencia normativa entre los contenidos expresos de la propia Constitución y los contenidos de la legislación internacional en materia de derechos humanos aceptada por México:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección [...] Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia. Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad.

Más que un argumento propedéutico, la referencia a los instrumentos de derecho internacional constituyen, en el México de nuestros días, una referencia esencial para comprender los alcances jurídicos, políticos y sociales del derecho a no ser discriminado por razones de creencia religiosa y, sobre todo, a evaluar la creciente brecha entre la estipulación de las normas y las prácticas sociales efectivas. El Estado mexicano está obligado a garantizar la no discriminación en el terreno de las creencias y prácticas religiosas, y esta tarea no está sujeta a decisión o elección de los poderes públicos, y menos aún al arbitrio de los poderes fácticos, sino que es un mandato de obligado cumplimiento para ciudadanos y gobernantes.

Debe recordarse que, como señalamos arriba, la Constitución mexicana estipula, en el artículo 1º, párrafo 5º, la prohibición de todas las formas de discriminación, señalándose como una de las formas más destacadas la que se practica por razones religiosas. La denominada cláusula antidiscriminatoria de la Constitución establece el derecho de toda persona a no ser discriminada y, respecto del tema que nos interesa, a no serlo a propósito de sus creencias y prácticas religiosas.

En el mismo orden de discurso, también podemos registrar una protección constitucional en México para la libre creencia religiosa y para la libre práctica de los rituales que están relacionados con ella. En la Constitución, la libertad de conciencia se protege conforme a lo establecido en el artículo 24: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna”.

Esta prescripción es reforzada en el artículo 130: “El principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las Iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley”. En efecto, al derecho humano a la libertad de conciencia como titularidad de toda persona en México, se suma, de manera consecuente, la prohibición de oficialización de un credo religioso y la prohibición de que el Estado cancele o desestime la práctica de una religión. Estas normas establecen una orientación hacia el laicismo del Estado mexicano, entendiendo que el laicismo es un esquema de axiología política que no sólo establece la separación normativa y funcional entre el Estado y las Iglesias, sino que también establece los valores (científicos, democráticos, críticos, racionales y de derechos humanos) que han de guiar las acciones de los sujetos del Estado.

EL PROBLEMA DE LA LAICIDAD EN MÉXICO

En el año 2012, el atributo de laicidad fue incluido de manera explícita en el artículo 40° de la Constitución: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”.

Esta orientación laica del Estado no es, sin embargo, novedosa, pues desde antes podía establecerse con certidumbre a partir del artículo 3° constitucional, en el que se señala que: “Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso cientí-

fico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”. En efecto, si se entiende que este programa educativo del Estado mexicano se refiere al discurso pedagógico considerado obligatorio para la formación de la ciudadanía mediante el proceso educativo, podemos entender que el Estado mexicano, en su discurso constitucional fundacional, establece para sí un modelo de corte ilustrado y orientado por los avances de la ciencia y el pensamiento crítico. Además, la definición explícita de laicidad podía encontrarse ya en la vigente Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que en su artículo 3º establece: “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de la Constitución, Tratados Internacionales ratificados por México y demás legislación aplicable y la tutela de derechos de terceros”. Esta definición explícita fue la que en el año 2012 se elevó a la figura de texto constitucional.

La definición de laicidad va más allá de la mera aconfesionalidad del Estado. Ésta establece la separación formal y funcional entre lo religioso y lo civil en el funcionamiento regular de la sociedad, pero permite que los particulares y las asociaciones influyan en la esfera pública, e incluso en la educación pública, a través de ideas y valores religiosos. En contraste, la laicidad se emplaza en primera instancia en la separación entre el Estado y las Iglesias, pero agrega a esta posición la exigencia de que el Estado se oriente por un sistema axiológico en el que deben predominar los criterios científicos y la lucha sistemática contra las creencias supersticiosas (“fanatismos”, “prejuicios”). En general, los Estados laicos contemplan con recelo las ideas religiosas y procuran apartarlas de sus sistemas educativos o del funcionamiento de las instituciones públicas. En ese sentido, la laicidad del Estado ofrece a los ciudadanos no sólo el compro-

miso de aconfesionalidad del Estado, sino también el de la construcción cultural de una narrativa pública fundada en la tradición ilustrada que valora altamente la ciencia, el progreso humano y el uso crítico de la razón. Respecto de la historia mexicana, Roberto Blancarte ha señalado que:

La actual laicidad mexicana se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un “no-intervencionismo”, exclusivamente en el terreno del mercado religioso (no se le puede llamar “neutralidad”, porque el Estado laico defiende valores como la democracia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, etcétera; por lo tanto no es neutro) y un “jurisdiccionalismo” o búsqueda de vigilancia y control (herencia del Patronato) sobre las Iglesias y los efectos sociales de las manifestaciones religiosas. Esta laicidad [...] se apoya en una más concreta idea de un “principio histórico de separación” entre el Estado y las iglesias, lo que remite inmediatamente a una larga tradición de siglo y medio de regímenes liberales o social-radicales.

La laicidad mexicana debe entenderse no sólo a partir de las definiciones generales de la teoría política, sino también de los procesos históricos que condujeron a definir el Estado en contraste con las pretensiones de poder de los grupos religiosos en general, y de la Iglesia católica en particular.

Ahora bien, la estructura de los Estados contemporáneos puede entenderse conforme a la manera en la que se relacionan de manera legal e institucional con los credos religiosos. Esto quiere decir que contamos, gracias al pensamiento político, con un vocabulario o categorización que nos permite referirnos directamente a las formas estatales conforme a las

relaciones establecidas con las religiones. Consideremos el siguiente cuadro:

<i>Integrista</i>	<i>Confesional</i>	<i>Semi-confesional</i>	<i>Acon-fesional</i>	<i>Laico</i>	<i>Jacobino</i>
Confusión entre orden civil y orden religioso.	Presencia amplia y extensa de normas e instituciones religiosas en la estructura pública	Presencia parcial de normas e instituciones religiosas en la estructura pública	Separación formal y funcional entre el Estado y la Iglesia	Separación formal y funcional entre el Estado y las iglesias y existencia de un discurso ilustrado del Estado respecto de la vida pública	Prohibición estatal de los creos y ritos religiosos
Régimen autoritario o totalitario	Régimen autoritario	Régimen democrático	Régimen democrático	Régimen democrático	Régimen autoritario o totalitario

Fuente: Elaboración propia.

Debe quedar claro que este esquema clasificatorio es una herramienta analítica y no un reflejo de experiencias políticas empíricas. Es una suerte de ideal-tipo weberiano que, si bien puede ser incapaz de encontrar formas históricas de asociación entre lo político y lo religioso que correspondan con pureza a su concepto, se construye con base en diversas experiencias históricas cuya complejidad y diferencias específicas pueden ser mejor entendidas por referencia al marco categorial aquí presentado. Por ejemplo, si se creyese que un Estado laico es aquel en el que no se oficializa una religión, no habría forma de entender las diferencias entre

la experiencia francesa y norteamericana en cuanto a la presencia de la religión en la vida pública; por ello se hace necesario distinguir entre aconfesionalidad y laicidad, aunque en los hechos compartan muchas experiencias y procesos. Gracias al esquema presentado, podemos entender, entonces, que el adjetivo de laico establecido constitucionalmente para el Estado mexicano lo compromete con una axiología política irreductible a axiologías propias de otras experiencias respecto de la libertad de conciencia.

Como puede verse, la definición constitucional del Estado mexicano sitúa a éste en el terreno de los Estados laicos. Esto implica que es obligación de las autoridades no sólo no oficializar ni desalentar la práctica de credos religiosos, sino impulsar una axiología pública guiada por los criterios científicos y el pensamiento crítico. Sin embargo, con frecuencia la práctica de sus instituciones y, sobre todo, las políticas públicas y las decisiones de muchos de sus gobernantes, lo han acercado a posiciones semiconfesionales, confesionales e incluso integristas. Es cierto que la definición de la estructura política de un Estado no puede ser derivada de manera mecánica de su definición legal o constitucional, porque existe una amplia brecha entre la prescripción de la norma y la práctica política efectiva, aunque siempre es esencial acudir a esas definiciones constitucionales a efecto de clarificar la orientación de sus procesos de reforma práctica. En el caso de la discriminación por razones de conciencia y religión en México, si la definición de la estructura y prácticas políticas reflejaran directamente la definición constitucional y la legislación vigentes, nuestro análisis carecería de objeto, pues el fenómeno de la discriminación por razones de conciencia no sería siquiera posible en un Estado genuinamente laico.

Conforme al esquema planteado, el Estado mexicano debería, por su definición constitucional, satisfacer la figura del Estado laico de matriz democrática, es decir, estar dotado de una forma fuerte de independencia de la vida pública respecto de los credos religiosos; sin embargo, el peso social de una mayoría religiosa y los comportamientos contrarios al sentido constitucional de muchos sujetos públicos tienden a diluir esta definición y a generar confusiones indeseables entre lo religioso y lo político-público. De este modo, debe señalarse que no es la existencia de un vigoroso pluralismo religioso o la voluntad de los ciudadanos de profesar determinados sistemas de creencias lo que debilita la laicidad del Estado —creerlo así sería propio de la defensa de un Estado jacobino autoritario o totalitario—, sino la conducta confesional o integrista de quienes ocupan los poderes públicos. Como dice el propio Blancarte:

el punto central en la reivindicación de libertades y derechos debería centrarse sobre todo en el cuestionamiento de la actuación de los representantes populares y funcionarios políticos. Es en ellos en quienes está depositada la voluntad popular y es ésta, en tanto que ciudadanía o pueblo, la fuente de dicha autoridad; las agrupaciones religiosas no son, en ese sentido, un peligro intrínseco para la laicidad.

La obligación de laicidad ha sido frecuentemente desatendida en la historia del Estado mexicano de los siglos XX y XXI. En mayor o menor medida, la Iglesia católica ha tenido una presencia pública contraria a sus atribuciones legales y muchos gobernantes han optado por conducirse, en lo legislativo y en las políticas públicas, como funcionarios de una forma de Estado confesional y no de un Estado laico. La permisividad histórica del Estado mexicano con la enseñanza confesional en el sistema educativo,

que sólo debiera regirse por los planes y programas de estudios de aplicación general y de orientación laica, es una muestra de estas concesiones a la presencia en la vida pública de la religión mayoritaria que opera a *contrario sensu* de la exigencia constitucional. De manera similar, el avance, durante los últimos años de legislaciones locales y de reformas constitucionales de ese mismo nivel que introducen contenidos de moral religiosa en las leyes civiles, muestra la puesta en cuestión de la laicidad y el desarrollo de zonas de integrista en la geografía del Estado mexicano.

Mención especial merece, por ello, el proceso de introducción, mediante reformas constitucionales locales, de cláusulas denominadas de “defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural” en diversos estados de la República. Entre 2008 y 2011, 16 estados introdujeron en sus Constituciones supuestas protecciones a la vida desde “la concepción”, con el propósito político de tender un cerco legal a las posibilidades de expansión de los derechos reproductivos de las mujeres. Este proceso derivó de una estrategia de la jerarquía católica en su relación con los poderes públicos. Esta jerarquía, a partir de 2009, cuando se despenalizó en el Distrito Federal toda forma de interrupción voluntaria del embarazo antes de las 12 semanas de gestación, convirtió en una prioridad política este tipo de reformas.

RUTAS DE LA DISCRIMINACIÓN POR RAZONES RELIGIOSAS

La discriminación por razones de conciencia y de religión debe ser entendida en dos vertientes fundamentales. Por una parte, como el predominio de un credo religioso mayoritario que, muchas veces con el auxilio de los poderes públicos, limita o persigue el ejercicio de la libre opción

religiosa de individuos o grupos que no se avienen a su doctrina. Ésta es la situación de las minorías religiosas no católicas que son hostigadas o perseguidas por sus creencias y rituales religiosos. En este caso, se trata de que el predominio de una religión se ejerza sobre otras religiones de manera ilegítima, pues utiliza recursos ilegales para afianzar su ventaja asimétrica (tanto la intimidación directa y la violencia como la fuerza de los poderes públicos). En este caso, sufre discriminación el integrante de un grupo religioso que, contra lo establecido por la Constitución, ve impedido el ejercicio de su derecho a la libre creencia y práctica religiosas debido a la presión o coacción del grupo religioso mayoritario.

Por otra parte, también debe ser entendida como una forma de discriminación religiosa un modelo de dominio que no necesariamente se ejerce a partir de creencias religiosas explícitas. Se trata de la discriminación padecida por grupos sociales completos (mujeres, homosexuales, ciudadanos laicos, etcétera) cuyos integrantes, por razones de moral sexual sostenidas por clérigos y autoridades civiles afines a éstos, ven limitados sus derechos fundamentales, sobre todo en las esferas sexual y reproductiva. En este caso, es indiferente si las personas discriminadas sostienen o no una creencia religiosa distinta a la mayoritaria. Lo que cuenta en esta situación es que la violación de buena parte de sus derechos humanos proviene de la imposición de una moral religiosa que utiliza las leyes civiles, la acción institucional y las políticas públicas como formas de plasmación de su concepción religiosa.

El primer caso de discriminación por razones de conciencia es un claro ejemplo de discriminación directa, pues está dirigido contra los disidentes religiosos. El segundo caso es una plasmación de la discriminación indirecta, pues sin estar dirigido en concreto contra persona o grupo alguno, limita los derechos de colectivos humanos completos.

En la actualidad, la mayor amenaza en México para la libre conciencia y para la actuación de los ciudadanos conforme a ella es la pretensión integrista de grupo de clérigos y oficiales políticos de desdibujar la ya débil estructura del Estado laico y avanzar hacia la oficialización (así sea no explícita) de la moral religiosa de un solo grupo. Se trata, como puede notarse, de dos formas distintas de práctica discriminatoria, pero que coinciden en que su fuente es una cultura integrista y antipluralista que contempla el espacio público-político como el terreno natural del adoctrinamiento religioso y a las normas e instituciones públicas como vehículo para la realización de programas religiosos específicos.

Conforme a las evidencias disponibles, en México la discriminación por razones de conciencia y religión es una práctica relativamente frecuente. Desde la aparición de los resultados de la primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, encontramos que más de 80 por ciento de los integrantes de las minorías religiosas cree que en México existe una fuerte discriminación por razones religiosas. Esta percepción es coherente con el punto de vista de la población en general, que en un porcentaje superior a 50 considera que el pluralismo religioso es una fuente de conflictos y de violencia, pues “entre más religiones existan, tendremos más conflictos entre las sociedades”. Esta misma población es la que en 36 por ciento no permitiría que viviera en su casa una persona de una religión diferente a la suya. Como nos recuerda Miguel Szekely: “Más de la mitad [de la población] considera que la discriminación en contra de las minorías religiosas en México no ha disminuido en los últimos cinco años”, lo que implica que la discriminación por razones de conciencia y religión no es un residuo histórico sino una práctica contemporánea y vigente.

Conforme a los más actuales resultados generales de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México/Enadis 2010, “tres de cada diez personas que pertenecen a una minoría religiosa consideran que su principal problema es el rechazo y la falta de aceptación; mientras que una proporción similar considera que su principal problema son las bur-las y la falta de respeto; solamente siete por ciento considera que no tiene problemas por su religión”. En cuanto a la tolerancia, los miembros de minorías religiosas consideran que los casos más frecuentes de intolerancia religiosa provienen de su entorno inmediato. De estas personas, 11.9 por ciento juzga que sus vecinos actúan de manera intolerante por razones religiosas, 6.5 por ciento juzga que actúan de esta manera los medios de comunicación, 5.6 por ciento piensa eso de los policías, 3.8 por ciento lo piensa de los gobiernos estatales y 2.5 por ciento, del gobierno federal. Es notorio que la discriminación religiosa es vivida como una relación de cercanía, como una agresión contra los derechos propios que tiene su fuente en la conducta de las personas con las que se hace la vida cotidiana. No obstante, es destacable que los miembros de las minorías religiosas detecten un cierto peligro para su ejercicio de la libre conciencia en la figura de la policía y los gobiernos local y federal. Este último dato de la encuesta es significativo, pues aunque de manera no elaborada ni argumentada, las personas discriminadas por su religión perciben en cierta medida que los poderes públicos son responsables de la situación de desventaja que sufren.

Las encuestas sobre discriminación, por consistir fundamentalmente en estudios demoscópicos sobre percepciones de la realidad de las personas entrevistadas, no hacen visibles los motores profundos de la discriminación, como el prejuicio y el estigma. Tampoco pueden ofrecer, de manera directa, una referencia sobre los patrones culturales que están en

la base de las prácticas discriminatorias. Sin embargo, dejan ver que la situación de las minorías religiosas no católicas en México es de desventaja y que, en algunas zonas del país, esta desventaja tiende a extremarse. Por ejemplo, la Enadis 2010 consigna que en los estados de Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit, los miembros de minorías religiosas tienen una percepción de riesgo discriminatorio respecto de su entorno vecinal siete veces más alto que el percibido por quienes habitan en el Distrito Federal y el Estado de México; o que en los estados de Baja California y Baja California Sur esta percepción de riesgo discriminatorio multiplica por ocho el riesgo percibido por los habitantes de Campeche, Quintana Roo y Yucatán.

Resulta claro que la distribución regional de la discriminación por conciencia y religión tiene que ver con la fortaleza de la cultura religiosa en los órdenes o imaginarios simbólicos y culturales predominantes en cada zona. En el centro del país, donde destacan estados como Jalisco, Michoacán, San Luis Potosí y Guanajuato, puede detectarse una cultura popular fuertemente marcada por la influencia de la Iglesia católica, mientras que en el sur del país, en estados como Tabasco, Veracruz, Chiapas y Quintana Roo, esta influencia no tiene los mismos alcances. Tales diferencias culturales explican la relajación de la presión discriminatoria por religión en estas últimas regiones. De manera similar, esta conformación cultural de las regiones tiende a reflejarse en las elites políticas que las gobiernan. En general, éstas no ven con escándalo, y en ocasiones son promotores directos de, los privilegios para la religión mayoritaria y la consecuente desventaja para los credos minoritarios o para los no creyentes.

Una situación de especial gravedad está generada por los conflictos de orden religioso en las comunidades indígenas del país. Buena parte de

estos conflictos provienen de los procesos de conversión religiosa de grupos poblacionales que han abandonado el catolicismo para adquirir una filiación protestante. En estos casos, la presión sobre los conversos no tiene que ver únicamente con las cuestiones teológicas y rituales sustantivas, sino también con la redefinición o redistribución de las posiciones de poder. Por ello, con frecuencia, los conflictos religiosos en las zonas indígenas expresan conflictos políticos y económicos y, por ende, tienden a alterar el modelo completo de relaciones sociales en zonas determinadas. La ausencia del Estado en estos casos es, si cabe, más grave aún, pues tras las razones o pretextos de carácter religioso y ritual, se esconde un proceso de fragmentación de la vida colectiva y se despliega una lucha política que no se rige por criterios legales ni por el respeto a los derechos humanos. La discriminación religiosa que sufren esas minorías, es decir, las limitaciones para el ejercicio de sus derechos fundamentales por la opción religiosa que han asumido, conduce con frecuencia a actos abiertos de criminalidad que rebasan la esfera discriminatoria, como el asesinato, la expulsión de sus tierras y domicilios, el robo de sus posesiones, la cancelación de sus derechos comunitarios, etcétera. En estos casos, la discriminación es sólo un componente de una más amplia y compleja relación de asimetría grupal, y, si bien es necesario y deseable enfrentar esos casos con una perspectiva antidiscriminatoria, esto no puede obviar los necesarios programas y criterios de justicia penal retributiva y justicia social distributiva largamente ausentes en estas regiones.

La discriminación por conciencia y religión es el resultado de un proceso histórico de estigmatización que señala como inferiores a quienes no se adecuan al modelo de mayoría católica y a sus directrices rituales y morales. La consecuencia es que estas minorías religiosas son vistas como “lo otro”, lo defectuoso y lo prescindible. Desde un “noso-

tros” que sólo da carta de naturalidad a los idénticos —no a los iguales—, se decide que los disidentes religiosos no tienen espacio en la ciudadanía común. De esta manera, la exclusión religiosa se convierte de manera inmediata en exclusión social, económica y política. En el conflicto religioso encontramos la matriz de otras formas de dominio y sujeción. Dice Carlos Monsiváis:

Como a los miembros de otras minorías, a los protestantes o evangélicos también se les expulsa de modo múltiple de la Identidad Nacional, el respeto de los vecinos, la solidaridad comunitaria. Todavía hoy no se reconoce su integración al país en lo cultural, lo político y lo social, por eso la intolerancia ejercida en su contra no provoca reacciones de protesta o de solidaridad. Y esto sucede porque la disidencia religiosa suele asimilarse a través del choteo y la ignorancia. Nada ayuda tanto al encierro y a la multiplicación de los ghettos del acoso y la asfixia social como el uso propagandístico del término sectas, que en la definición del Episcopado y sus aliados marxistas son la oscuridad de las tinieblas.

Ahora bien, también tiene que decirse que la existencia equilibrada y pacífica del pluralismo religioso —si se alcanzara— no sería en sí misma una garantía de protección del derecho a no ser discriminado por razones religiosas. Si bien la predominancia o el monopolio de una religión tiende a ser la figura típica de la discriminación en México, lo cierto es que con frecuencia las religiones, no obstante sus diferencias teológicas y rituales, construyen consensos acerca de determinados temas de la agenda pública, sobre todo los relativos a las mujeres y a la moral sexual. Por ejemplo, ha sido muy notorio que respecto de legislaciones recientes como la de la interrupción legal del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción de menores por parejas del mismo

sexo, se ha articulado una posición común entre grupos religiosos que, no obstante, permanecen divididos por otras razones. En estos casos específicos, la libertad de conciencia y religión tiene que ser defendida también en uno de los sentidos que hemos señalado al principio, es decir, como la decisión de no aceptar ningún credo religioso, o bien, como sucede con frecuencia, la decisión de no conducir la vida práctica conforme a la moral de los credos religiosos. Debido a que la libertad de conciencia y religión ampara también el derecho a no creer en cuestiones religiosas y a comportarse en consecuencia, la agenda antidiscriminatoria en México debe protegerse también contra los criterios religiosos denominados “ecuménicos”, cuando estos criterios avalan discriminaciones. Conforme al principio de laicidad del Estado, estos criterios trascendentales o morales compartidos por varios o incluso por todos los credos religiosos tampoco tienen legitimidad para convertirse en normas civiles.

Es muy frecuente que se juzgue que las creencias y valores religiosos, por ser relevantes para la vida de las personas, deben ser reconocidos como relevantes para la legislación o las instituciones públicas. Ese argumento es insostenible, precisamente porque el pluralismo moral, religioso y filosófico de una sociedad no es reductible a las ideas religiosas de toda la sociedad. El pluralismo religioso y axiológico de una sociedad democrática incluye a los agnósticos, a los ateos y a quienes, siendo creyentes, ejercen una conducta moral guiados por su propia autonomía. Imponer a toda la sociedad un principio religioso sólo porque es compartido por la mayoría de las religiones equivale a una forma de tiranía de la mayoría inaceptable en una democracia constitucional.

LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN, LA NO DISCRIMINACIÓN Y LA PRESENCIA PÚBLICA DE LAS RELIGIONES

En México, los discursos político y jurídico sobre los daños discriminatorios resultantes de los abusos de la expresión se encuentran en una fase incipiente. Si nos atenemos tanto a los límites constitucionales a la libre expresión —y en particular al límite del daño a los “derechos de terceros”— como al modelo de la legislación electoral que permite a las poderes públicos limitar o prohibir las expresiones que atentan contra bienes públicos de primer orden (derechos fundamentales, paz social, orden público), podría exigirse razonablemente que en México se legisle tanto para precisar los límites de los discursos de odio como para establecer obligaciones o límites de expresión para quienes utilizan bienes públicos, de propiedad común, en el ejercicio de su propia expresión. Esto implica que, si bien una libertad como la de expresión admite siempre una serie de límites razonables, éstos podrían ser más estrictos cuando se trata de los poderes, políticos o fácticos, predominantes en la sociedad.

Empero, estas rutas de legislación y control público de la emisión de ideas y opiniones que, en principio, deben garantizar el cumplimiento simultáneo y complementario de los derechos humanos a la libre expresión y a la no discriminación, deben estar sujetas a un escrupuloso debate público y a una revisión cuidadosa y desprejuiciada por parte de los poderes públicos de corte representativo. Uno de los mayores riesgos de esta ruta de acción pública consiste, en efecto, en que, en aras de una protección de los grupos históricamente discriminados, como son algunos grupos religiosos, termine por establecerse limitaciones desproporcionadas o disolventes de la propia libertad de expresión. No debiera perderse de vista que la libertad de expresión ha conllevado siempre un efecto crítico y corrosivo no

sólo respecto de los poderes formales, sino también respecto de las costumbres y de los estándares de decencia, civilidad y buen comportamiento, y ha encontrado un terreno de gran fertilidad en las críticas contra las ideas y los poderes eclesiásticos. No es extraño, por ello, que muchas expresiones incomoden o lastimen la sensibilidad de quienes integran grupos religiosos que, por otra parte, corren el riesgo de ser discriminados. Lo que, no obstante, tiene que discutirse con seriedad es si las expresiones críticas, burlonas y hasta groseras que son producto de la libertad de expresión producen daños significativos en términos de derechos fundamentales para los creyentes de sistemas religiosos.

Un criterio político que, aunque enunciado de manera provisional, podría ser adecuado para guiar esta necesaria discusión es el de considerar como particularmente lesiva y, por ende, sujeta a restricciones legales, la expresión discriminatoria proveniente de los poderes institucionalizados (públicos y privados), mientras que puede juzgarse como propio de la libertad de expresión (y hasta de sus excesos y desvaríos) la expresión de los particulares que no están investidos de un poder relevante. Las relaciones discriminatorias son, primordialmente, relaciones de dominio ilegítimo entre personas y entre grupos, es decir, formas de actualización de la estructura de poder de una sociedad determinada. Las expresiones discriminatorias (y por ello ilegales e ilegítimas) provenientes de los poderes relevantes público y privado deberían, en este registro, ser prohibidas para evitar los amplios daños que causan, mientras que las expresiones de contenido discriminatorio de particulares que no poseen tales grados de poder o autoridad tendrían que ser vistas como excesos con los que una sociedad liberal y tolerante tendría que aprender a convivir. Estos últimos casos no tendrían por qué obviar la persecución legal de las difamaciones o daños al honor personal, la calumnia y otro tipo de delitos de

expresión y opinión que están en general tipificados en las legislaciones nacionales.

Este mismo criterio prudencial nos debería prevenir contra legislaciones de control de la expresión por razones de protección contra la discriminación a los grupos religiosos y cuyos efectos son previsiblemente dañinos para la propia libertad de expresión. Deberían por ello ser evitados actos legislativos como los que establecen jurídicamente la difamación grupal o “libelo comunal”, es decir, la conceptualización como daño a derechos sustantivos de la expresión de juicios y argumentos negativos sobre grupos humanos o religiones en general. En estos casos, no debería olvidarse en ningún momento la idea-fuerza propia del derecho antidiscriminatorio que sostiene que, aunque el derecho humano a la no discriminación sólo se expresa sociológicamente en términos de adscripciones grupales, es una titularidad jurídica de los individuos y no de los grupos.

Ciertas piezas de legislación y políticas públicas de intención antidiscriminatoria han derivado en formas novedosas de discriminación. Salazar y Gutiérrez analizan el caso de la legislación francesa que, con la pretensión de garantizar la laicidad en la vida pública y la no discriminación de las mujeres, prohibió, bajo el criterio de la eliminación de los símbolos religiosos ostensibles en los espacios públicos, el uso del velo característico de muchas mujeres musulmanas en los espacios y edificios de la educación y en la administración pública. Estos autores interpretan el resultado de estas medidas como una nueva forma de discriminación a las mujeres que voluntariamente habían optado por el uso de dicha prenda. Aunque podría discutirse la seguridad de los autores acerca del efecto claramente discriminatorio de la medida, lo que podemos destacar de su ejemplo es el acento en los efectos adversos a la libertad que en

ocasiones pueden conllevar las leyes y políticas tendientes a la igualdad de trato.

En efecto, esta prevención no es gratuita. Por ejemplo, en octubre de 2010, el gobierno boliviano de Evo Morales aprobó una ley (la 045) encaminada a combatir el racismo y la discriminación en ese país. Más allá de sus contenidos defendibles, lo destacable de esta pieza legislativa es la autorización a la policía y a los jueces para encarcelar a los periodistas y clausurar los diarios y demás medios de comunicación que difundan opiniones o valores discriminatorios o racistas, por ejemplo, los que atenten contra las tradiciones comunitarias de los grupos indígenas. Este uso del poder coercitivo de la justicia penal para garantizar la igualdad de trato no admite una prueba seria de ponderación constitucional, pues es notable su conflicto con la protección de la libertad de expresión, dado que asigna al Estado la capacidad de interpretar como delictivas formas de expresión que admiten una amplia variedad de lecturas. La idea de utilizar la fuerza del Estado para imponer un estándar de decencia discursiva o de, para usar un término clásico en este debate, corrección política, debe ser encarada con muchas precauciones, pues sus riesgos sobre los equilibrios de un sistema constitucional son muchos.

En el caso de México, buena parte de estos riesgos de desequilibrio entre derechos fundamentales proviene de una lectura de las prerrogativas concedidas a los pueblos y culturas indígenas como derechos especiales de grupos, con titularidades jurídicas colectivas. Si bien no puede rechazarse de manera absoluta este concepto político-jurídico, e incluso puede decirse que hay espacios de la vida social que requieren de esas titularidades, la conversión del grupo en un sujeto de derecho entraña un riesgo enorme para la libertad de los disidentes internos o de los críticos externos de las ideas religiosas del grupo. Sólo la falsa creencia en una

suerte de adanismo de los pueblos indígenas puede llevar a incurrir en la falacia del consenso, que adjudica una unanimidad moral, política y cultural en los grupos de estructura tradicional, mientras que por otra parte defiende la diversidad y el pluralismo de valores y formas de vida en las sociedades modernas.

Podemos redondear nuestro argumento revisando una última problemática, a saber, la relativa a las obligaciones discursivas de los gobernantes o sujetos públicos en cuanto a la encrucijada del derecho a la no discriminación y la libertad de conciencia. Para hacer más accesible el argumento, acudamos primero a un concepto teórico y luego a un ejemplo de caso para sentar nuestro punto de vista. El filósofo norteamericano John Rawls desarrolló de manera detallada, en uno de sus últimos trabajos, un argumento sobre las formas razonables de circulación de los argumentos en el foro público (political forum), según el cual en una sociedad justa, donde impera la libre expresión, los sujetos del poder (gobernantes, legisladores, candidatos, jueces) no deberían estar autorizados para decir cualquier cosa que contravenga las razones políticas de la justicia y los principios fundamentales de la Constitución. Los sujetos de la vida pública, sobre todo en los emplazamientos y situaciones de carácter público (edificios públicos, actos públicos, el uso de recursos públicos, el uso de una investidura pública), sólo deberían expresarse en términos compatibles con un discurso público, es decir, constitucionalmente fundado y coherente con los criterios de justicia política de una sociedad democrático-constitucional. El resto de miembros de la sociedad puede expresarse, conforme a sus ideas morales, religiosas o filosóficas propias, con razones no públicas en los distintos ámbitos e instituciones de su vida regular. De este modo, la restricción de expresión apunta a delimitar el tipo de argumentos que un sujeto del poder público

puede utilizar en sus actos de habla que, por definición, tienen un sentido público. Este argumento apunta a justificar las restricciones de expresión en el foro público a los sujetos del poder público (candidatos, gobernantes, jueces constitucionales), pues la idea democrática subyacente es proteger bienes políticos comunes mediante estas restricciones normativas. Así, puede sostenerse que, en el marco de una razón pública democrática, es posible limitar la expresión de lo que va contra los principios de una constitución democrática.

Podemos agregar a este concepto la idea de que, dada la inevitable visibilidad pública de los sujetos del poder, es prácticamente imposible establecer una diferencia entre la dimensión no pública y la dimensión pública de la vida de estos personajes, por lo que todos sus actos visibles y accesibles a la ciudadanía deben ser entendidos como actos públicos. En este sentido, sus obligaciones discursivas coinciden con la publicidad de sus actos, por lo que en ningún acto abierto o público pueden reclamar el derecho a una expresión privada, como la que pudiera tener un particular cualquiera.

El ejemplo al que nos referimos proviene de la historia reciente de México. En enero de 2009, en el marco del VI Encuentro Mundial de las Familias, y frente a la jerarquía católica de México y del representante del Estado Vaticano en México, el entonces presidente de la República, Felipe Calderón, tras un panegírico de la familia tradicional de perfil conservador y antipluralista, habló acerca de la educación y de los valores que en esta última deben prevalecer. Señaló que, junto al aprendizaje de la lengua o las ciencias, la educación “busca, y yo diría fundamentalmente, elevar la formación en valores”. Y cuando, conforme a los criterios de la razón pública, se hubiera esperado que el Jefe del Poder Ejecutivo del Estado mexicano hablase de los valores descritos por el

artículo 3º constitucional (que, recordemos, prescribe que “dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”, y que “El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”), la lista de valores educativos del presidente tomó otro ruta: “Ante los problemas y las amenazas de nuestro tiempo la respuesta de fondo es la solidaridad, es la caridad, es el amor sincero, fraterno, verdadero. El compromiso con la familia es el compromiso con estos valores”.

Es notorio que el presidente, al echar de menos en la educación de los estudiantes mexicanos un conjunto de valores que la orientasen, retomó, no el lenguaje de los valores de la Constitución, sino la narrativa de sectores conservadores de la clase media mexicana que, cuando hablan de “educar en valores”, se refieren sin más a “enseñanza religiosa”. En un hipotético ámbito privado, el presidente podría haber sostenido los valores que juzgara moralmente adecuados, pero en una expresión abierta y pública como gobernante, lo que hizo fue usar su investidura para defender un credo religioso particular.

Desde luego, esta expresión pública de la axiología presidencial está en las antípodas de los valores constitucionales, lo que muestra una disonancia normativa entre las obligaciones discursivas del gobernante y las prácticas concretas de expresión de un gobernante específico. El discurso omitido no era cosa menor, pues debió haber sido el relativo a la forma en la que, según la Constitución, han de ser formados axiológicamente todos los ciudadanos. La alta estimación de la ciencia o la lucha contra la ignorancia y los prejuicios no son una oferta de valores entre otras igualmente legítimas como discurso público, sino una guía de acción y,

sobre todo, de argumentación para todo funcionario del Estado mexicano, comenzando por el presidente.

Tomemos otro ejemplo del mismo gobernante: en junio de 2009, en su discurso en el Día Internacional de la Lucha contra el Uso Indebido y el Tráfico Ilícito de Drogas, el mismo gobernante decidió, en su alocución pública, caracterizar las “cuestiones existenciales más complejas” que aquejan a la juventud. En su diagnóstico dijo que a

nuestros jóvenes [...] les ha tocado vivir una época en que hay cada vez menos razones sólidas de creer [sic] [...] Una juventud que por sus condiciones sociales, familiares, educativas, por falta de oportunidades, tienen pocos asideros trascendentes, que tienen poco que creer, que no creen en la familia, que no tuvieron; que no creen en la economía o en la escuela, que no creen en Dios, porque no lo conocen.

¿Por qué el principal gobernante de un país habla de Dios y encomia un punto de vista religioso? ¿El discurso público del Estado mexicano sostiene que Dios (el Dios de los católicos, por cierto) existe y que nos hace falta conocerlo? ¿Es éste el mensaje del Jefe de un Estado democrático-constitucional de orientación laica o el de un predicador o un moralista? Estos distanciamientos de un presidente de su obligación constitucional no debieran verse como ejercicio del legítimo derecho de un ciudadano de expresar sus creencias, porque, insistamos, el presidente, en el foro público, no es un ciudadano particular; ni tampoco debieran verse como episodios circunstanciales y discretos que no conforman un perfil político general.

Los efectos discriminatorios de tales actos son claros. Quienes no comparten los valores del gobernante en cuestión no encuentran en el Estado que aquél dirige la certidumbre de la protección de sus derechos

y una garantía de tratamiento equitativo. La voz de un presidente, como la de todo oficial público, no puede gozar de la libertad de expresión de un particular, sino que tiene que estar limitada por un discurso público que no admite, como sí lo admite la expresión de los particulares, esos rangos de libertad y arbitrariedad.

UNA REIVINDICACIÓN DE LA LAICIDAD

Conforme a lo expresado en estas páginas, nos preguntamos: ¿cuáles deberían ser los criterios para garantizar en México lo establecido en los artículos 1º, 3º, 24º y 130º de la Constitución a propósito de la no discriminación, la vigencia del Estado laico y el pleno ejercicio de la libertad de conciencia y de religión? Aunque varias ideas se han avanzado en el texto, es pertinente ofrecer una puntualización final.

En México, el problema mayor respecto de la libertad de conciencia y religión no consiste en la ausencia de normas claras y específicas que tutelen este derecho humano. Existe una abundante legislación internacional, constitucional y reglamentaria que prioriza este modelo de protección. El problema, más bien, tiene que ver con el desacato sistemático y no castigado de numerosos sujetos políticos que, por vía de la acción institucional y las políticas públicas, violan abiertamente esos imperativos legales. Es grave que cuando, por ejemplo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha tenido la oportunidad de discutir e intentar revertir la tendencia integrista — presente ya en la mitad de los estados del país — a convertir principios de la moral católica en leyes civiles, ha optado por “no entrar al fondo del asunto” y centrarse en la discusión de las atribuciones y soberanía de los estados para llevar a cabo estas reformas legislativas. Ello ha implicado, por ejemplo, que ahora mismo el país

experimente un proceso de fragmentación jurídica, conforme al cual actos que en una zona del país son libres y legítimos, en otra se conviertan directamente en delitos. Desde luego, la responsabilidad directa de estos contenidos legislativos no es de la Corte, pero la renuencia de ésta a discutir el sentido y contenido discriminatorio de tales decisiones integristas ha dejado el campo abierto para continuar con el debilitamiento práctico de la laicidad del Estado.

De todos modos, no sería irrelevante, sino positivo y productivo, que el Congreso de la Unión, tras establecer de manera explícita el carácter laico del Estado mexicano, generara una discusión de alcance pública para precisar los alcances del atributo de laicidad del Estado. Algo similar debería hacer, desde luego, la Suprema Corte de Justicia. Ambos poderes pueden convertirse en ejemplos de razón pública que animarían una mejor percepción de los ciudadanos acerca de los contenidos e implicaciones de la laicidad. Una definición de este tipo se convertiría en un nuevo emplazamiento político para animar la discusión pública sobre los riesgos del integrismo y sobre la necesidad de revertir el proceso de desmontaje de la estructura laica del Estado mexicano.

Un terreno que exige atención especial es el educativo. En efecto, la recuperación y creación de amplios espacios educativos por parte de congregaciones religiosas y la normalización de estas conductas han generado la impresión de que la educación religiosa ha tomado carta de naturalidad en el sistema educativo. Un debate y crítica públicos de esta tendencia es imprescindible si se quiere evitar no sólo este adoctrinamiento ilegítimo (el legítimo está concedido a las familias y los establecimientos religiosos) sino también la fragmentación de los propios currículos escolares que, en un Estado de vocación republicana, deberían ser comunes para todos los educandos. En este contexto, el Estado debe recuperar

—o, dicho con más propiedad, debe empezar a construir— su capacidad para ofrecer una narrativa ciudadana basada en valores ilustrados como contenido sustantivo del proceso educativo. Si lo que los estudiantes reciben del Estado en materia axiológica es el amor a la patria, pero al mismo tiempo identifican a ésta con discursos no públicos (morales o religiosos), el proceso educativo, además de sus conocidas deficiencias en otros aspectos, será impotente para construir sujetos autónomos para la vida pública.

Lo anterior no implica que la educación del Estado deba impartirse como si las religiones no existiesen o fuesen un elemento irrelevante de la vida de las personas. Esa creencia es propia del jacobinismo antidemocrático. Una pieza faltante en el sistema educativo mexicano es el estudio y comprensión de los fenómenos religiosos y su amplia influencia en todos los procesos sociales. La educación debe habilitar a los estudiantes para comprender los contornos, historia y dilemas de la experiencia plural y conflictiva de las religiones. Educar sobre las religiones no implica, desde luego, educar en una religión, y menos adoctrinar o practicar rituales religiosos. Con una sana comprensión ciudadana de la importancia y sentido histórico de las religiones, el necesario valor de la tolerancia encontrará un terreno más propicio para desarrollarse.

Un terreno específico que exige una atención sistemática de los poderes públicos es el de la vigilancia y protección del “derecho de salida” de los fieles de los credos religiosos. Si los procesos de conversión religiosa no encuentran un contexto de protección legal efectiva, seguirán siendo fuente de vulnerabilidad para las minorías religiosas y para los individuos disidentes. En este sentido, la justicia penal retributiva, en sus niveles federal y local, así como la acción de las instituciones administrativas, como el Conapred o la Secretaría de Gobernación, deben intervenir para

desactivar las presiones discriminatorias contra los disidentes religiosos, así como para evitar los crímenes que derivan de esta discriminación.

Significativamente, el derecho a la libre conciencia y religión no requiere de medidas de compensación o formas de acción afirmativa garantizadas por el Estado. Sólo exige paridad de trato y justa igualdad de oportunidades para el ejercicio o abstención de la vida religiosa. No toca al Estado privilegiar ningún credo, así fuera para compensar la desventaja y la discriminación sufridas en el pasado. La desastrosa experiencia del Estado español en esta materia que, en vez de suprimir la presencia de la Iglesia católica en la educación pública o de anular sus privilegios fiscales, ha optado por dar privilegios compensatorios a otras religiones, muestra lo fácil que es para un Estado democrático equivocarse cuando se pretende garantizar la libertad de conciencia y de religión. Los privilegios políticos a un credo no se combaten dando privilegios a otros credos o aliento institucional a las minorías religiosas, sino eliminando todo privilegio y toda forma de trato ventajoso a las Iglesias. En este contexto, debemos afirmar que el derecho antidiscriminatorio en materia religiosa no es compatible con el reconocimiento público, en el sentido de derechos, prerrogativas y privilegios, para las Iglesias y las congregaciones religiosas.

Esto no significa una depreciación de lo religioso, sino sólo su instalación específica en el ámbito de lo no público a efecto de que no se convierta, bajo cualquiera de sus formas, en un riesgo para la autonomía moral y religiosa de los individuos. En realidad, ésta es la mejor manera democrática de valorar positivamente el hecho religioso en una sociedad marcada por un pluralismo inerradicable. En efecto, el pluralismo religioso es favorecido y estimulado cuando el Estado permanece imparcial frente a las ideas religiosas y cuando logra no ser capturado por los po-

deres religiosos fácticos. Si a partir de esta autonomía, el Estado construye el discurso cívico propio de una nación de ciudadanos, habrá logrado dar contenido a su definición formal de laicidad.

FUENTES CONSULTADAS

- ARENDRT, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace and Company.
- BASTIAN, Jean Pierre (2008), “Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas”, *Trace: Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm. 54, disponible en <http://trace.revues.org/index442.html>
- BENEDICTO XVI (2012), “Discurso al cuerpo diplomático ante la Santa Sede con motivo del Año Nuevo”, disponible en <http://www.zenit.org/es/articulos/benedicto-xvi-la-libertad-religiosa-es-el-primer-derecho-del-hombre>
- BLANCARTE, Roberto (2004), “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Barcelona, Anthropos/uam (México)/uned (España).
- CALDERÓN, Felipe (2009a), Discurso en el Día Internacional de la Lucha contra el uso indebido y el tráfico ilícito de drogas, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/06/27/politica/003n1pol>
- _____ (2009b), Discurso en el VI Encuentro Mundial de las Familias, Congreso Teológico Pastoral, disponible en http://www.vicariadepastoral.org.mx/proyectos/EMF/congreso_teologico/congreso_teologico_04.htm
- CARBONELL, Miguel (2005), *Los derechos fundamentales en México*, México, UNAM/Porrúa/CNDH.

- CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación) (2010), Encuesta Nacional sobre Discriminación en México ENADIS 2010, México, Conapred.
- _____ (2006), La discriminación en los contenidos de los medios de comunicación en México, documento de trabajo, México, Conapred.
- CONAPRED-SEDESOL (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación-Secretaría de Desarrollo Social) (2005), Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, disponible en http://www.conapred.org.mx/redes/userfiles/files/Resultados_Generales_por_Modulo.pdf
- Constitución Política de la República Mexicana (1857), disponible en <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917), disponible en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/INST%20000.pdf>
- DÍAZ, Rodrigo (2001), “Anomalías y arrogancias de las identidades colectivas”, en Gustavo Leyva (coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM/Conacyt/Miguel Ángel Porrúa.
- GARMA, Carlos (1988), “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 18, núm. 15, México.
- GIRE (2011), disponible en http://www.gire.org.mx/publica2/ReformasAbortoConstitucion_Marzo14_2011.pdf
- KAUFMAN, Ariel (2010), *Dignus inter Pares. Un análisis comparado del derecho antidiscriminatorio*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- LARCP (Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público) (1992), disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf>

- LOCKE, John (1993) [1685], *A Letter Concerning Toleration en Political Writings of John Locke*, David Wotton (ed.), Londres, Menton Books.
- MILL, John Stuart (1984) [1859], *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial (Libro de bolsillo, 273).
- MONSIVÁIS, Carlos (2001), “La intolerancia religiosa: ‘si no compartes mi fe, te parto la madre’”, Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- ONU (1981), Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, A/36/684.
- _____ (1966), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, A/6316.
- _____ (1948), Declaración Universal de los Derechos Humanos, A/810.
- PAREKH, Bhikhu (2000), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, John (1999), “The Idea of Public Reason Revisited”, en J. Rawls, *The Law of Peoples with The idea of Public Reason Revisited*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (2011a), *Iguales y diferentes. La discriminación y los retos de la democracia incluyente*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (Temas selectos de derecho electoral, 17).
- _____ (2011b), *Democracia, educación y no discriminación*, México, Cal y Arena.
- _____ (2006), *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred.
- RUSHDIE, Salman (1992), *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, Estados Unidos, Granta Books & Penguin Books.

SALAZAR, Pedro y Rodrigo Gutiérrez (2008), *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación*, México, IJ-UNAM/Conapred.

SZEKELY, Miguel (2007), “Una nueva imagen en el espejo: percepciones sobre la discriminación en México”, *Este país*, núm. 190, México.

ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA EN TRES VOLÚMENES

TOMO I

PRESENTACIÓN

<i>José Narro Robles</i>	9
<i>Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México</i>	

LAICA, LA PALABRA QUE FALTABA

<i>Francisco Arroyo Vieyra</i>	15
<i>Presidente de la Cámara de Diputados</i>	
<i>Primer año de ejercicio constitucional, LXII Legislatura</i>	

A PROPÓSITO DE: PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

<i>Leonardo Valdés Zurita</i>	23
<i>Consejero presidente del Instituto Federal Electoral</i>	

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

ESTUDIO INTRODUCTORIO

UN ARCHIPIÉLAGO DE LAICIDADES

<i>Pedro Salazar Ugarte</i>	31
-----------------------------------	----

— I

EL PENSAMIENTO LAICO DE BENITO JUÁREZ

<i>Patricia Galeana</i>	67
-------------------------------	----

— II	LAICIDAD Y AMÉRICA LATINA POLÍTICA, RELIGIÓN Y LIBERTADES DESDE 1810	
	<i>Ernesto Bohoslavsky</i>	95
— III	REVOLUCIÓN, LAICISMO Y EDUCACIÓN	
	<i>Carlos Martínez Assad</i>	137
— IV	LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA LAICA EN MÉXICO	
	<i>Roberto Blancarte</i>	183
— V	LAICIDAD. UN CONCEPTO PARA LA TEORÍA MORAL, JURÍDICA Y POLÍTICA	
	<i>Michelangelo Bovero</i>	249
— VI	DOS PERSPECTIVAS DEL SIGLO XX SOBRE LA LAICIDAD. BERTRAND RUSSELL Y NORBERTO BOBBIO	
	<i>Ermanno Vitale</i>	271
— VII	LAICIDAD Y RELATIVISMO. DIÁLOGO SOBRE LO QUE TIENE QUE ESTAR DENTRO Y LO QUE QUEREMOS DEJAR AFUERA DE LA ESFERA PÚBLICA	
	<i>Andrea Greppi</i>	319
— VIII	LA LAICIDAD LIBERAL	
	<i>Faviola Rivera Castro</i>	361

— IX	DEMOCRACIA Y LAICIDAD ACTIVA: IMPARCIALIDAD, TOLERANCIA Y DELIBERACIÓN PÚBLICA	
	<i>Rodolfo Vázquez</i>	407
— X	POLÍTICA Y LAICIDAD	
	<i>Luis Salazar Carrión</i>	435
— XI	LA CONDENA CATÓLICA AL LIBERALISMO Y A LA DEMOCRACIA	
	<i>Hugo Omar Seleme</i>	465
— XII	LAICISMO, ATEISMO Y DEMOCRACIA	
	<i>Marcelo Alegre</i>	497
		TOMO II
— XIII	LAICIDAD, MODERNIDAD, CIENCIA: CONTINUIDAD, RUPTURAS Y AMBIGÜEDADES	
	<i>Raphaël Liogier</i>	9
— XIV	ISLAM Y LAICIDAD: PARÍS-ANKARA, Y VUELTA	
	<i>Jean-François Bayart</i>	53
— XV	SOBRE LA DIVERSIDAD Y LA IGUALDAD	
	<i>Laura Saldivia</i>	97

— XVI	LAICIDAD Y RESISTENCIA: MOVILIZACIÓN CATÓLICA CONTRA LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN LAS AMÉRICAS <i>Julieta Lemaitre Ripoll</i>	153
— XVII	POLÍTICA Y RELIGIÓN. DESAFÍOS Y TENSIONES DESDE LO SEXUAL <i>Juan Marco Vaggione</i>	213
— XVIII	LAICIDAD Y SÍMBOLOS RELIGIOSOS <i>Roberto Saba</i>	251
— XIX	LIBERTAD RELIGIOSA, CONFESIONALIDAD Y LAICIDAD <i>Alfonso Ruiz Miguel</i>	289
— XX	LAICIDAD, SÍMBOLOS Y ENTORNO CULTURAL <i>Diego Valadés</i>	359
— XXI	LAICIDAD Y JUSTICIA CONSTITUCIONAL: EL CASO COLOMBIANO <i>Leonardo García Jaramillo</i>	413
— XXII	EDUCACIÓN PARA LA LAICIDAD, ENTRE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL <i>Valentina Pazé</i>	469
— XXIII	LAICIDAD Y DISCRIMINACIÓN <i>Jesús Rodríguez Zepeda</i>	503

TOMO III

— XXIV	ESTADO LAICO Y EDUCACIÓN PARA MINORÍAS RELIGIOSAS	
	<i>Paulina Barrera Rosales</i>	9
— XXV	LAICIDAD Y MULTICULTURALISMO: ENCRUCIJADA DE LA DIVERSIDAD	
	<i>Daniel Gutiérrez-Martínez</i>	49
— XXVI	LAICIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA	
	COMPENDIO DE POLÍTICA ECLESIAÍSTICA LIBERAL	
	<i>Pierluigi Chiassoni</i>	119
— XXVII	LA LAICIDAD Y LA LIBERTAD RELIGIOSA EN MÉXICO	
	<i>Miguel Carbonell</i>	181
— XXVIII	LAICIDAD Y DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS	
	<i>José Ma. Serna de la Garza</i>	247
— XXIX	LIBERTAD, IGUALDAD, LAICIDAD: LAS OBJECIONES DE CONCIENCIA	
	<i>Pauline Capdevielle</i>	287
— XXX	LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN EN EL MARCO DE LA MODERNIDAD	
	<i>Felipe Gaytán</i>	327

— XXXI	
LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN.	
DESPLINDANDO DESAFÍOS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES	
<i>Ana Teresa Martínez</i>	371
— XXXII	
UNA REFORMA INCUMPLIDA.	
LA DISPUTA POR LA FE EN EL ESCAPARATE ELECTRÓNICO	
<i>Raúl Trejo Delarbre</i>	417
— XXXIII	
LAICIDAD Y ELECCIONES	
<i>J. Jesús Orozco Henríquez</i>	463

Para pensar y entender la laicidad, Colección Jorge Carpizo Volumen II,
se terminó de imprimir en la Ciudad de México durante el mes de
agosto del año 2013. Para su impresión se utilizó papel de
fabricación ecológica con *bulk* a 80 gramos. La
edición estuvo al cuidado de la oficina
litotipográfica de la
casa editora.



ISBN

PARA ENTENDER Y PENSAR



SOCIOLOGÍA



Miguel Ángel
Porrúa



LXII LEGISLATURA
CÁMARA DE DIPUTADOS

SERIE
EL DERECHO

